

e-ISSN: 2148-0494

dergi
abant

**ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**The Journal of Abant İzzet Baysal
University Divinity Faculty**



Cilt/Volume: 8

Sayı/Issue: 2

Güz/Autumn 2020



Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

The Journal of Abant İzzet Baysal University Divinity Faculty

Cilt/Volume: 8 Sayı/Issue: 2 Güz/Autumn 2020



e-ISSN: 2148-0494

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/abuifd>



İmtiyaz Sahibi/Owner

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Adına

On behalf of Bolu Abant İzzet Baysal
University Divinity Faculty

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR
(Dekan/Dean)



Editörler/ Editors

Doç. Dr. Cahid KARA
Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL



Editör Yardımcıları/Subeditors

Arş. Gör. Abdullah ÇAN
Arş. Gör. Rabia SALUR
Arş. Gör. Yusuf MEMÜK
Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN





Dil Editörleri/Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ÖZ



Yayın Kurulu / Editorial Boards

Prof. Dr. Bilal Gökkr/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cağfer Karadaş/Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ayhan ÖZ/İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Cahid KARA/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Hüseyin Akyüz/Ankara Hacı Bayram Veli İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Osman Mutluel/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ömer BAŞKAN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. S. Nuri AKGÜNDÜZ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Süleyman KAYA/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Zübeyir BULUT/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Bedriye REİS/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih DEMİRCİ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Macit DEMİRER/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yaşar/Ankara Yıldırım B. Üniv. Sağ. Hiz. Meslek Yüksekokulu

Dr. Öğr. Üyesi Nusret DEDE/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Sayı Hakemleri / Referee Board of This Issue

- Prof. Dr. Bilal Gökür**/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Adem Çatak/Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ahmet İnanır/Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Ayhan Öz/ İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Güldane Gündüzöz/Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Hüseyin Akyüz/Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. İsmail Ceran/ Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. İsmail Yalçın/Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Mehmet Nuri Çınarcı/Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Doç. Dr. Osman Mutluel/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ömer Metin/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Serkan Türkoğlu/ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Şaban Karasakal/ Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çelik/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Vefa Temel/ Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Arif Atalay/Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Mete/Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Yılmaz /Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Bedriye Reis/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Cemalettin Şen/ Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Doğan Fırıncı/Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Eren Gündüz/Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Esat Ayyıldız/Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ethem Demir/Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Şahin/Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Güleç/Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yıldız/Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İslam Demirci/Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Ekinci/Bitlis Eren Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih Demirci/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Tabakoğlu/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yaşar/Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv. Sağ. Hiz. Meslek Yüksekokulu
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Okudan/Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Necmi Sarı/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Nevzat Erkan/Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah Denizler/Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Nusret Dede/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Şahin/Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep Özdirek/Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Resul Ersöz/Manisa Celâl Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Sedat Sağdıç /Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Seyyid Sancak/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Sinan Erdim/Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Şuayip Karataş/Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Görevlisi Davut Orhan/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Görevlisi Osman Arpaçukuru/ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ar. Gör. Dr. Abdullah Taha Orhan/Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi
Dr. Hatice Gül





İletişim Adresi /Official Contact

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06
e-posta: dergiabant@hotmail.com



Dergiabant, Ulakbim TR DİZİN (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Sosyal Bilimler Atıf Dizini, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant has been issued by TR DIZIN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Sosyal Bilimler Atıf Dizini, Adademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Turk Eğitim İndeksi, TDV Islam Araştırmaları Merkezi (ISAM).



Dergiabant, tüm editöryal süreçlerini TÜBİTAK ULAKBİM çatısı altında hizmet veren **DergiPark** elektronik platformu üzerinden yürütmekte ve online yayın yapmaktadır.





- ❖ ***derglabant***, BAİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** (Mayıs/Kasım) yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.

derglabant is an academic and refereed journal which has been published by BAIBU Divinity Faculty two times a year (May/November).

- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.

The articles which have been sent in order to be published in the journal have to be prepared according to the related rules.

- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Academic and legal responsibility of the articles published in the journal belongs to their authors.

- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Citing articles can be permitted by quoting the source.

- ❖ Makale gönderimi için son tarih: Bahar dönemi 15 Nisan, Güz dönemi 15 Ekimdir.

Deadline for submitting articles: Spring semester is April 15, Autumn semester is October 15.





Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Adem Apak, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Ocak, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Kaya, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi
Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Tarakçı, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Gencer, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Necmettin Gökkr, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Salih Çift, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan Öğe, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Doğan, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Doç. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi





İçindekiler / Contents

❖ Araştırma Makaleleri / Research Articles

- **Fatih AYDIN** [350-365]
Felsefe-Din İlişkisi Bağlamında Ebu Süleyman es-Sicistânî ile İbn Rüşd'ün Görüşlerinin Karşılaştırılması
Comparison of Abu Suleyman al-Sijistani and Averroes in the Context of the Relationship Between Philosophy and Religion
- **Davut ORHAN** [366-378]
Suudi Arabistan Romanlarında Anlatım Tekniği Olarak Diyalog ve İç Monolog
As a Narrative Technique in the Saudi Arabia Novels Dialogue and Internal Monolog
- **Esat ÖZCAN** [379-400]
Kutrub'un "Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih" Adlı Eseri Bağlamında Kur'ân'daki Edatların Anlamı
The Meaning of the Prepositions in the Qur'an in the Context of Kutrub's Work "Me'ani'l-Kur'an ve tefsiru müşkili i'rabih"
- **Serkan ÇELİKAN** [401-421]
Hz. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesi Hadisesi Hakkındaki Rivayetler ve Kur'ân Dışı Vahiyle İlgisi
Accounts of the Prophet Muhammad's Being Poisoned by a Jewish Woman and Their Connection with Non-Qur'anic Revelations
- **Adem ÇİFTÇİ** [422-457]
İbnü's-Sükkerî ve Nafile Namazlarda Kiraate Dair Risalesi
Ibn al-Sukkarî and His Treatise about Recitation in Supererogatory Prayers
- **Yaşar ÇOLAK-Navid CHIZARI** [460-487]
Islamic or Secular History: Reassessing the Categories of Muslim Historical Writing by Tarif Khalidi and Thomas Bauer
İslamî yahut Seküler Tarih: Tarif Khalidi ve Thomas Bauer'in Müslüman Tarih Yazımı Kategorilerinin Yeniden Değerlendirilmesi

- **Ferit DİNÇER** [488-517]
Necm Sûresi ve İhtiva Ettiği Belâğî Sanatlar
The Chapter of Necm and the Belâğî Arts It Contained
- **Ayşe ŞİMŞEK** [518-540]
1723-1724 Yıllarında Konya’da Hibe’nin Panoraması: Hak mı, Haksızlık mı?
Panorama of Donation in Konya Between 1723 and 1724: Is It Right or Injustice?
- **Oğuzhan ŞAHİN-Mehmet BÜKÜM** [541-564]
Mülhidlikle Suçlanan Bir Şairin Şeyhülislâm Çivizâde’ye Nefsin Mertebelerine Dair Bir Mektubu
A Letter Regarding Levels of Soul to Shaykh al-Islâm Çivizâde from a Poet Accused of Heresy
- **Mustafa TUNÇER** [565-587]
Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı: Giresun Üniversitesi Örneği
University Students’ Perception of Demons: Sample of Giresun University
- **Cüveyriye İLTUŞ** [588-612]
Süleyman Hasbî’nin “Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî” Adlı Menâkıbnâmesindeki Bazı Tasavvufî Kavramlar
Some Sufistic Concepts in Sulayman Ḥasbî’s Menâkıb-nâme, “Kitab-i Mirkât-i Marâtib-i İlm-i Ladunnî fî Menâkıb-i ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî”
- **Macit DEMİRER-Arif DURĞUN** [613-648]
Meslek Yüksekokulu Öğrencilerinin Hadis ve Sünnet Algısı Üzerine Bir Araştırma: Seben İzzet Baysal Meslek Yüksekokulu Örneği
A study on Vocational High School Students’ Perception of Hadith and Sunnah: Seben İzzet Baysal Vocational High School Case
- **Esmâ ÖZTÜRK** [649-670]
Helallerde İtidal: Vera’ -Kapsamı ve Kazanımlarına Dair Analitik Bir İnceleme
Attention in Halals: Wara’ -An Analytical Review Regarding Its Scope and Benefits
- **Cemalettin ŞEN** [671-693]
Fıkıh Psikolojisi Bağlamında Fıkıhî Ölçülülüğün İslâm’ın Doğru Algılanmasına Katkısı
The Contribution of Fiqh Moderation to True Perception of Islam in the Context of Fiqh Psychology

• **Osman ARPAÇUKURU**

[694-710]

Kur'an'ın Anlamlarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi, Tercüme mi?

Transfer of The Meanings of The Holy Qur'an to Turkish: Is It a Meâl of the Qur'an or Translation of Qur'an?

• **Mehmet YILMAZ**

[711-731]

Hz. Fâtıma'nın Allah Resûlü'ne Mersiye Şiirleri

Elegiac Poems of Hazrat Fatimah to the Messenger of Allah

• **Akif DURSUN**

[732-759]

Âşûrâ Orucunun Kökeni ve Fıkhi Hükmünün Tahkiki

Origins of Fasting During the Day of Ashoura and Its Verification in terms of Fiqh



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli *Dergiabant* okurları;

Dergiabant'ın güz 2020 dönemi 8. cilt 2. sayısını takdim etmekten büyük mutluluk duyuyoruz.

Yaklaşık bir yıldır tüm dünyanın yoğun bir şekilde mücadele ettiği COVID-19 salgını ülkemizde de çeşitli alanlarda sıkıntılarını hissettirmiştir. Özellikle eğitimin tüm aşama ve alanlarında uygulanmak zorunda kalınan uzaktan eğitim bazı menfi yönlerini hissettirse de müspet anlamda yeni açılım ve katkıları da beraberinde getirmiştir. İçinde bulunduğumuz salgın döneminin bizlere öğrettiği en önemli kavramlardan biri de zamanı daha etkili kullanmaktır. Herkesin bir şekilde kendine hareket kısıtlaması getirdiği bu dönemde, evde geçirilen zamanda görülen artış özellikle ilmî çevrelerde üretimi artırdığı görülmüştür. Dolayısıyla daha önce belki de farkına varamadığımız zaman yönetimini salgın döneminde dolaylı olarak da olsa idrak edebildik.

Dergimizin bu sayısında İslâm hukuku, tefsir, hadis, İslam ve Osmanlı tarihi, Arap dili ve edebiyatı, din psikolojisi, din eğitimi, İslam felsefesi, tasavvuf ve Türk-İslâm edebiyatı alanlarında olmak üzere on yedi araştırma makalesi yer almaktadır. Farklı alanlarda birbirinden kıymetli araştırmalarıyla akademi dünyasına katkılarda bulunan değerli yazarlarımıza bu çabalarından dolayı *Dergiabant* ailesi olarak teşekkür ederiz. Bununla beraber dergimizin yayın kriterlerine uymadığı tespit edilen veya yoğunluktan dolayı değerlendiremeyeceğimizi düşündüğümüz bazı makaleleri geri çevirmek zorunda kaldığımızı üzümlere belirtmek isteriz.

Bu düşüncelerle emek mahsulü kıymetli araştırma yazılarını dergimizde yayımlamayı tercih eden muhterem yazarlara, makaleleri değerlendirip katkı sunan değerli hakemlere, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza ve makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar yayım sürecinin tüm aşamalarında görev alan editör yardımcısı arkadaşlarımıza samimi teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Editörler/Editors

Doç. Dr. Cahid Kara

Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8: 350-365

Geliş Tarihi: 24.07.2020

Kabul Tarihi: 09.09.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.773017>

Felsefe-Din İlişkisi Bağlamında Ebu Süleyman es-Sicistânî ile İbn Rüşd'ün Görüşlerinin Karşılaştırılması

Fatih Aydın*

Öz

Din ve felsefe arasındaki ilişki, hakikate ulaşma açısından birbirine göre konumu düşünce tarihinde temel tartışma alanlarından biridir. Bu makalede Sicistânî ve İbn Rüşd'ün eserlerinden hareketle din-felsefe ilişkisinde ortaya koyduğu görüşler ele alınması hedeflenmiştir. Sicistânî konu ve gayesi itibarıyla din ile felsefenin farklı alanlar olduğunu ve dinin felsefi bilgiden üstün olduğunu belirtirken İbn Rüşd bu iki alanın konu ve gayelerinin ortak olduğunu ve aynı hakikati farklı yönleriyle ifade ettiklerini vurgulayarak birbirinden çok uzak kanaatler belirtmişlerdir. Sicistânî Kur'ân-ı Kerim'de düşünme ve akletmek gibi kavramları Kur'ân'ın akli kullanmayı teşvik ettiği şeklinde yorumlamaktadır. İbn Rüşd ise felsefe yapmak manasında kabul etmekte, dolayısıyla dinin felsefeyi teşvik ettiği hatta emrettiği sonucunu çıkarmaktadır. Sicistânî din ile felsefenin konu ve kavramlarının farkına değinmekte dinin verili bilgisini felsefeden üstün görmektedir. İbn Rüşd ise dini metinler ile felsefi bilgi arasında çelişki görünse de aslında çelişki olmadığını belirtir. İki düşünür de uzlaşmazlık gibi görünen hususların din ve felsefe hakkında bilgi eksikliğinden kaynaklandığını düşünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Sicistânî ve İbn Rüşd, Din-Felsefe İlişkisi, Akıl, Peygamber.

Comparison of Abu Suleyman al-Sijistani and Averroes in the Context of the Relationship Between Philosophy and Religion

Abstract

The relationship between religion and philosophy, their position relative to each other in terms of reaching the truth, is one of the main areas of discussion in the history of thought. In this article, based on the works of al-Sijistani and Averroes, it is aimed to discuss the opinions put forward in the relationship between religion and philosophy. While al-Sijistani stated that religion and philosophy are different fields in terms of subject and purpose, and religion is superior to philosophical knowledge, Averroes stated very different opinions by emphasizing that the subjects and aims of these two fields are common and they express the same truth in different aspects. Al-Sijistani interprets the concepts such as thinking and reasoning in the Quran as the Qur'an encourages the use of reason. Averroes accepts in the sense of dealing with philosophy, and therefore draws the conclusion that religion encourages or even

* Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, fatihaydin@duzce.edu.tr

ORCID ID 0000-0003-0672-5822

orders philosophy. Al-Sijistani addresses the difference between the subjects and concepts of religion and philosophy and he sees the given knowledge of religion above philosophy. Averroes, on the other hand, states that although there is a contradiction between religious texts and philosophical knowledge, there is no contradiction. Both thinkers think that what seems to be disagreement stems from a lack of knowledge about religion and philosophy.

Keywords: Philosophy, al-Sijistani and Averroes, Religion-Philosophy Relationship, Reason, Prophet.

Giriş

Felsefe insanın kendini, çevresini ve eşyayı alışılmış kalıplar yerine derinlemesine anlayıp yorumlama çabasını gerektiren bir alandır. Bu yönüyle insanla doğrudan ya da dolaylı ilişki içerisinde olan bütün konular üzerinde yeniden düşünme ve cevap bulma ameliyesi olarak tanımlanabilir. Filozoflar felsefi düşüncelerini inşa ederken yaşadığı toplumdan hareketle kurmaya çalıştıkları sistemlerinde dine ayrı bir değer vermişler; ancak evrensel bir dil olarak felsefeyi tercih etmişlerdir. Dolayısıyla evrensel ve genel-geçer dil ve sistem üretme kaygısı/çabası içinde olan felsefenin din ile metafizik başta olmak üzere pek çok meseleyi araştırma bakımından ortak konu ve amaca sahip olduğu görülmektedir. Böyle bir ortaklığın neticesinde filozofların birçoğu hakikate ulaşma noktasında hedef birlikteliği bulunan bu iki alanın birbiriyle ilişkisi ve etkileşimi üzerinde durmuşlardır.

Akıl-vahiy, din-bilim gibi çeşitli şekillerde ifade edilen insan aklının ürünü olan felsefi bilgiyle kaynağı vahiy olan din arasındaki ilişki farklı din ve kültüre mensup pek çok düşünürün ilgisini çektiği vakidir. Din-felsefe arasındaki ilişkiyi tanımlama çabası günümüzde canlılık ve dinamizmini koruyan güncel bir alan olmasının yanında İslâm düşünce geleneğinde çokça üzerinde durulan kadîm bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm düşüncesinin teşekkül sürecinde geleneksel yaklaşımı savunan ulemânın bir kısmının felsefi ilimleri reddedici, aşağılayıcı tutumları bu alanla ilgilenenleri mülhitlikle/dinsizlikle suçlamaları filozofları felsefenin meşruluğunu savunmaya yöneltmiştir. Yapılan bu tartışmalar salt din tanımı üzerinden olmayıp dinle felsefe arasındaki ilişkisel boyut üzerinde durulmuş, dinin çeşitli konu ve kavramları felsefi bir problem olarak ele alınmış ve çözüm üretilmeye çalışılmıştır.¹ Nitekim Beytü'l-Hikme'de yürütülen tercüme faaliyetleri yoluyla felsefi düşüncenin İslâm dünyasına intikali neticesinde yabancı unsurlarla daha yoğun bir diyalog sürecine giren Müslüman düşünürler özellikle felsefenin yapıya eklemlenmesiyle İslâm dininin felsefi ilimlerle özeldede felsefe ile münasebetinin sağlıklı bir zemine oturtulması/konumlandırılması gereğini

¹ İslâm düşünce geleneğinde din-felsefe ilişkisinin ele alınışı ve tartışmaların seyri hakkında bk. Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1956); Arthur John Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (London: Routledge, 1971); Bekir Karlığa, "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi", *İbn Rüşd, Faslu'l-makâl* (İstanbul: İşaret Yay, 1992); Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).

farketmişlerdir. Tarihî süreç içerisinde bu ilişkiyi yorumlama ve özellikle felsefenin din açısından konumuna dair yaklaşımların da çeşitlilik arzettiği görülmektedir.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren gerek Mutezile, Kaderiye, Cehmiye gibi itikâdî mezhepler gerekse Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi Müslüman filozoflar söz konusu problemle ilgili kıymetli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu faaliyetin neticesinde İslâm felsefe geleneği içerisinde tanımlanan düşünürler tarafından din ile felsefe arasında tam bir uyum olduğu düşüncesi hâkim olmuş, ancak bu uyumun/uzlaşımın niteliği konusunda farklı kanaatler oluşmuştur. Birkaç başlıkta değerlendirilebilecek bu yorumlardan birincisi Kindî'nin temsil ettiği² dini esas alarak felsefeyi dine yaklaştırmak suretiyle uzlaştırmaya çalışmak ki; buna göre din ve felsefenin gayeleri aynı olup selim aklın felsefesi ile din arasında bir çelişki yoktur. İkinci olarak din ve felsefenin hakikate ulaşmada birbirini tamamlayan iki ayrı yönü olduğu şeklindeki Fârâbî'ye³ ait yaklaşım, üçüncüsü de İbn Rüşd'e ait olan din ile felsefeyi uzlaştırmacı yaklaşımdır.

Bu makalemizde din-felsefe ilişkisine dair birbirinden oldukça uzak yorumları/yaklaşımları olmakla birlikte kendi içinde oldukça tutarlı iki farklı yaklaşımı Ebu Süleyman es-Sicistânî (ö. 391/1001) ile İbn Rüşd'ün görüşlerini din-felsefe ilişkisi çerçevesinde karşılaştırmayı amaçlamaktayız.

1. Sicistânî'ye Göre Din-Felsefe İlişkisi

Meşşâî felsefenin Bağdat'taki önemli temsilcilerinden biri olan Ebu Süleyman es-Sicistânî, döneminde mantık alanındaki üstün çalışmasından dolayı *el-Mantıkî* nisbesiyle üne kavuşmuştur. Onun felsefî kimliği ve ilmî dirayetiyle ilgili kapsamlı bilgiye sahip olmamakla birlikte hakkında en fazla bilgiyi yakın talebesi Ebu Hayyan et-Tevhîdî'den (ö. 414/1023) öğrenmekteyiz. Tevhîdî İslâm ilim, fikir ve kültür tarihi açısından büyük önem taşıyan *el-İmtâ ve'l-mü'ânese* ile *el-Mukâbesât* isimli eserlerinde hocası Sicistânî hakkında bilgiler vermekte, dönemin düşünce hareketlerini ve özellikle hocasının din-felsefe ilişkisi çerçevesinde İhvân-ı Safâ'ya yönelttiği eleştirileri sıralamaktadır.⁴ Dolayısıyla Sicistânî'nin bu konuya dair görüşlerini önemli ölçüde Tevhîdî'nin *el-İmtâ ve'l-Mu'ânese* isimli eserinden ve özellikle onyedinci gece tutanaklarından öğrenmekteyiz. Bu eserde Tevhîdî, İhvân-ı Safâ'nın din-felsefe ilişkisine dair görüşlerini aktarmış; hocası Sicistânî'nin⁵ de konu

² Yakub b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yay., 1994), 5.

³ Fârâbî'nin uzlaştırma tezi bk. Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991), 46-47.

⁴ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 233. Mahmut Kaya, "Sicistânî, Ebû Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/141-144.

⁵ Sicistânî ve görüşleri için bk. Joel L. Kramer, *Philosophy in the renaissance of Islam: Abu Suleyman Al-Sijistani and His Circle* (Leiden: E. J. Brill, 1986); İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi* (İstanbul: Kömen Yay., 2006); Sami Şekeroğlu, *Ebû Süleyman el-Mantıkî es-Sicistânî ve İslâm Felsefesindeki Yeri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

hakkında İhvân-ı Safâ'ya yönelttiği eleştirilere yer vermiştir.⁶ Buna göre İhvân-ı Safâ topluluğu cehaletle/bilgisizlikle kirlenen şeriatın/dinin ancak felsefe yoluyla temizlenebileceği iddiasıyla yola çıkmış, bu amaçla da *Resâilü İhvân-ı Safâ ve hullân el-vefâ* adıyla elli risale kaleme almışlardır.⁷ Sicistânî bilgisizlikle kirlenen şer'î ilimleri felsefe ile temizleme iddiası gibi ciddî bir iddiada bulunan İhvân-ı Safâ'yı ve onların takip ettikleri yolu şu ifadelerle eleştirir.

Çalışıp yorulmuşlar, zahmet çekmişler, fakat bir yarar sağlayamamışlar; şarkı söylemişler, fakat çalgı çalamamışlar, örmüşler ama seyrek olmuş; taramışlar, fakat daha karmaşık hale getirmişler. İmkansız olanın, üstesinden gelinemeyecek şeyin olabileceği iddiasında bulunmuşlar. Dini felsefeye felsefeyi de dine katacaklarını zannetmişler. Ancak bu, imkansız bir istektir. Onlardan önce bu konuda daha yetkin, düşünceleri yüksek, imkanları geniş ve takip ettikleri yöntemleri daha sağlam kimseler de çaba sarfettiler. Ancak arzularına, umduklarına ulaşamadılar. Sonunda kötü ve yüz kızartıcı pislikler, rahatsız edici lakaplar, onur kırıcı neticeler ve günah elde ettiler.⁸

Bu metinde İhvân-ı Safâ'ya sert eleştiriler yönelttiği görülen Sicistânî'nin din-felsefe ilişkisine dair farklı bir yorum da ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Zira onun bu metindeki en önemli iddiası din ile felsefenin birbirinden farklı alanlar/etkinlikler olduğudur. Ona göre din, kaynağı ilâhî olan ve doğruluğu bizzat kutsal metinlerle ve peygamberin mucizeleriyle ispatlanmış, kul ile Allah arasındaki bağı sağlayan bir müessesedir. Gönderilen ayetler toplum yararını gözetme ve insanlara rehberlik yapma ve uyarıda bulunma maksadını içermektedir. Bu nedenle vahyin mahiyeti tartışma alanının dışında bırakılmalı, hakkında sorgulama yapılmaksızın peygamberin mesajına teslim olunmalıdır. Zira ayetlere ve peygamberin gösterdiği mucizelere itiraz edip şüpheyle bakan kimselerin şüpheleri kendilerine zarar getirir.⁹ Görüldüğü üzere Sicistânî dinî alanı kaynağı ilâhî, sınırlarının peygambere gönderilen kutsal metinle belirlenmiş, inananlar tarafından tartışılmaz bağlayıcılığı olan ve şüpheye dayalı sorgulamanın mümkün olmadığı bir alan olarak görür. Dinin temel kaynağı olan kutsal metinlerin özelde Kur'ân ayetlerinin özelliklerini de şu şekilde belirler:

Ayetler gerek bireysel ve gerekse kamusal alanda iyiliğe dair konuları içerir ve birbirini desteklediğinden dolayı onları anlayıp kabullenmek kolaydır. Bunun yanında anlamı kapalı olup te'vil metoduyla anlaşılabilir ayetler de bulunmaktadır. Diyalektik bir tarzda savunulan ayetler içerdiği iyi ameli tavsiye ile kendini saldırılardan korumaktadır. Ayetlerin bir kısmında darb-ı meseller, dinler arasında yaygın haberler, helal ve haramlara dair bilgiler

⁶ Sicistânî ve İhvân-ı Safâ'nın din-felsefe ilişkisine dair görüşleri ve tartışmalar için bk. Hasan Aydın, "Sicistânî ve Harirî'nin Eleştirileri Işığında İhvân-ı Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 57-74.

⁷ Risalelerin sayısı konusunda Tevhîdî 50 rakamını verse de, bugün elimizde bulunan yapıt, fihristiyle birlikte 52 risaleden oluşmaktadır. bk. Aydın, "Sicistânî ve Harirî'nin Eleştirileri Işığında İhvân-ı Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi", 61.

⁸ Ebu Hayyan et Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, thk. Ahmed Emin - Ahmed ez Zeyn (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1953), 2/6.

⁹ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/6-8; Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 235.

bulunmaktadır. Ancak ayetlerin asıl vurgusu günahlardan kaçınma ve takvayı esas alma olup hedefi ibadet ve yaratıcıya yaklaşmayı talep etmektir.¹⁰

Burada Sicistânî vahiy kaynaklı dinin ve dine dair alanın Allah tarafından gönderilen mesajla sınırlarının belirlendiği, bireyleri iyi ve doğru eyleme ulaştırma gayesi olduğu gibi hususlara değinir. Bazı ayetlerin te'vil/yorumlanması gereğini söylemekle birlikte bunun usûlünden/yönteminden bahsetmez. Buna karşın aklın ürünü olan felsefeyi çalışıp çabalamaya dayanan beşerî bir etkinlik olarak görür.¹¹ Zira deliller yoluyla kesin/gerçek bilgiye ulaşana kadar araştırma, düşünme ve keşfetme ameliyesi¹² olarak da tanımlanabilen felsefe bu yönüyle duyu verileri ve akılla ulaşılan bilgileri birleştirmek suretiyle âlemde var olanları araştırma, detaylarıyla ortaya koyma çabasıdır.¹³ Din ve felsefenin kaynağının ve kullandığı yöntemlerin farklılığını bu şekilde ortaya koyan düşünür dini tebliğ eden peygamberin “Bana emredildi, kendimden bir şey söylemiyorum, varlığı yaratanın nuru benimledir, ben onun aydınlığında yürürüm” gibi ifadelerle gönderilen mesajı aktarma görevi olduğunu; bu yönüyle de gayret ve çalışma ile elde edilen felsefe yolunda yürüyen filozoftan farklı olduğunu belirtir. Zira filozof da ileri sürdüğü fikirlerinde “ben böyle görüyor ve düşünüyorum bence iyidir, kötüdür” demekle salt aklın ışığı doğrultusunda hareket etmektedir.¹⁴

Görüldüğü üzere felsefeyi ve dini birbirinden ayrı konumlandıran Sicistânî felsefeyi aklın ürünü olan beşerî bir faaliyet olarak değerlendirirken dini Allah tarafından peygamber aracılığıyla, insanların faydası için gönderilen bir takım emirler ve yasaklar manzumesi olarak kabul etmektedir. Bu açıdan -İhvân-ı Safâ örneğinde olduğu gibi- felsefe ve dini birbirine katanlar faydasız bir işe girişip maksatlarına ulaşamayacaklardır.¹⁵ Eleştirilerinin odak noktası İhvân-ı Safâ olmakla birlikte aslında felsefeyi dinin içine sokma veya din ile felsefeyi bir potada toplama çabası içinde olanları hedef alan Sicistânî bu düşüncede olanların peygamberlik ve felsefe müesseselerinin birbirinden farkı olmadığı iddiasında bulunduğunu, peygamberin getirdiği din ile filozofun ortaya koyduğu felsefi bilginin birbirini tamamlar nitelikte olduğu gibi tezlerinin olduğunu söyler.¹⁶ Eğer dinle felsefenin birleştirilmesi mümkün olsaydı bununla ilgili naslarda herhangi bir uyarı yer alır, Hz. Peygamber dini onunla takviye edip mükemmelleştirirdi. Yine dini felsefeyle açıklamaları için felsefecileri teşvik eder, hatta gücü nispetinde dini felsefeyle savunmalarını onlara farz kılar. Ancak ne kendisi bunu yapmış ne de kendinden sonra gelen halifelerine bu işi yapmalarını emretmiştir. Aksine insanların o konularla ilgilenmesini hoş görmeyip yasaklamıştır. Sonraki dönemlerde dinî meselelerde

¹⁰ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/7-8; Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 236.

¹¹ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l mu'ânese*, 2/6-7.

¹² Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l mu'ânese*, 1/210.

¹³ Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, thk. Hasan es Sendubî (Mısır: el-Matbaatü'r Ruhaniyye, 1929); İsmail Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutunu Yeniden Düşünmek* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2009), 1/168.

¹⁴ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l mu'ânese*, 2/6-8.

¹⁵ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/6-7.

¹⁶ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/20-21.

ümme arasında ortaya çıkan fikir ayrılıklarında da hiç kimse felsefecilere başvurmamıştır.¹⁷ Bütün bu gerekçeler Sicistânî açısından felsefenin din içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine dair görüşlerin geçerliliğini ortadan kaldırmaktadır. Ona göre İslâm toplumunun fikir ayrılığına düştüğü dönemlerde dahi hiç kimse filozof, hekim, mantıkçı gibi felsefi alanda yetkin kimselere müracaat etmemiştir. Bu durum ise Allah'ın kendi dinini peygamberi aracılığıyla tamamladığını, dolayısıyla beşerî düşüncenin konusu olan bir şeyle açıklanmasına gerek kalmadığını göstermektedir.¹⁸

Sicistânî'nin görüşü bu yönde olsa da başka bir metninde felsefenin din gibi doğru/gerçek bir alan olduğunu, aralarındaki ilişkinin ikisinin birbirini ortadan kaldırmayacak şekilde kesin sınırları/ayrımları olan bir ilişki olduğu vurgusunda bulunur. Zira ona göre felsefe haktır; ama hiçbir konuda dine dâhil değildir. Din de haktır ama hiçbir konuda felsefeye dâhil değildir. Dini tebliğ eden "gönderilmiş" kimse iken, felsefeyi anlatan "kendisine peygamber gönderilen"dir. Zira dini getiren peygambere din öğretilmiş olup O'nun dinî metinlere hiçbir katkısı yoktur. Peygamber Allah'ın nurunun kendisiyle birlikte olduğunu onun ışığıyla yürüdüğünü söylerken, aklın nuruyla hakikate ulaşmaya çalışan filozof iyi ve kötü yargılarını araştırma yoluyla belirler. Dinin referans noktası kutsal metinler iken felsefeninki Platon ve Sokrat gibi önde gelen filozoflardır. Din ve felsefede kullanılan kavramlar da birbirinden farklıdır. Meselâ dinî alanda ayetin zâhiri, te'vilin imkanı, sünnet gibi dinî terminolojiye dair terimler kullanılırken, felsefede "heyûla, suret, tabiat, ustukus, zâtî ve arazî" gibi pekçok din mensubunun bilmediği felsefi terimler kullanılmaktadır.¹⁹ Felsefe ve dinin arasındaki farkları bu şekilde sıralayan Sicistânî felsefeye uğraşan kişinin din hakkında kendi görüşünü ileri sürmekten kaçınması, dindarlığı seçenin de felsefe hakkında tarafsız davranması gerektiğini vurgular.²⁰ Zira bu iki alanın konuları birbirinden farklıdır. Dinî metinlerde felsefi ilimler çatısı altında değerlendirilen konular yer almaz. Mesela dört unsurun madenler, canlılar ve iklimler üzerindeki tesiri, yaşlılık kuruluk, sıcaklık, soğukluğun karışım olaylarındaki işlevleri gibi bilgiler yer almaz. Yine doğa olaylarını inceleyen fizikçilerin görüşleri, bir mühendisin ilgi alanına giren nokta, çizgi, kenar gibi varlığın niceliksel yönüne dair bilgiler de yer almamaktadır.²¹

Buraya kadar ifade edilenler çerçevesinde Sicistânî'nin dini felsefi alandan daha üstte gören bir yaklaşımı olduğu görülse de düşünürün diğer metinlerinden felsefenin dinin güttüğü gaye gibi Allah'ı tanımayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Zira din peygamberin öğrettiği şekilde Allah'a yaklaşmayı hedeflemekte, felsefe ise kendi yöntemiyle Allah'ın eşsiz kudretini tanıma imkanı sağlamaktadır.²² Dolayısıyla bu iki alandan birinin diğerini ortadan kaldıracak şekilde çatışması söz konusu olmayıp her

¹⁷ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/6-8; Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 236-237.

¹⁸ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/9.

¹⁹ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/19.

²⁰ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/18.

²¹ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/18-22.

²² Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/18-19.

biri diğzerinin tahsilini teşvik etmektedir. Ancak konu ve yöntemleri itibariyle farklı olan bu alanların birbirinin yerini tutması mümkün değildir. Bu nedenle din yolunu tercih edenler mümkün olduğunca felsefe hakkında tarafsız davranmalıdır. Nitekim hiçbir din kendi müntesiplerini felsefeye çağırılmamış, felsefi bilginin Yunanlılardan öğrenilmesi gerektiğini bildirmemiştir. Bir kimse dinî konularda aklın sınırları dışında kalan hususlarda felsefeye dayanarak peygamberlerin ortaya koydukları mucizelere de itiraz etmemelidir. Zira din kendi kendine yeterli bir alan iken felsefe çalışarak elde edilen eksik bir alandır. Yine din vahiy kaynaklı olması itibariyle bilgide güven ve huzurun kaynağı iken, felsefe bir gaye için çalışan salt aklın ürünü olduğundan şüpheleri bünyesinde barındırır.²³

Görüldüğü üzere Sicistânî bilgiyi elde etme ve hakikate ulaşma açısından filozofların kullandığı aklî delili yetersiz görmektedir. Ona göre filozoflar her ne kadar aklî delil kullandıklarını iddia etseler de aklın ulaşamadığı durumların olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu nedenle vahyî bilgi salt aklî olan felsefeden üstün olup hakikate ancak vahiyle beslenen bir akılla ulaşılır.²⁴ Nitekim vahyi getiren peygamber ilâhî nura dalmak suretiyle kalbinin duyu gücünün yanılmasıyla uzaktır. Gerçek mutluluğa erenler de hakiki bilgiye ulaşarak peygamberin davetine gönülden bağlanıp onun irşadiyle hidayete erenlerdir. Yine din vahyin aydınlatmasıyla akla uygun birçok gerçeği ortaya koyduğu halde, felsefe vahye ilişkin hiçbir şey ortaya koymamıştır. Sicistânî'ye göre beşerî bir etkinlik olan felsefe bilgiye ulaşmada kendi başına yetersiz olup ilâhî yetkinliğe muhtaçtır. Allah kullarının bilge, akıllı, takva sahibi, tertemiz olmalarını ve var olanlar üzerinde araştırma yapmalarını emretmiştir. Yine O, kendisine sığınma ve bağlanmaları, azabından korkup nimetini umarak dua etmeleri için kullarını aşırıktan menetmiş ve kendisine teslimiyet göstermelerini emretmiştir.²⁵ Eğer vahyi bir kenara koyup akılla yetinilseydi herkes aklına göre hareket edeceğinden uzlaşma sağlanamazdı. Bu nedenle vahyin gereksizliğine dair yaklaşım tutarsızdır.²⁶ Felsefe yolunu tutanlar din hakkında aklının ermediği hususlarda felsefeye dayanarak itiraz etmemeli, Allah'ın kudretiyle meydana gelen bu muazzam eserleri görmezlikten gelmemelidir.²⁷ Sicistânî'nin felsefeye karşı bu tutumundan felsefeyi ve akli dinin emrine teslim etmek gibi bir ima anlaşılrsa da gerçekte durum böyle değildir. Sadece kabule dayanan ve aklın yargıda bulunacak yetkinlikte olmadığı dinî alanda, aklın sınırlarını belirlemede ve akla uygun olan dini nasları tefekkür etme görevini akla havale etmektedir.²⁸

Kendisine vahyin ulaştığı İslâm toplumuyla felsefi bilgiyle temayüz etmiş Yunan toplumunun birbiriyle mukayese edilmemesi gerektiğine de dikkat çeken Sicistânî Yunan toplumuna Allah tarafından bir peygamber gönderilmediğinden onların kendi toplumunun faydasını gözeterek hayatı düzene sokmak üzere bilge

²³ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/18-22.

²⁴ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/8-9.

²⁵ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/22-23.

²⁶ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/9.

²⁷ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/22-23.

²⁸ Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", 1/175.

insanlara başvurduğunu belirtir. O toplumda devlet adamları bilge insanlara değer verip onların ortaya koyduğu kanunları uygular, zamanın değişmesiyle bu kanunların hükmü geçersiz olduğunda toplumun mevcut durumuna göre yeni kanun koyarlardı. Örneğin İskender, kendi döneminde “onun dini şu şekildeydi” gibi bir deyişe rastlanmadığı gibi bir peygamberden bahsettiği ya da kendisini peygamber olarak tanıtan birinden bahsettiği de görülmemiştir. O zamanlarda peygamberlik olsaydı ve bir peygamberin sözlerinden bahsedilseydi sonraki dönemlerde tarih kitapları elbette bunu kaydedirdi.²⁹ Dolayısıyla peygamber gönderilmeyen toplumların bilge insanlar önderliğinde kendi kurallarını belirlemesi uygun olmakla birlikte kendisine peygamber gönderilen ve kuralları belirlenmiş bir dinin müntesipleri kendi toplumları için böyle bir uygulamayı örnek almamalıdır.

Tevhîdî'nin kendisine yönelttiği bir soruyu cevaplandırırken Sicistânî hikmetin neticesinin dindarlık olduğu, dinin de ancak hikmetin tamamlayıcısı olduğunu ifade etmiş olması gerçek felsefenin dindarlıkla neticlendiği gibi bir sonucu ortaya koyar. Yine felsefenin nefsin sûreti, dinin de sîreti şeklinde tanımlaması da din ve felsefenin birbirini destekleyip tamamladığı şeklinde yorumlanabilir.³⁰ Hatta felsefe dindarlığı gerektirmekte, din de hakikati arayıp bulma noktasında insan çabasının bir ürünü olan felsefe ve hikmeti tamamlamaktadır. Sicistânî bu ifadelerle kendisinin din ve felsefe münasebeti bakımından yukarıda geçen görüşlerini nakzettiği zannını uyandırmaktadır. Bu da bu konuda ileri sürülen iki farklı görüşün telifinin bir sorun olduğu görüntüsü vermektedir. Ancak Sicistânî'ye göre felsefenin hakikata uygun bir amaçla araştırma/yorumlama ameliyesi Allah'ı tanıma başta olmak üzere dinin amaçlarıyla uyumluluk arz etmektedir. Bunun yanında din kaynak itibarıyla ilâhî, felsefe beşerî şeklinde kabul edilse de muhatabiyet açısından düşünüldüğünde aslında ikisi de insânî olgulardır. Dolayısıyla Sicistânî'nin bu ifadelerinde hem felsefeyi insan nefsinin düşünsel (suret) yönünü, dinin de daha çok insan nefsinin yaşamsal yönünü, diğer bir deyişle felsefeyi de kuşatan hikmet yönünü hedeflediği şeklinde anlamak mümkündür. Onun bir sûfiden ödünçle kullanmış olduğu “yaşmaklar çoktur, fakat evlenecek kız bir tanedir” sözünü de buna göre, her ne kadar din felsefeye nispetle göreceli bir üstünlük sağlıyor görünmese de din ve felsefenin tek başına hakikati temsil etmediği veya din ve felsefenin tek bir hakikate yönelen farklı yollar olduğu şeklinde anlamak mümkündür. Buna göre din ve felsefe birbirine ters düşmemekte ve hatta hakikati temsil etmek bakımından katkıları nicelik ve nitelik itibarıyla farklı olsa da birbirini tamamlamaktadır.³¹

2. İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkisi

Hakikate ulaşmayı felsefesinin ana gayesi olarak gören Ortaçağın meşhur Aristo şârihi İbn Rüşd'e göre insanı insan yapan en temel vasıf onun aklıdır ve insan

²⁹ Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*, 2/22-23.

³⁰ Tevhîdî, *el-Mukâbasât*, 200.

³¹ Taş, “Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti”, 1/173.

aklî fiilleriyle insandır ve bu yönüyle varlık sahasındaki her şeyden daha değerlidir.³² Dolayısıyla insanın varlık gayesi aslında aklın iki işlevi olan nazarî/teorik ve amelî/pratik yetkinliğe ulaşmaktır. Bu ise gerçek/doğru bilgi (el-ilmü'l-hakk) ve iyi/doğru eyleme (el-amelü'l-hakk) ulaşmakla mümkündür.

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisine dair görüşlerini özellikle *Faslu'l-makâl fî ma beyne'l-hikmeti ve's-şeriatî mine'l-ittisal* başta olmak üzere *Tehâfüt et-tehâfütü'l-felâsife* ve *el-Keşf an menâhici'l-edille* eserlerinden çıkarmamız mümkündür. Zira İbn Rüşd *Faslu'l-makâl*'in daha başında amacının şeriata göre felsefenin yasaklanmış mı, mübah mı yoksa emir mi olduğunu; emredilmişse mendûb ya da vâcip mi olduğunu araştırmak olduğunu ifade eder.³³ Dolayısıyla İbn Rüşd ilk olarak vahiy kaynaklı dinin insan aklının ürünü olan felsefeye bakışını sormakla problemi ortaya koymaktadır. Bu durumda din ile felsefenin gayelerini belirlemek gerekmektedir. İbn Rüşd'e göre felsefenin işi varlıkları ele alıp tefekkür ederek Yaratıcıya (Sâni') ulaşmak olup bu cihetle din ile gaye birliği içinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim din de Yaratıcının ortaya koyduğu sanatın mükemmelliğini görmek için varlıkları incelemeyi teşvik etmektedir.³⁴ Bu durumda din, bilgiye ulaşmada bir metot olarak gerekli gördüğü aklî kıyasa dayanan felsefeyi yasaklamak bir yana, onu teşvik etmekte hatta zorunlu görmektedir. Çünkü varlık hakkındaki bilginin tamlığı ve mükemmelliği nispetinde varlıkları sanatla yaratan Yaratıcı hakkındaki bilgi tam ve mükemmel olur. Nitekim din, varlıkları akılla değerlendirip varlıkların bilgisini bu yolla araştırmayı tavsiye etmektedir. Bu açıdan felsefenin ilgilendiği konular hakkında bilgi sahibi olmak din açısından arzu edilen, hatta zorunlu bir durumdur. Zira dinin felsefeyi teşvik ettiği pek çok ayette açıkça görülmektedir. Meselâ "Ey basiret sahipleri, ibret alın"³⁵ ayetindeki "i'tibar" bilinenden bilinmeyen çıkarılması yani bir tür kıyas olup yöntem olarak aklî ve şer'î kıyasın birarada kullanılmasının gerekli/vâcip olduğunu göstermektedir. Yine "Onlar göklerdeki ve yerdeki sınırsız hükümler ve nizama, Allah'ın yarattığı her şeye bakmazlar mı?"³⁶ "Bakmazlar mı deveye nasıl yaratılmıştır? Gök nasıl yükseltilmiştir?"³⁷ "Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler"³⁸ gibi ayetler var olanlara ibret nazarıyla bakıp akıl vasıtasıyla değerlendirmeyi teşvik eder. Dolayısıyla dinin varlıklara akıl aracılığıyla bakıp değerlendirmeyi zorunlu kıldığı ve böyle bir değerlendirmenin bir kıyas olduğu bilindiğinde var olanlara kıyas yoluyla bakmamızın vâcip olduğu anlaşılmaktadır.³⁹ Fakih bir kimse "hükümleri derinliğine anlamak"tan (tefakkuh) fikhî kıyası ve bu hükümlerden hangisinin kıyâsî olduğunu bilmesi gerektiği hükmünü çıkarıyorsa, varlığın hakikatini anlamaya çalışan ârif bir

³² Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1980), 2/560-561.

³³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yay, 1992), 63.

³⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 63.

³⁵ Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Haşr, 59/2.

³⁶ el-A'raf, 7/185.

³⁷ el-Ğaşiye, 88/17.

³⁸ Âl-i İmran, 3/191.

³⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 64-66.

kimse de var olanları düşünme emrinden aklî kıyası ve türlerini bilmesi gerektiği sonucunu çıkarmalıdır.⁴⁰ Dinin zorunlu kıldığı böyle bir bakış tarzı bilinenden bilinmeyeni çıkarmaktan ibaret olan burhânî kıyastır.

İbn Rüşd aklî kıyasın asr-ı saadette bulunmadığından dolayı bid'at olduğu iddiasında bulunanlara iddialarının geçersizliğini ispat için fikhî kıyası örnek gösterir. Zira fikhî kıyas, türleriyle birlikte asr-ı saadetten sonra ortaya çıktığı halde bid'at görülmediği gibi aklî kıyası bid'at görmek bir yana aklî kıyas ve türlerinin gerekliliği üzerine düşünmek gerekir. Bunun için de önceki nesillerin konu üzerinde yaptığı çalışmaları inceleyip onlardan faydalanmamız vâciptir. Onların ilminden faydalanmak için aynı dinden olmamıza da gerek yoktur. Bu konuda din ve inanç sınırlandırmasına gitmeyen filozof, bunun tıpkı kurban keserken kullanılan aletin kurbanın geçerli olması için aynı dine mensup bir kimse tarafından yapılmış olup olmamasının önemi olmadığıyla açıklar.⁴¹ Zira tek kişinin bir sanatı ortaya koyması mümkün olmadığı gibi sanatların sanatı olarak nitelenen felsefe az sayıda insanın üstesinden gelmesi mümkün olmayan bir alandır. Bundan dolayı aklî kıyas ve dolayısıyla felsefe hakkında İslâm milletinden önce gelenlerin hangi dinden olduğuna bakmaksızın bilgi ve birikimlerinden istifade ederek geliştirdikleri yöntemlerden faydalanmak gerekir.⁴²

Din ve felsefenin gaye birliği içinde olduğunu böylece delillendirdikten sonra İbn Rüşd bu ortak gayeyi gerçekleştirmede yöntem farklılığı olduğuna değinir. Ona göre din, Allah'a davet yollarının hepsini içine alarak her seviyeden insanı dikkate almakta, mesajlarını daha ziyade çoğunluğun kavrayabileceği bir üslupla ortaya koymaktadır. Nitekim "*Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütlerle çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış (mücadele et!) ...*"⁴³ ayeti bunun en güzel delilidir. Dolayısıyla dinin maksadı doğru bilgiyi/eylemi herkese öğretmek olup bu açıdan din tasdik yöntemlerinin hepsini içermelidir.⁴⁴ Hedef kitlesi bütün insanlar olan din farklı yöntemleri kullanırken felsefe kullandığı burhan yöntemiyle az sayıda insana ulaşmaktadır. Nitekim insanların bir kısmı burhanî metotla, bir kısmı cedelle bir kısmı da hatabî sözlerle tasdik eder.⁴⁵ Dolayısıyla herkes kendinde bulunan kabiliyetine göre tasdik şekillerinden biriyle kabul eder. Bu açıdan felsefe sadece ilmî ve fikrî yetkinliğe ulaşan kimselere yöneliktir. Diğer bir fark da dinin ele aldığı konuların felsefeye göre daha kapsamlı olmasıdır. Zira metafizik, psikoloji ve eskatolojiye dair meseleler gibi dinin ele aldığı konulara salt aklî esas alan felsefenin bütün yönleriyle değinmesi mümkün değildir.⁴⁶

40 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 67.

41 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 67-69.

42 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 68-71.

43 en-Nahl, 16/125.

44 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 101.

45 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 74.

46 İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 270-271; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 206.

İbn Rüşd felsefe ve dinin birbirine zıt olduğu şeklindeki görüşün dinin aslından olmayan uydurulmuş bid'at olduğunu veya felsefe hakkındaki yanlış bir görüşten kaynaklandığını belirtir. Aslında o, dinin felsefeye, felsefenin dine karşı konumunu ortaya koymakla dinin felsefeye muhalif olmadığını delillendirir. Ona göre din hak (doğru/gerçek) bir alan olup hakkı bilmeye davet eden düşünceyi teşvik eder. Nitekim biz Müslümanlar burhânî bilginin dinin getirdiklerine ters düşecek sonuçlara götürmeyeceğini biliriz. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez.⁴⁷ Bu açıdan burhan kitaplarının herkese değil sadece ehil olmayanlara yasaklamak gerekir. Nitekim ona göre burhan kitaplarını okuyanlar genellikle fitraten üstün olanlardır. Ancak düzensiz okumak/usûl bilmeme ve bir öğretici vasıtasıyla bilgiyi almama, erdemsiz davranışlar ve arzularının esiri olma gibi nedenlerden dolayı felsefe okuyup yolunu şaşırması kimseler olabilir. Böyle şaşkın bir kişiyi görüp burhânî bilgiye ehil olanları ve onların kitaplarını engellemek dinin tavsiye ettiği bir şeyi yasaklamak olur.⁴⁸ Zira burhan kitaplarını okuyanlara ilişen zarar o kişilerin donanımsız ve yetersiz oluşundan kaynaklanır. Bunun için Hz. Peygamber: "Kardeşinin ishal olması üzerine ona bal içmesini emredip balın ishali daha da fazlalaştırmasından dolayı kendisine şikayet eden kimseye "Allah doğru söyler, kardeşinin karnı yalan söyler"⁴⁹ şeklinde cevap vermiştir.⁵⁰

İbn Rüşd'e göre filozofların ve eserlerinin gayesi dinin teşvik ettiği maksadın bizzat kendisidir. Bu nedenle dinin teşvik ettiği amaca uygun olan eski dönemlere ait kitapları incelemek zorunludur.⁵¹ Dinin ilkeleri filozoflara ulaştığında onlardaki değişimi İbn Rüşd şu şekilde örneklendirir. "İskenderiye'de öğretim yapan bilgiler İslâm'ın mesajı kendilerine geldiğinde Müslüman olmuşlardır. Yine Rum beldesindeki bilge kimseler de Hz. İsa'nın dininin mesajı ulaştığında Hıristiyan olmuşlardır. Hz. Süleyman'ın dinine mensup İsrailoğullarının kitaplarından anlaşılacaktır ki İsrailoğulları'ndan pek çok bilge kişi vardır. Nitekim bilgelik peygamberlerde bulunan bir özelliktir. İşte bundan dolayı her peygamberin bilge olduğu ancak her bilginin peygamber olmadığı söylenilegelmiştir. Zira o bilgiler peygamberlerin varisleri olduğu söylenen kimselerdir.⁵² Burhan kitaplarını inceleyip değerlendirmeyi haiz birini bundan alıkoyan kimse dinin Allah'ı bilmeye çağırdığı nazar (düşünme) yolundan insanları alıkoymuş olur ve bu yolu yasakladığından dolayı cehalet/bilgisizlik içinde kalarak Allah'tan uzaklaşır. Bir kimse felsefe yolunda ilerleyip sapıtımsa ya da düşkün bir kimse aynı sebeple düşmüşse ehil olanları bundan engellemek gerekmez. Zira halkın avam kısmından birinin felsefeye ilgilenmesi nedeniyle sapıtığının zannedilmesinden dolayı felsefeye dair kitaplara

47 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 75.

48 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 98.

49 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Tıb" 4.

50 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 73.

51 İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 72.

52 Bayram Ali Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", *Diyanet İlmi Dergi*, 48/3 (2012), 136.

bakmayı yasaklamak su içerken suyun boğazında kalıp ölmesi nedeniyle bir topluluğun tatlı ve soğuk suyu içmekten insanları alıkoymasına benzer.⁵³

İbn Rüşd felsefe-din ilişkisine dair yaklaşımını *Faslu'l-makâl*'in sonunda şöyle özetler:

Hikmet şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir. Ona mensup olanlardan gelen eziyet eziyetlerin en şiddetlisidir. Ayrıca ikisi yapısı itibariyle kardeş, cevherleri ve özünü de iki dost oldukları halde; aralarında düşmanlık, kavga ve nefret olması bizi ziyadesiyle üzer. Kendilerini ona nispet eden cahil dostların pekçoğundan eziyet gelmiştir. Bunlar orada var olan firkalardır. Allah hepsinin halini düzeltsin, sevgisinde muvaffak kılsın, kalplerini takva üzere toplansın, rahmeti ile aralarındaki kin ve nefreti kaldırsın.⁵⁴

İbn Rüşd din-felsefe ilişkisine dair değerlendirmesinde felsefenin dini doğru anlayıp kavradığı sürece aralarında bir çatışmanın yaşanmayacağını, çatışmanın ancak insan aklının yetersizliğinden ortaya çıkacağını düşünür. Ona göre felsefe dinde yer alan her konuyu araştırma sahasına alır. Eğer felsefe dini iyi kavarsa, felsefeyle dinin anlayışları arasında fark kalmaz ve bilgi bakımından daha yetkin bir dereceye ulaşmış olur. Aksi durumda aklın bu konudaki eksikliği bilinmiş olur ve onu sadece din kavrar.⁵⁵ Görünen o ki felsefe ile din arasında uzlaşmazlık olduğu düşüncesi dinin ve felsefenin özünden kaynaklanmayıp insanların din ve felsefenin mahiyeti konusundaki bilgi eksikliğinden kaynaklanır.⁵⁶

Din ile felsefenin birlikteliğinin gerekliliğine inanan İbn Rüşd açık bir şekilde bu iki alanın birbirine zıt olamayacağını ifade etmekle birlikte burhan yoluyla ulaşılan bilginin din karşısındaki muhtemel durumlarını değerlendirir. Ulaşılan bilgi din tarafından ya tarif edilmiş ya da hakkında bir şey söylenmemiştir. Eğer dinin hakkında konuşmadığı bir şey ise çelişki bulunmayacaktır. Bu durum fakihin şer'î kıyas yoluyla çıkardığı hükümler gibidir. Eğer din onun hakkında bir şey demişe, konuşulan şeyin zâhiri o konuda burhanın gösterdiğine uygun veya zıt olacaktır. Aslında İbn Rüşd felsefe ile din arasında esas itibariyle bir çelişki olamayacağını ancak bazen aralarında çelişki var gibi görünen durumların olabileceğini, böyle bir durumda da burhan ehlinin te'vile gitmesinin zorunlu olduğunu ifade eder. Dolayısıyla felsefeyle dinin aykırı gibi görüldüğü durumlarda te'vil başvurulmalıdır. Te'vil "sözün hakikî delaletinden çıkarılarak ve Arapça'nın kurallarına dikkat ederek mecâzî delaletine götürülmesidir."⁵⁷ Böylelikle felsefe ve din arasındaki zıtlığı te'vil ile çözmeye çalışan İbn Rüşd, dinin yaklaşımına göre insanları üç gruba ayırır. Bunlardan pek çoğunu oluşturan birinci grup, te'vil ehli olmayıp hitabete dayalı delil ehli olanlardır. İkincisi, ya tabiatları ya da hem tabiatları hem âdetleri itibariyle cedel ehli olanlardır. Üçüncü grup ise kesin (yakînî) te'vil ehli olanlardır. Bunlar tabiatları

⁵³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 72-73.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 115-116.

⁵⁵ Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", 139.

⁵⁶ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 89.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 75-76.

itibariyle ve hikmet sanatı bakımından burhan ehli olanlardır. Bu te'villerden özellikle burhanî te'viller, ehli olmayanlara açıklanacak olursa bu durum onu açıklayanları da kendine açıklananları da küfre götürür. Te'vilini herkesin bilmesi mümkün olmayan konular hakkında bu müteşâbihtir ve "onun te'vilini Allah'tan başka kimse bilemez"⁵⁸ ayetinde durup yorum yapmamak gerekir. Bu te'vil türü halka açıklanmamalıdır. Zira bu te'villeri ehli olmayanlara açıklayanlar halkı küfre davet eden durumunda olduklarından kendileri kâfirdir. Çünkü kendiliğinden zâhir/açık olmayan şekilde te'vil yolunu tercih edip tahrif eden veya onda olmayan bu te'vili halka açıklayanlar ondaki hikmeti yok etmiş olur. Dolayısıyla Kur'ân'ın insan mutluluğunu sağlamak üzere odaklanmış olan işlevini de ortadan kaldırmış olur.⁵⁹

İbn Rüşd, ortaya attığı te'vil yönteminin esasını şu şekilde belirler.

Biz kesinlikle biliyoruz ki, burhanın gösterip de şeriatın zâhirinin ona aykırı düştüğü her sonuçta, Arapçanın te'vil kuralları uyarınca şeriatın zâhiri te'vil kabul eder. Bu önermeden hiçbir Müslüman ve mü'min kuşku duymaz ve şüphelenmez. Bu anlamı inceleyen, ma'kûl (aklî olan) ile menkûl (naklî olan) birleştirmede bu maksadı güden kişi için bunun kesinliği daha da büyüktür. Hatta biz deriz ki, şeriat tarafından söylenmiş olup da zâhiri, burhanın gösterdiği şeye aykırı olan hiçbir söz yoktur ki, şeriat iyice değerlendirildiği ve diğer bölümleri araştırıldığı zaman, şeriatın lafızları arasında, zâhiriyle o te'vili destekleyecek veya onun lehinde yaklaşık şahadette bulunacak bir şey bulunmasın. Bu manada şeriatın lafızlarının bütünüyle zâhirine hamledilmemesi ve te'vil yoluyla şeriatın zâhirinden tamamen dışarı çıkılmaması gerektiği konusunda Müslümanlar icmâ etmişler fakat nasslardan hangisinin te'vil edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Eşarîler istivâ ayetini ve nüzul hadisini te'vil ederlerken, Hanbeliler bunları zâhirine hamlederler. Şeriatla zâhir ve batının mevcut olmasının sebebi tasdik konusunda insanların fitratının farklı düşüncelerinin ayrı olmasıdır. Şeriatla birbiriyle çelişir gibi görünen zâhirî anlamların mevcut olmasının sebebi ise, ilimde yetki sahibi olanların zâhir ve bâtın arasında birleştirici bir te'vil yapmaları hususunda uyarılmalarıdır.⁶⁰

Anlaşılan o ki, te'vil konusu İbn Rüşd'de din-felsefe ilişkisi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Onun nazarında te'vil hem bireysel yetkinliğin ölçütü hem tasdik bakımından insanların dereceleri ve bunlara göre hakikatin farklı algıları hem de toplumsal uyum projesi olarak görülebilir. Onun düşüncesinde öz itibarıyla felsefe ve din arasında çelişen bir durumun olmadığı vurgulansa ve dolayısıyla te'vile gerek olmadığı ileri sürülse de, en azından burhan ehli için din-felsefe münasebeti itibarıyla sıradan insanlardan farklı olarak kendisini tatmin etmesi gereken durumların bulunduğunu fark edilmelidir. Bu nedenle İbn Rüşd her ne kadar esasta felsefe ve dini

⁵⁸ Âl-i İmran, 3/7.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 114.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, 77-78.

birbirinden ayırmayı amaçlasa da din ve felsefe arasında uyumsuzluk gibi görülen hususlarda bu iki alanı uzlaştırma yoluna gitmiştir.⁶¹

İbn Rüşd din ile felsefenin uzlaştırılması konusunda te'vilde ehil olanlara büyük görevler düştüğünü söyler. "Ehli olmayan birine hikmet hakkında açık şekilde bilgi vermek ya felsefenin ya da dinin iptalini gerektirir.(...) Doğru olan halka felsefeyi açık bir şekilde anlatmamaktır. Fakat bu durum bir kez açıklanmış olduğuna göre bundan sonra yapılması gereken halktan dini felsefeye muhalif gören topluluğun "din felsefeye muhalif değildir" diye bilmesidir. Bu da iki gruptan her birinin "biz bu ikisinin yani din ile felsefenin künhüne vâkıf değiliz" diyebilmesi gerekir. Bununla birlikte felsefeye muhalif olduğuna inanılan dindeki yaklaşım ya dinin aslından olmayıp uydurulmuş bid'at bir görüştür ya da felsefe hakkındaki yanlış bir görüştür. Yani Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi ve daha başka meselelerde olduğu gibi felsefe hakkında yapılan yanlış bir yorumlamadan ibarettir. İbn Rüşd'e göre dinin esasları ve ilkeleri, te'vili yapılmış dinden daha çok felsefeye uygundur.⁶²

Sonuç itibariyle İbn Rüşd'ün din felsefe uzlaştırılmasında ortaya koyduğu yöntem düşünce tarihinde konuyla ilgili ileri sürülen önemli yaklaşımlardan biridir. O, dinî nassların ve felsefenin verilerinin aynı neticelere ulaştırdığı kanaatini taşımakta olup metafizikten psikolojiye, fizikten epistemolojiye kadar felsefenin pek çok alanının aynı yöntemle nasıl ele alınabileceğini ortaya koyması açısından önemlidir.

Sonuç

Varlık, bilgi ve değer gibi varoluşa dair en temel ve kuşatıcı konu ve problemleri ele alan din ve felsefenin birbirine karşı durumlarını Sicistânî ve İbn Rüşd üzerinden değerlendirmeye çalıştık. Buna göre en temelde Kur'ân-ı Kerim'de düşünme ve akletmek gibi kavramları Sicistânî Kur'ân'ın akli kullanmayı teşvik ettiği şeklinde yorumlarken, İbn Rüşd felsefe yapmak manasında kabul etmekte, dolayısıyla dinin felsefeyi teşvik ettiği hatta emrettiği sonucunu çıkarmaktadır. Bu perspektiften hareketle İbn Rüşd doğru din anlayışıyla gerçek felsefenin son tahlilde aynı hakikati farklı şekilde ifade ettikleri için din ile felsefenin birbirleriyle çatışmasının mümkün olmadığını söyler. Nitekim hakikate ulaşma konusunda dinin insanlara gerçek bilgiyi ve doğru davranışı öğretmek gibi iki önemli fonksiyonu; felsefenin de varolanları Allah'ın varlığına, hikmet ve kudretine delil olması yönüyle incelemek ve yorumlamak gibi görevleri olduğundan felsefeyle din gaye birliği içerisindedir. Bu yönüyle İbn Rüşd felsefi sisteminde din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalıştığını, gerçeğin bilgisinin din sahasının yanında felsefe sahasında da aranıp ulaşılabileceğini göstermiştir. Bununla birlikte Sicistânî "felsefe hakır ama hiçbir konuda dine dâhil değildir, din de hakır ama hiçbir konuda felsefeye dâhil değildir" şeklindeki ifadeyle kesin bir şekilde din

⁶¹ Taş, "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşüncesinde Felsefe-Din Münasebeti", 1/181.
⁶² İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, 269-271; Bayram Ali Çetinkaya, "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutunu Yeniden Düşünmek* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2009), 1/149.

ile felsefeyi birbirinden nakzetsmeyecek şekilde farklı etkinlikler olarak görür; dinin felsefeyi felsefenin de dini teşvik etmediğini iddia eder. Bunun yanında dinî alan içerisinde peygambere gelen şeriatı doğrudan, tartışmasız bir şekilde kabul etmek, peygamberi de mucizeleriyle birlikte kabul etmek gerektiği konusunda hassasiyetini vurgulayarak nassın tartışılmaz bağlayıcılığına gönderme yapmıştır.

İbn Rüşd'ün özellikle değindiği diğer bir husus din ile felsefenin hitap ettikleri kesimlerin birbirinden farklı oluşudur. Nitekim din, insanların bilgi düzeylerine göre hakikati toplumun tamamına anlatmayı hedeflemekte, felsefe ise burhan ehli diye ifade edilen az sayıda insana hitap etmektedir. İbn Rüşd naslarla felsefî bilgi arasında görünürde çelişkilerin olmasının nedenini dinî nasların bütün insanlara hitap etmesine bağlamaktadır. Bu çelişkinin ortadan kaldırılmasının yolu da nassın te'vil edilmesidir. Din ile felsefenin konu ve gayelerinin aynı olduğunu vurgulayan İbn Rüşd'e karşın Sicistânî bu iki alanın gayelerinin birbirini destekler olduğunu söylemekle yetinmektedir. Zira ona göre din ile felsefenin konu ve kaynakları birbirinden farklıdır. Nitekim dinin vahiy kaynaklı oluşu itibariyle dine dair alanın temel özelliklerini Allah tarafından gönderilen mesajla sınırlarının belirlendiği, gayesinin toplum yararını gözetmek, bireyleri iyi ve doğru eyleme yöneltme, gönderilen ayetlerin tartışma sahasının dışında tutulması gereken bir alan olması gerektiği şeklinde belirlemektedir. Yine peygamberin filozoftan üstün olduğunu filozofun da peygambere tabi olması gerektiğini ifade etmektedir. Sicistânî dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışanların aksine din ile felsefenin birbirine müdahale etmemesi gereken iki ayrı alan olarak görülmesi gerektiğini ve dinin felsefeden ve felsefî bilgiden üstün konumda olduğunu vurgular. Netice itibariyle gerek Sicistânî ve gerekse İbn Rüşd'ün aktardığımız bilgilerinden hareketle din ile felsefe arasında uzlaşmazlık gibi görünen hususların dinin ve felsefenin özünden değil de, insanların din ve felsefenin mahiyeti konusundaki bilgi eksikliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Arberry, Arthur John. *Revelation and Reason in Islam*. London: Routledge, 3. Basım, 1971.
- Aydın, Hasan. "Sicistânî ve Harirî'nin Eleştirileri Işığında İhvân-ı Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi", *Kelam Araştırmaları* 7/1 (2009), 57-74.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı". *Diyanet İlmî Dergi*, 48/3 (2012), 119-140.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İbn Rüşd'ün Projesi: Felsefe-Din Uzlaşımı". *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutunu Yeniden Düşünmek*. 1/129-150. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2009.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan. *Kitâbü'l-Mille*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 2. Basım, 1991.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Keşfan menâhici'l-edille*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Faslu'l-makâl: Felsefe-Din İlişkisi*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü't-tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1980.
- Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi". *İbn Rüşd, Faslu'l-makâl*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Kaya, Mahmut. "Sicistânî, Ebû Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Kindî, Yakub b. İshak. *Felsefî Risaleler*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Kramer, Joel L. *Philosophy in the renaissance of Islam: Abu Suleyman Al-Sijistani and His Circle*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Şekeroğlu, Sami. *Ebû Süleyman el-Mantikî es-Sicistânî ve İslâm Felsefesindeki Yeri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Taş, İsmail. "Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Rüşd'ün Düşünesinde Felsefe-Din Münasebeti", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutunu Yeniden Düşünmek*. 1/163-190. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2009.
- Taş, İsmail. *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*. İstanbul: Kömen Yayınları, 2006.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Tevhîdî, Ebu Hayyan. *el-İmta' ve'l Mua'nese*. thk. Ahmed Emin – Ahmed ez-Zeyn. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1953.
- Tevhîdî, Ebu Hayyan. *el-Mukâbasât*. thk. Hasan es Sendubî. Mısır: el-Matbaatü'r Ruhâniyye, 1929.
- Türker Küyel, Mübahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: AÜDTCF Yayınları, 1956).



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8: 366-378

Geliş Tarihi: 14.08.2020

Kabul Tarihi: 09.09.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.780866>

Suudi Arabistan Romanlarında Anlatım Tekniği Olarak Diyalog ve İç Monolog*

Davut Orhan**

Öz

Kişinin duygu ve düşüncelerini kendine özgü bir dil kullanarak, estetik kurallar çerçevesinde, yazılı veya sözlü olarak dile getirmesi olan edebiyatta en önemli rolü anlatım teknikleri üstlenmektedir. Edebiyatçı, aktarmak istediği duygu, düşünce, hayal ve gözlemlerini etkin kılmak için anlatım tekniklerini titizlikle seçer. Özellikle bireyi ve toplumu merkezine alan romanda anlatılacak şeyden çok anlatım biçimi daha fazla ön plana çıkmakta, anlatım tekniklerine daha fazla önem verildiği görülmektedir. Roman aracılığıyla aktarılmak istenilen mesaj hem diğer edebi türlerdeki çeşitli anlatım teknikleri, hem de romanın kendine özgü anlatım teknikleri vasıtasıyla sunularak hedefe ulaşılmaya çalışılır. Romanda kullanılan çeşitli teknikler, yazara bireyin iç dünyasının derinliklerine inme imkânı sunduğu gibi toplumun aksayan yönlerini başarılı bir şekilde yansıtabilmesinin de önünü açar. Binâenaleyh misyonunu büyük ölçüde gerçekleştiren romanın elde ettiği bu başarısındaki en büyük payın anlatım tekniklerine ait olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu çalışma, Suûd romanları bağlamında edebiyatta kullanılan anlatım tekniklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Giriş bölümünde roman sanatında kullanılan anlatım tekniklerinin rolü ve kullanılan başlıca anlatım teknikleri özet halinde sunulmuştur. Ayrıca Suudi Arabistan romanlarında yer alan anlatım teknikleri ana hatlarıyla irdelenmiştir. Çalışmanın diğer bölümlerinde ise söz konusu anlatım tekniklerinden diyalog ve iç monolog teknikleri detaylı bir şekilde ele alınmış, adı geçen tekniklerin tanımı yapılarak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Ardından konuya ışık tutması amacıyla bu tekniklerin kullanıldığı romanlardan örneklere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Romanı, Anlatım Teknikleri, Diyalog, İç Monolog, Suudi Arabistan.

As a Narrative Technique in the Saudi Arabia Novels Dialogue and Internal Monolog

Abstract

Expression techniques play the most important role in literature, which is the expression of one's feelings and thoughts using a unique language, within the framework of aesthetic rules, in written or oral form. Especially in the novel, which

* Bu makale Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı'nda hazırlanmış olan "Yirminci Yüzyılda Suudi Arabistan'da Romancılık" başlıklı doktora tezinden (2019) üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, arapedebiyati@hotmail.com

ORCID ID 0000-0002-9826-6207

focuses on the individual and society, the narrative style is more prominent than what will be told, and it is seen that the narrative techniques are given more importance. The message that is intended to be conveyed through the novel is tried to be achieved by presenting the message through various expression techniques in other literary genres, as well as through the narration techniques unique to the novel. The various techniques used in the novel offer the author the opportunity to delve deeper into the inner world of the individual, as well as successfully reflect the failing aspects of society. This study aims to reveal the narrative techniques used in the context of Saudi novels and how these techniques contribute to the author's purpose. In the introduction part, the role of the narrative techniques used in the art of novel and the main narrative techniques used are presented in summary. In addition, the narrative techniques used in Saudi Arabian novels were examined with their main lines. In the other parts of the study, dialogue and inner monologue techniques, which are among the mentioned narrative techniques, are discussed in detail, the aforementioned techniques are described and examined in detail. Then, in order to shed light on the subject, examples of novels in which these techniques are used are included.

Keywords: Arab Novel, Expression Techniques, Dialogue, Internal Monolog, Saudi Arabia.

Giriş

Anlatı esasına dayalı edebi metinlerin en önemli araçlarından biri olan anlatım tekniği, yazarın duygu, düşünce, hayal, bilgi vb. hususları, kısaca anlatmak istediklerini okura en etkin şekilde ilettiği araçlardan biridir ve en az anlatılanlar kadar önemlidir. Kaleme alınan eserin iletisi, amacı, felsefesi ancak eserin konu, tema ve amacına uygun olan anlatım teknikleri kullanıldığında okura ulaşabilir. Bu sebeple yazar eserini kurgularken bu hususa özen gösterir. Hollandalı akademisyen-yazar Johannes Fabian'ın; *"Bilgiyi sunmanın yöntemleri, kanalları ve araçları da en az bilginin muhtevası kadar önemlidir."* şeklindeki sözü de anlatım tekniklerinin önemine ışık tutması bakımından önemlidir.¹ Günümüz roman anlayışında ne anlatıldığından ziyade nasıl anlatıldığıнын ön plana çıkması ise kendine özgü özellikleri olan romanda anlatım tekniklerinin diğer edebi türlerden daha fazla önemsendiğini göstermektedir.² Zira birey ve toplum gerçeklerini yansıtmayı hedefleyen türden olan roman yazarı, sahip olduğu avantajları kullanarak yatkın ve etkin edebi tür olduğunu ispatlamaya çalışır. Anlatım tekniklerinin okurun dikkatini çekmenin en güzel ve en etkili yolu olduğunun farkında olan roman yazarı, sunulan imkânlardan azami derecede yararlanarak, hem var olan anlatım tekniklerini özenle kullanır hem de kendine özgü yeni anlatım tekniklerini bulmaya çalışır. Bireyin iç dünyasını yansıtmının yanı sıra toplum psikolojisini ve sosyolojik olguları en görünür şekilde ortaya koymak amacıyla yola çıkan roman, takip ettiği metot sayesinde misyonunu en başarılı şekilde yerine getirir.³

¹ Johannes Fabian, *Time and the Other-How Anthropology Makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983), 116.

² Mustafa Karabulut, "Yusuf Atılğan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri", *Turkish Studies* 7/1 (2012), 1376-1377.

³ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2011), 185-188.

Roman sanatında estetik dokuyu meydana getiren, anlatıma dinamizm ve derinlik kazandıran başlıca anlatım teknikleri şunlardır: Diyalog, iç diyalog, iç monolog (interior monologue), otobiyografi, bilinç akışı (stream of consciousness), tasvir (betimleme), anlatma, gösterme (sahneleme), montaj, geriye dönüş (flashback), iç çözümleme (interior analysis), özetleme, açıklama-yorumlama, portre, leitmotif (main theme, central motif), üstkurmaca (metafiction), fotoğraf (kamera), mektup ve günlük. Klasik anlatı türleri yapı ve içerik bakımından komplike değildir. Ancak modern ve postmodern anlatı türlerinin, önceki anlatım tekniklerine ilaveten yeni tekniklerin kullanılmasına imkân vermesi, anlatım olanaklarının önemli ölçüde çeşitlenmesini sağlamıştır.⁴

Romanda kullanılan anlatım teknikleri çerçevesinde Arap romanı incelendiğinde diğer ülke edebiyatlarında olduğu gibi Suud romanının da hemen hemen tüm tekniklerden yararlandığı görülmektedir. Ülkemizde bu konu bağlamında Arap romanlarına yönelik yapılan bazı çalışmalar olmakla birlikte bunlar genelde Mısır romanı çerçevesinde kalmıştır. Her ne kadar Suudi Arabistan romanlarına yönelik çalışmalar olmuşsa da bunlar bir elin parmak sayısını geçmeyecek kadar olduğu görülmektedir. Ayrıca bu çalışmalar istisnalar dışında roman teknikleri yönünden ziyade içeriği ele aldığı ve sınırlı bir çerçeveye sahip olduğu görülmektedir. Binaenaleyh alandaki eksikliğe bir nebze olsa katkı sağlamak amacıyla *Suudi Arabistan romanlarında anlatım tekniği olarak diyalog ve iç monolog* adlı bu çalışma ele alınarak konuya dikkat çekmeye çalışılmıştır.

Suudi Arabistan romanına ilişkin ülkemizde yapılan akademik çalışmalardan bazıları şunlardır: Adnan Arslan'ın *Abdurrahman Münîf'in Romancılığı*⁵ adlı doktora çalışması ile *Modern Arap romanı ve siyaset ilişkisi bağlamında "şakkatu'l-hurriye" romanı*⁶ adlı makalesi, Hasan Harmancı'nın *Abdurrahmân Munîf'in el-eşcâr ve İğtiyâlu merzûk adlı eserinin teknik ve tematik yönden İncelenmesi* adlı yüksek lisans tezi⁷, Ülkü Tuğrul'un *Abdurrahman Munîf'in Şarku'l-mutevassıt adlı romanının İncelenmesi* adlı yüksek lisans tezi⁸ ve Hatice Erbay'ın *Abdurrahmân munîf'in sibâku'l-mesâfâti't-tavîle adlı eserinin roman tekniği açısından incelenmesi* adlı yüksek lisans tezi.⁹

⁴ Tekin, *Roman Sanatı*, 185-188.

⁵ Adnan Arslan, *Abdurrahmân Munîf'in Romancılığı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

⁶ Adnan Arslan, "Modern Arap Romanı ve Siyaset İlişkisi Bağlamında 'Şakkatu'l-Hurriye' Romanı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Ocak 2018).

⁷ Hasan Harmancı, *Abdurrahmân Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönden İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁸ Ülkü Tuğrul, *Abdurrahman Munîf'in Şarku'l-Mutevassıt Adlı Romanının İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁹ Hatice Erbay, *Abdurrahmân Munîf'in Sibâku'l-Mesâfâti't-Tavîle Adlı Eserinin Roman Tekniği Açısından İncelenmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

Bu çalışma ise en fazla başvurulan anlatım tekniklerinden diyalog ile önemli bir yere sahip olan iç monolog tekniğiyle sınırlandırılmıştır. İlk olarak diyalog ile iç monolog tekniği genel hatlarıyla irdedecek ardından söz konusu anlatım biçimine sahip Suud romanları kısaca belirtilerek bazı örneklerle yer verilecektir.

1. Diyalog Tekniği

Anlatı türlerinin hemen hepsinde kullanılan ve en öne çıkan anlatım tekniklerinden biri olan diyalog (dialog), iki ya da daha çok kişinin bir konu üzerinde karşılıklı konuşmasıdır. Anlatıda geçen kahramanların psiko-sosyal konumlarının açıklanmasına yarar sağlayıp metnin muhtemel ağırlığını hafifleten diyalog tekniğinde anlatıcı dışarıda kalır ve okur doğrudan doğruya anlatı karakterlerinin konuşmalarını takip eder.¹⁰ Farklı düzeylerde uygulanan bu tekniğin en doğal anlatım tarzı olduğunun bilincinde olan edebiyatçılar ondan oldukça yararlanarak çalışmalarının edebî ve düşünsel dokusunu zenginleştirmeye çalışmışlardır. Hatta işlevselliği nedeniyle bu yöntemin kurmaca nitelik taşıyan romanın vazgeçilmez yapı taşlarından biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü sanatın, dolayısıyla romanın da temel işlevi olan gizli olanı aşikâr kılma, soyut olanı somutlaştırma en doğal şekliyle diyalogla mümkün olabilir. Karakterler arası çatışmalar veya karakterlerin birbirleri hakkındaki düşünceleri bu teknik yardımıyla kavranabilir. Binaenaleyh söz konusu yöntemin romana çeşitli açılardan derinlik kazandırdığının farkında olan yazarlar olayların akışı içinde karakterlerini karşılıklı konuşturarak metinlerinin anlatım gücünü artırırılar.¹¹

Diyalogu bir anlatım tekniği olarak kullanma klasik dönem edebi eserlerinde olduğu gibi modern dönem eserlerinde de sıkça kullanılan bir yöntemdir. XX. yüzyılda roman sanatında bilinç akışı, iç monolog, iç çözümleme teknikleriyle kaydedilen ilerlemeler diyalog tekniğini arka plana atsa da yazarların bu teknikten tamamen vazgeçmesi mümkün olmamıştır.¹² Amerikalı edebiyatçı Clarence Hugh Holman (ö. 1981) anlatıcının dışarıda kaldığı okurun da doğrudan doğruya roman kişilerinin tespit ve analizleriyle bırakıldığı diyalog tekniğinin özelliklerini şu altı maddede özetlemektedir:¹³

- a) Olayın gelişiminde rol oynar.
- b) Kahramanların psiko/sosyal konumlarının açıklanmasına yarar.
- c) Anlatıma zenginlik verir.
- d) Düşünce ve felsefelerin yansıtılmasını, etkileşimini sağlar.

¹⁰ Karabulut, "Yusuf Atılğan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri", 1380.

¹¹ Nevâf Nassâr, "Hivâr-Dialogue", el-Mu'cemu'l-Edebî (Amman: Dâru Verd li'n-Neşr, 2007), 71; Tekin, *Roman Sanatı*, 255.

¹² Emine Duman, "İbrahim Yıldırım'ın 'Kuşevi'nin Efendisi' Romanında Dil ve Anlatım" (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 42.

¹³ C. Hugh Holman, *A Handbook Litature* (New York: The Odyssey Press, 1972), 156.

- e) Farklı kişilerin bir araya gelmesine, dolayısıyla farklı kültür ve konuşmaların, üslupların ortaya çıkmasına vasıta olur.
- f) Metnin muhtemel ağırlığını hafifletir.

Diyalog tekniğinin, kişiler arasında geçen (dış diyalog) ya da kişinin kendi kendisiyle konuşması (iç diyalog) biçiminde gelişen iki türünden söz edilebilir. Dış diyalogda iki veya daha çok insan karşılıklı konuşurken İç diyalogda ise roman kahramanı karşısında biri varmış gibi kendi kendisiyle konuşması söz konusudur. Diyalog mutlak anlamda söylendiğinde dış diyalog anlaşılmaktadır.¹⁴

Mâmâfih konu Suud romanları bağlamında incelendiğinde, Suud romanlarının çeşitli anlatım tekniklerine sahip oldukları görülmekle birlikte ilk roman olan *et-Tev'emân*'dan (1930)¹⁵ itibaren diyalog yönteminin benimsendiği sonraki dönemlerde de anlatım biçimleri çeşitlense de diyalog tekniğinin mutlak anlamda en fazla tercih edilen teknik olarak etkinliğini sürdürdüğü görülmektedir. Nitekim *Sukbun fi ridâil'l-leyl* (1960), *Sefnetu'l-mevtâ* (1969), *'Azrâ'u'l-menfâ* (1979), *Vedda tu âmâlî* (1960), *ed-Devâme* (1980), *es-Senyûra* (1980), *Mudunu'l-milh* (1984), *Ğuyûmu'l-harîf* (1988), *Sevfe ye'ti'l-hub* (1988), *Zemen yelîku binâ* (1989), *Veda'an eyyuhe'l-huzun* (1990), *el-Husûn* (1992), *Rîhu'l-kâdî* (1993), *Ra'şetu'z-zıl* (1994), *el-Mevtu yemurru min hunâ* (1995), *Fî 'ıski hetta* (1996), *el-'Uşfûriyye* (1996), *el-'Adâme* (1996), *Tilke'l-leyle* (1996), *el-Hulmu'l-mat'ûn* (1996), *Sâlihâ* (1997), *Mudun tekulu'l-uşb* (1998), *Seydi vehdâne* (1998), *Ardu's-sevâd* (1999), *el-Firdevsu'l-yebâb* (1999), *el-Ğurbetu'l-ûlâ* (2000), *Eselu'd-duvadimî vela nehîlu'l-'Irak* (2002), *el-Elem fi't-tefâsîl* (2006) ve daha yüzlerce romanda anlatıya dinamizm kazandıran diyalog sahnelerini görmek mümkündür. Söz konusu diyaloglar hem roman kişilerinin gizli kalmış yönlerini deşifre etmiş hem de eserin inandırıcılığını artırmıştır. Ancak romanlarda kullanılan diyalog sahnelerinin uzunluğunun aynı ölçüde olmamıştır. Nitekim kimi diyaloglar birkaç cümle ile sona ererken Abdullah Cem'an'ın (ö. 1991) 77 sayfadan oluşan *Leyletu 'urs Nâdiye* (1990) adlı eserinde olduğu gibi onlarca sayfayı bulan diyaloglar da olmuştur.¹⁶

1.1. Dış Diyalog Tekniği

Dış diyalog, iki veya daha fazla insanın karşılıklı bir biçimde konuşmasıdır. En az iki kişinin karşılıklı konuşması olarak ifade edilen dış diyalog tekniğinde (dedi-der) şeklinde aktarımlar söz konusudur. Bu aktarımlar yapılırken iki türlü anlatıma başvurulur: Doğrudan anlatım ve dolaylı anlatım. Doğrudan anlatımda aktarım hiç değiştirilmeden söyleyenin cümleleriyle ifade edilir. Dolaylı da ise anlatıma cümleyi aktaran kişinin anlatım şekli de girer. Dolaylı anlatım, dolaysız anlatıma göre daha

¹⁴ Tekin, *Roman Sanatı*, 259.

¹⁵ Muhammed Abdurrahmân eş-Şâmih, *en-Nesru'l-Edebî fi'l-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Su'ûdiyye 1900-1945* (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1983), 148; Mansûr İbrâhim el-Hâzimî, *Fennu'l-Kıssa fi'l-Edebî's-Su'ûdiyyi'l-Hadîs* (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981), 36.

¹⁶ Muhammed b. 'Adil es-Seyyid, *Efnânu's-Serd* (Riyad: Dâru Câmiati'l-Melik Suûd li'n-Neşr, 2017), 72-73.

monotondur ve okuyucu ile kurgusal dünya arasına mesafe koyar. Dış diyalog tekniğiyle kahramanların gerçek kimlikleri kendi ağızlarından dile getirilir ve metnin anlatımı daha gerçekçi olur.¹⁷

Suudi Arabistan edebiyatının ilk romanı kabul edilen *et-Tev'emân* aynı zamanda diyalog tekniğinin görüldüğü ilk Suud romanı olarak edebiyat tarihine geçmiştir. Abdulkâdir el-Ensârî (ö. 1983) tarafından kaleme alınan söz konusu eserde, yer yer dış diyalog tekniğine başvurulmuştur.¹⁸ Roman kahramanlarından Reşid ile babası Selîm arasında geçen şu konuşma Suûd romanında diyalog tekniğinin kullanıldığı ilk örnektir:

- (Baba Selim): Ey Reşid okulu nasıl buldun? Yüzünde mutluluk ifadesi görüyorum!
- (Reşid): Evet babacığım bu okula kaydolduğumdan dolayı çok gururluyum. Umutlarımı boşa çıkarmayan Allah'a hamd olsun. Okulda beklediğim gibi dinî ve millî değerlere ilişkin harika bir sinerji gördüm. Saygıdeğer babama tüm memnuniyetimle belirtmeliyim ki aldığım ilk ders, İslâm'ın yüce tarihi olmuştur...
- (Baba Selim): Ey evladım bil ki! Sen ile kardeşin doğduğunuzda kendi kendime istemediğiniz bir şeye sizi zorlamayacağım diye Allah'a ahdetmiştim. Binaenaleyh hazırlık okulu aşamasını bitirmenizin ardından size eğitim özgürlüğü sundum. Sen arzuladığın bu yolu tercih ettin. Bundan ötürü senden gayet memnunum. Kardeşin Ferîd ise diğer kapıdan girdi. Söz verdiğim gibi ona bu hakkı tanıdım. Ancak her halükârda endişeliyim...
- (Reşid): Her şeyden önce babacığım Yüce Allah'tan sana uzun ömür temenni ediyorum. Ben ve kardeşimin de gönlüne göre olmamızı diliyorum...
- (Baba Selim): Eğitim yolunda ayrı yönelişler tercih etmeniz aranızda bir nevi mane'î müsabaka gibidir. Sonuçlarını bilahare göreceğiz.¹⁹

Aynı eserin kahramanlarından Ferîd'in yabancı bir liseye kayıt olması hakkında geçen aşağıdaki diyalogda da yabancı okul yöneticilerinin yerel halka karşı tutum ve düşüncelerini net olarak anlayabiliriz.

- Lise müdürü Ferîd'in babasına dönerek kibirli bir eda ile şöyle dedi:
- Çocuğun hangi ilkokuldan mezundur? Biz yabancı okulların dışındaki okulları tanımıyoruz. Yabancı okullardan birinden mezun ise gerekli tahkikatı yaptıktan sonra onu kabul ederiz. Aksi takdirde reddedeceğimizi belirtelim.
- (Ferîd endişe ve kaygı ile) Evet sayın müdür! Amerikan ilkokulundan mezunum. Size takdim etmekle onurlandığım bu belgede başarılı olduğum ve gerekli yeterliliğe sahip olduğum yazılıdır.
- (Müdür diplomayı ardından da eline telefonu alır.) Alo! Aloo! Amerikan ilkokulunun sayın müdürünü verir misin? (Bir müddet sonra okul müdürü

¹⁷ Duman, "İbrahim Yıldırım'ın 'Kuşevi'nin Efendisi' Romanında Dil ve Anlatım", 42.

¹⁸ Abdulkuddûs el-Ensârî, *et-Tev'emân* (Dımaşk: Matbaâtu't-Terakkî, 1930).

¹⁹ Ensârî, *et-Tev'emân*, 25-27.

telefonu alır.) Merhaba beyefendi! Şu an yanımızda mezunlarınızdan Ferîd adlı bir öğrenci var.

- (İlkokul müdürü) Evet adı geçen kişi okulumuzun mezunlarından. Son derece başarılıdır. Özgür düşünceli ve yeteneklidir. Okulunuza kaydolmayı hak eden bir öğrencidir.

- (Telefon konuşması sona erdikten sonra müdür Ferîd'in babasına dönerek): Yapılan görüşmeler ve ibraz edilen bu diplomaya istinaden çocuğuna tüm özgürlüğü tanıman koşuluyla okulumuza kabul ettik. Öğrencimiz olduğu sürece onun eğitim, terbiye ve rehberliğinden biz sorumluyuz. Şartları kabul ediyorsan yıllık 70 İngiliz cuneyhi olan okul masraflarını öde.²⁰

Modern Arap edebiyatının en önemli isimlerinden olan Suudlu edebiyatçı Abdurrahman Munîf'in (ö. 2004) *el-Eşcâr ve İğtiyâl merzûk* (Ağaçlar ve Merzuk Cinayeti-2005) adlı eserinde de pek çok diyalog sahnesi yanı sıra roman kahramanlarından İlyâs Nahle'nin uzun hayat hikâyesini bir diyaloglar silsilesi ile sunması dikkat çekmektedir. Söz konusu romanda geçen konuşmadan bir kesit şöyledir:

- Yorulmadın mı?

- Yorulmadım mı? Ne sanıyorsun? Hâlâ güçlüyüm. Şimdi beni yakalayıp her şeyimi alsalar, yarından itibaren iş aramaya başlarım.

- Hayatta en önemli şey, insanın güçlü kalması, direnmesi, pes etmemesidir!

- Evet, pes etmemek, başkaları ondan daha güçlü olsalar da onu zorla teslim almaya güç yetiremesinler! Bunu kendime hep söylerim ama insan teslim olmaktan her zaman kurtulabilir mi?

- Biliyor musun? İnsan yeryüzündeki en güçlü varlık olduğu gibi en zayıf varlıktır da.²¹

Modern Arap edebiyatının ünlü romancılarından Racâ Muhammed Âlim'in Suûd toplumunda kadınların yaşadığı problemleri ele alan Sitr (Örtü-2005) adlı romanının ana karakterlerinden Meryem ile başka bir kadınla da evli olan eski eşi Bedr arasında geçen şu konuşma diyalog tekniğinin bir başka örneğidir:

- (Meryem) İnsan tamamlayıcısı olmayan biriyle evlenebilir mi? Yoksa evlendiğimiz kişi zorunlu olarak tamamlayıcı diğer yarımız mıdır?

- (Bedr) Bazen bizi tamamlayan diğer yarımızı bulmakta hata eder, yanlış biriyle evlenebiliriz. Ancak bu durum, gerçek tamamlayıcı çözümümüzün olduğu gerçeğinin göz ardı edildiği anlamına gelmez ...

- (Meryem) Veya iki yarından daha fazla parçaya sahip varlıklar vardır...Matematikte bir bütün iki yarından oluşabilir, fakat belki dört veya beş parçadan....

- (Bedr) -şaşkın bir şekilde güldü, ardından- Demek sen çok eşliliği onaylıyorsun öylemi?!...

- (Meryem) Peki senin yaptığın, çok evliliğin apaçık bir pratiği değil midir?

²⁰ Ensârî, *et-Tev'emân*, 30-33.

²¹ Abdurrahman Munîf, *el-Eşcâr ve İğtiyâl Merzûk* (Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr), 168-169.

- (Bedr) Eşim ile benim aramızdaki bağ ayrılamaz bir niteliktedir. Çocuklar bizi birbirimize kenetleyen en güçlü bağıdır.
- (Meryem) o zaman neden beni yabancı bir diken gibi bu evliliğe dahil ediyorsun?!
- (Bedr) Elimde değil, aşkımdan bir türlü vazgeçemiyorum!²²

Eserlerinde birbirinden farklı anlatım tekniklerini başarılı bir şekilde kullanan Âlim'in Hicâz halkının gelenek ve görenekleri edebî bir üslupla tasvir ettiği ve bölgeye ilişkin kapsamlı bir izlenim verdiği *Tavku'l-hamâm* (Güvercin Gerdanlığı-2010)²³ adlı eserinde Nurâ ile özel koruması olan Râfi' arasında geçen şu konuşma da diyalog tekniğinin güzel bir örneğidir:²⁴

- (Nurâ): Ey Rafâ! Bizim gibileri korumak için mi savaşı ardında bırakıp yurdunu terk ettin?
- (Râfi'): Adım Râfi'....Savaşı bırakmadım. Beni o ülkeye bağlayan son bağ ölünce bende Lübnan'ı terk ettim.
- (Nurâ): Benden uzak bir şekilde oturmakla beni nasıl koruyacaksınız? Ve kimden koruyacaksınız?
- (Râfi'): Afedersiniz! Ama korktuğunuz şeyden (sizi koruyacağım)!
- (Nurâ): Bu tür görevlerde genelde kimi koruyorsun?
- (Râfi'): Politikacıları, zenginleri, özel mülkleri...
- (Nurâ): Ve çete adamlarını...
- (Râfi'): Bazen...
- (Nurâ): Onları kimden koruyorsun?
- (Râfi'): Genelde mazilerinden... Lütfen beni mazur görünüz.
- (Nurâ): Canın pahasına da olsa patronunu savunman, ölüme hazırlıklı olman görevinin koşullarından mıdır?
- (Râfi'): Çoğu kez iş sadece profesyonel savunma gerektirir. Bu işin tek şartı hayatta kalmaktır! Sizin ve efendinizin hayatı.
- (Nurâ): Her türlü tehlikeyi önlemekle mi?
- (Râfi'):Doğrusu bizim -korunan kişinin- etrafında olmamızdaki tek amacın "Bu kişi, kendisine yönelik her türlü saldırıyı bertaraf edebilecek kişilerce korunmuştur." mesajını vermek olduğunu düşünüyorum: Ancak bu mesaj olası bir saldırıyı önlemeye yetmeye bilir."
- (Nurâ): Yani siz sadece koruduğunuz kişinin önemli biri olduğunu hissettirmek için mi oradasınız?

²² Racâ Âlim, *Sitr* (ed-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezu's-Sekafiyu'l-Arabî, 2005), 16-17.

²³ Mekke'nin Ebu'r-Ruûs caddesinde cereyan eden ilginç olayları aktaran *Tavku'l-hamâm* yaklaşık 600 sahifeden oluşmaktadır. İlk baskısı 2010'da gerçekleşmiş ve 2011 yılında Uluslararası Arap Edebiyatı Ödülüne layık görülmüştür. bk. Racâ Âlim, *Tavku'l-Hamâm* (ed-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezu's-Sekafiyu'l-Arabî, 2011); International Prize for Arabic Fiction, "طوق الحمام" (Erişim 03 Ekim 2020).

²⁴ Âlim, *Tavku'l-Hamâm*, 357-358.

1.2. İç Diyalog Tekniği

Bir anlamda iç monoloğa benzeyen iç diyalog, roman kahramanının doğal olarak içinde bulunduğu psikolojik duruma göre kendi kendisiyle “sanki karşısında birisi varmış gibi” konuşması, tartışmasıdır. Bu teknikle bireyin içindeki, iki farklı duygu, tavır ve kimlik eğilimi temsil edilmektedir. İç diyalog tekniğini bir diğer anlatım tekniği olan bilinç akışı ile karıştırmamak gerekir. İç diyalog tekniğinde konuşmalar dilbilgisi kurallarına uygun, bilinç düzeyinde şekillenirken, iç diyalogla benzer yönleri olan bilinç akışında²⁵ ise bu kuralların genellikle ihlal edildiği görülür.²⁶

Suud romanının olgunlaşma döneminin bir yazarı olarak karşımıza çıkan Abdurrahman Munîf'in *el-Eşcâr ve İğtiyâlu merzûk* adlı eserinin kahramanlarından Manşûr'un trende bir yaşlı kadın ve yanındaki genç kızla yaptığı iç konuşmaları buna örnek verilebilir:

- İki teklifim var. Tiyatroya ya da çılgın bir pikniğe gidebiliriz. Hangisini tercih edersin?
- Gözü yaşlı masum bir sesle dedi ki: Sen seç. Senin saklanmana benim seni aramama ne dersin? Ya da ben senin gözlerini bağlayayım, sen beni yakala ha? Kabul etmiyor musun?
- Başka bir konu: Gelecek cümlelerin çözümlemesini yap... Cümle çözümlemesi ve benzeri saçmalıkları istemiyor musun? Pekâlâ! Bil bakalım: Napolyon Süveyş Kanalını neden işgal etmedi? Bilirsen sana bir öpücük, bilmezsen sen bana bir öpücük vereceksin. Tamam mı? Başlıyoruz. Fakat unutma: Bilemezsen büyük bir karşılık vereceksin...
- *Buyur!*
- *Süveyş iyi korunmuştu.*
- *Hayır!*
- *Çünkü Napolyon oraya varamadı.*
- *Hayır!*
- *Söyle neden?*
- *Cevabı hatırla. Çünkü Süveyş Kanalı henüz mevcut değildi!*²⁷

²⁵ Bilinç akışı kısa bir tanımla bireyin duygu ve düşüncelerinin, seri fakat düzensiz olarak şekillenen bir iç konuşma halinde verilmesi anlamına gelmektedir. Ancak buradaki ‘iç konuşma’ nitelemesini ihtiyatla karşılamak gerekir. Çünkü “bilinç akımı” tekniği, bilinen “iç konuşma” tekniğinden ayrılır: Ayrılma, biçimlenme mahallinden çok dil düzeyinde gerçekleşir. Bu tekniğin kullanıldığı yerlerde muhatap yazar değil kahramandır. Bu tekniğinin en önemli avantajı, yazarın; kahramanların iç dünyasına okuru kolaylıkla sokmasıdır. Bu sayede okur kahramana daha yakın olur. Modern edebiyatta sıklıkla başvurulan bir teknik olan “bilinç akışı” ilk kez Amerikalı psikolog William James (ö. 1910) *The Principles of Psychology* (Psikolojinin İlkeleri-1890) adlı eserinde kullanmıştır. bk. Tekin, *Roman Sanatı*, 269; Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2015), 2-15.

²⁶ Tekin, *Roman Sanatı*, 259.

²⁷ Munîf, *el-Eşcâr ve İğtiyâl Merzûk*, 238-239.

2. İç Monolog Tekniği

Bazen bilinç akışı tekniğini de kapsayacak şekilde geniş bazen de daha dar anlamda kullanılan iç monolog (interior monologue) kavramı, anlatı kapsamında yer alan bir karakterin ruh varlığının ve düşüncelerinin kendi ağzından ama söze dökülmeksizin aktarılmasıdır.²⁸ İç monolog tekniğinde, bireyin iç hesaplaşmaları, içsel konuşmaları ve tepkileri ağırlıkta görülür. Roman kahramanının kendi iç sesi ile baş başa kaldığı, bir bakıma hesaplaştığı bu teknikte, karakterin duygu ve düşünceleri akıcı ve yalın bir biçimde günlük konuşma diliyle öğrenilir. Birtakım psikolojik içerimler taşıyan iç monolog karakterin iç dünyasının okuyucu tarafından anlaşılmasında çok önemli bir yer tutar. Çünkü bu teknikle karakter görünmek istediği kişi olarak değil gerçekten olduğu kişi halinde görülür.²⁹ Gürsel Aytaç bu tekniğe ilişkin olarak şöyle demektedir: “Özel gerçekliği yakalama çabalarında en çok yararlanılan modern anlatım yöntemi iç monologdur.”³⁰ Anlatıcının varlığının ortadan kalktığı, muhtemel yorum ve açıklamaların okura bırakıldığı iç monolog tekniğinin uygulandığı bölümlerde ne iç çözümleme³¹ yönteminde olduğu gibi anlatıcının marifetiyle düzenlenmiş cümlelere ne de bilinç akışı tekniğindeki gibi mantık silsilesi bozulmuş cümlelere rastlanır.³² Birçok eleştirmen XX. yüzyılda psikolojik romanlarının tipik anlatım tekniği olarak yaygınlaşan iç monolog’un kullanıldığı ilk edebî eserin Fransız yazar Edouard Dujardin’in (ö. 1949) *Revue wagnérienne* dergisinde tefrika edilen *Les Lauries sont Coupés* (Defneler Kesildi-1888) adlı eseri olduğunu kabul etmektedir.³³

Eserlerinde pek çok anlatım tekniği kullanan Suûdlu romancılar okuyucuya iletmek istedikleri mesajları genelde diyalog tekniğiyle aktarmakla birlikte bazen de olay içerisinde yer alan kişi/kişilerin ruh dünyasını okuyucuya aracısız aktarmayı amaçlayan iç monolog (interior monologue)³⁴ tekniğine başvurdukları da olmuştur. Nitekim ‘Aişe Haşr, *Sakar* (2007) adlı eserinde iç monolog yöntemini kullanarak kadın hakları yanı sıra yasak üçgen olarak bilinen birçok konuyu irdelemiştir.³⁵ İbrâhim en-Nâsır da (ö. 2013) *Azrau'l-menfâ* (Sürgündeki Dilber-1979) adlı eserinde birçok defa iç monolog yöntemine başvurarak roman kişilerinin içinden geçenleri aracısız

²⁸ Robert Humphrey, *Teyyâru'l-Va'y fi'r-Rivâyeti'l-Hadîse*, çev. Mahmûd er-Rebîî (Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2015), 58-59.

²⁹ Gürsel Aytaç, *Genel Edebiyat Bilimi* (İstanbul: Papirüs, 1999), 226; Fatih Tepebaşı, *Roman İncelemesine Giriş* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2012), 208-210.

³⁰ Gürsel Aytaç, *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler* (Ankara: Gündoğan Yay. 1998), 78.

³¹ Roman’da en fazla uygulanan yöntemlerden biri olan iç çözümleme (interior analysis), anlatıcının araya girerek kişilerin psikolojisini, zihninden geçenleri ve duygularını okura aktarmasıdır. bk. Tekin, *Roman Sanatı*, 260.

³² Tekin, *Roman Sanatı*, 264-265.

³³ Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 84; Humphrey, *Teyyâru'l-Va'y fi'r-Rivâyeti'l-Hadîse*, 58.

³⁴ Gerald Prince, *Kâmûsu's-Serdiyyât*, çev. es-Seyyid İmâm (Kahire: Mirrit li'n-Neşr ve'l-Ma'lumât, 2003), 95.

³⁵ Munîra Nâsır el-Mubeddel, *Unsa's-Serd* (Beyrut: Muessesetu'l-İntişâri'l-Arabî, 2015), 217-223, 315.

aktarmıştır. Psikolojik analiz tekniklerinden biri olan iç monolog tekniğini benimseyen yazarlardan biri olan Tahir 'Avad Selâm ise *Felteşruk min cedîd* (Güneş Yeniden Doğsun-1980) adlı eserinde romanın kadın kahramanı Esmâ'nın dileklerini aktarmak için rüyada kendi kendine yaptığı konuşmayı okura anlatarak vermek istediği mesajları iletmiştir.³⁶ İç monolog tekniğinin kullanıldığı bir diğer önemli örnek ise Fuâd 'Ankâvî'nin "*Mekke'de geçen çocukluğumun belgesi*" dediği *Lâ zille tahte'l-cebel* (Gölgesiz Dağ-1979) adlı romanıdır.³⁷

İç monoloğu en iyi kullanan yazarlardan biri olarak dikkat çeken Abdurrahman Munîf, *el-Eşcâr ve İğtiyâlu merzûk* adlı eserinde de bu tekniği başarılı bir şekilde uyguladığı görülmektedir. Nitekim Munîf romanın kahramanlarından Mansûr'un iç dünyasını okura tanıtmak için birçok defa bu tekniğe başvurmuştur. Söz konusu eserde uygulanan bu tekniğin ilk göze çarpan örneği ise trende görevli memurun Mansur'a "Mesleğin nedir?" sorusuna "Üniversite hocası" cevabı vermesinin ardından Mansur'un kendi kendine yaptığı şu konuşmasıdır:

Üniversite hocası ikinci sınıf bir araca biner mi? Onuncu sınıf mı? Bu bana özgü bir durum, kimse bunu tartışamaz. Üniversite hocaları birinci sınıfta seyahat etmeleri mi gerekir? Öyle gerekir. İstemiyorum, evet istemiyorum veya yapamazsın ey Mansûr mu? Yapabilirim veya yapamam. Bence fark etmez. Birinci sınıfta olsam ne olacak ki? Kaçaklarla mı karşılaşacağım? Beni bu yolla mı tanıyacaktılar?³⁸

Abdu Hâl'in sosyal ve siyasi nitelikli *Nubâh (Havlamak-2003)*³⁹ adlı eserinde uçak yolcularından birinin kendi kendine yaptığı aşağıdaki şu kesitte iç monolog tekniğinin kullanılarak kişilerin iç dünyalarına, düşüncelerine ilişkin direkt bilgi aktarılmaktadır:⁴⁰

- Şimdi uçak düşse ne olur?
- (Sevgilim) uçak yolcularından biri olduğumu bilmeyecek. Gazeteler uçağın düşüş haberini verecek. Ve ben adları birbirine karışan kurbanlarından biri olacağım. Bu evrende benim adımla taşıyan kaç insan var? Belki bir yıl veya iki yıl sonra öldüğümü bilecek, acaba ağlayacak mı, ölümünden duyduğu üzüntüden dolayı kara elbiseler giyecek mi, gününü eski mektuplarımızı

³⁶ Seyyid Muhammed Dîb, *Fennu'r-Rivâye fi'l-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Suûdiyye Beyne'n-Neş'eti ve't-Tetavvur*, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1995), 67, 276.

³⁷ Sultân b. Sa'd el-Kahtânî, *er-Rivâye fi'l-Memleketi'l-Arabîyyeti's-Suûdiyye Neş'etuha ve Tetavvuruha 1930-1989 Dirâsetu'n Târihiyyetun-Nakdiyyetun (1989)* (Bureyde: Nâdi'l-Kâsîmi'l-Edebî, 2009), 223.

³⁸ Munîf, *el-Eşcâr ve İğtiyâl Merzûk*, 194.

³⁹ Eser, Körfez Savaşı yanı sıra Suudi Arabistan'daki Yemenli göçmenlerin sorunlarını ele almasıyla dikkat çekmektedir. Mekân olarak, Suudi Arabistan'ın Cidde ve Yemen'in Aden ve San'a şehirleri ön plana çıkmıştır. Flashback (geriye dönüş) tekniğinin de kullanıldığı eserde olaylar, I. tekil kişi ağzıyla aktarılmıştır. Abdu Hâl'in diğer eserlerinde olduğu gibi bu eseri de trajik sonla bitmektedir. bk. Abdu Hâl, *Nubâh* (Beyrut: Menşûrât el-Cemel, 2007), 1-10.

⁴⁰ Hâl, *Nubâh*, 77.

okuyarak geçirecek mi, anılarımızı şarkılarla anacak mı? Acaba sarsılan bu uçağın düştüğünü duyduğunda tüm bunları yapacak mı?

Sonuç

Edebî bir tür olan romanda en etkili faktörünün anlatım teknikleri olduğunun bilincinde olan Suudlu yazarlar ilk dönemlerden itibaren eserlerinde diyalog ve iç monolog teknikleri başta olmak üzere dünya edebiyatında tercih edilen anlatım tekniklerini kullanmaya gayret göstermişlerdir. Mesajlarının etkisini artırmak için özgünlüklerini de ekleyerek hedef kitleye ulaşmaya çalışmışlardır. Suud romanı 1930 yılında başladığı serüvenine özellikle XX. yüzyılın son çeyreğinde gerek içeriğiyle ve gerekse kullanılan yeni kurgu tekniklerini çeşitlendirerek bilinirliğini ülke sınırları dışına taşıyarak devam etmiştir. Son olarak ülkemizde Suud edebiyatına yönelik akademik çalışmaların bir elin parmak sayısını geçmediği göz önünde bulundurulduğunda -Türk okuru açısından- daha genel ve net bilgilere ulaşabilmek için konunun farklı açılardan detaylı bir şekilde incelenmesinin gerekli olduğu aşikârdır.

Kaynakça

- Âlim, Racâ. *Sitr*. ed-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2005.
- Âlim, Racâ. *Tavku'l-Hamâm*. ed-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, 2011.
- Arslan, Adnan. "Modern Arap Romanı ve Siyaset İlişkisi Bağlamında 'Şakkatu'l-Hurriye' Romanı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Ocak 2018), 140-162.
- Arslan, Adnan. *Abdurrahmân Munîf'in Romancılığı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Aytaç, Gürsel. *Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler*. Ankara: Gündoğan Yay. 1998.
- Aytaç, Gürsel. *Genel Edebiyat Bilimi*. İstanbul: Papirüs, 1999.
- Dîb, Seyyid Muhammed. *Fennu'r-Rivâye fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye Beyne'n-Neş'eti ve't-Tetavvur*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2. Basım, 1995.
- Duman, Emine. *İbrahim Yıldırım'ın 'Kuşevi'nin Efendisi' Romanında Dil ve Anlatım*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ensârî, Abdulkuddûs. *et-Tev'emân*. Dımaşk: Matbaâtü't-Terakkî, 1930.
- Erbay, Hatice. *Abdurrahmân Munîf'in Sibâku'l-Mesâfâti't-Ṭavîle Adlı Eserinin Roman Tekniği Açısından İncelenmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other-How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Hâl, Abduh. *Nubâh*. Beyrut: Menşûrât el-Cemel, 2. Basım, 2007.
- Harmancı, Hasan. *Abdurrahmân Munîf'in el-Eşcâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Eserinin Teknik ve Tematik Yönünden İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Holman, C. Hugh. *A Handbook Litature*. New York: The Odyssey Press, 3. Basım, 1972.
- Humphrey, Robert. *Teyyâru'l-Va'y fi'r-Rivâyeti'l-Hadîse*. çev. Mahmûd er-Rebî. Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2015.

- International Prize for Arabic Fiction. "طوق الحمام". Erişim 03 Ekim 2020. <https://www.arabicfiction.org/ar/node/643>.
- Kahtânî, Sultân b. Sa'd. *er-Rivâye fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye Neş'etuha ve Tetavvuruhâ 1930-1989 Dirâsetu'n Târihiyyetun-Nakdiyyetun* (1989). Bureyde: Nâdi'l-Kâsîmi'l-Edebî, 2. Basım, 2009.
- Karabulut, Mustafa. "Yusuf Atılgan'ın 'Aylak Adam' Romanında Anlatım Teknikleri". *Turkish Studies* 7/1, (2012), 1375-1387.
- Mansûr İbrâhim el-Hâzîmî, *Fennu'l-Kıssa fi'l-Edebî's-Suûdiyyi'l-Hadîs*. Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1981.
- Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 10. Basım, 2001.
- Mubeddel, Munîra Nâsır. *Unsa's-Serd*. Beyrut: Muessesetu'l-İntişâri'l-Arabî, 2015.
- Munîf, Abdurrahman. *el-Eşcâr ve İğtiyâl Merzûk*. Beyrut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, ts.
- Nassâr, Nevâf. "Hivâr-Dialogue". *el-Mu'cemu'l-Edebî*. Amman: Dâru Verd li'n-Neşr, 2007.
- Parla, Jale. *Don Kişot'tan Bugüne Roman*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 13. Basım, 2015.
- Prince, Gerald. *Kâmûsu's-Serdiyyât*. çev. es-Seyyid İmâm. Kahire: Mirrit li'n-Neşr ve'l-Ma'lumât, 2003.
- Seyyid, Muhammed b. 'Adil. *Efnânu's-Serd*. Riyad: Dâru Câmiati'l-Melik Suûd li'n-Neşr, 2017.
- Şâmih, Muhammed Abdurrahmân. *en-Nesru'l-Edebî fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Su'ûdiyye 1900-1945*. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 3. Basım, 1983.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 9. Basım, 2011.
- Tepebaşılı, Fatih. *Roman İncelemesine Giriş*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2012.
- Tuğrul, Ülkü. *Abdurrahman Munif'in Şarku'l-Mutevassıt Adlı Romanının İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8: 379-400

Geliş Tarihi: 16.04.2020

Kabul Tarihi: 06.10.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.721248>

Kutrub'un "Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih" Adlı Eseri Bağlamında Kur'ân'daki Edatların Anlamı

Esat Özcan*

Öz

Kur'ân'ın tefsir metotlarından biri, filolojik tefsir yöntemi denilen Kur'ân'ın dil ilimleri çerçevesinde tefsir edilmesidir. Bu kapsamda Kur'ân, lügat, istikâk, sarf, nahiv, beyân, bedî' ve me'ânî gibi dil ilimleri vasıtasıyla tefsir edilmektedir. Kutrub lakabıyla meşhur olan Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr, ilk filolojik tefsir yazan âlimlerdendir. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih* ismiyle kaleme aldığı eserinde sûrelerin tefsirini üç kısma ayırmaktadır. Önce sûrede farklı okunan kelimeleri ele almakta, söz konusu kelimeler hakkında rivayet edilen kıraatleri incelemekte ve mezkûr kıraatleri Arap sözü ve şiiriyle gerekçelendirmeye veya tenkit etmeye çalışmaktadır. Ardından sûrenin garip kelime ve ifadelerini araştırmakta ve yine Arap sözü ve şiiri ile bunların anlamlarını bulmaya çaba göstermektedir. Daha sonra i'râbi müşkil olan âyetleri sarf ve nahiv ilimleri açısından değerlendirmektedir. Kutrub, Kur'ân'da geçen edatların özelliklerinden ve kelama olan tesirinden bahsetmekte, birbirlerinin yerine kullanılan ve birbirleriyle karıştırılan edatlara da dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Kur'ân'da geçen ve Kutrub'un tefsirinde değerlendirilen edatlar hakkında genel bilgiler aktarılacak, ardından Kutrub'un söz konusu edatlar hakkındaki değerlendirmelerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kutrub, Filolojik Tefsir, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, Edatlar.

The Meaning of the Prepositions in the Qur'an in the Context of Kutrub's Work "Me'âni'l-Kur'an ve tefsiru müşkili i'râbih"

Abstract

One of the commentary methods of the Qur'an is the commentary of the Qur'an with respect to linguistics, which is called as the "Philological Commentary Method". In this respect, the Qur'an is interpreted through linguistic sciences such as lügat, ishtikak, grammar, syntax, beyan, bedî'and me'ani. Abu Ali Muhammed b. el-Musteniir, also known as Kutrub, was one of the scholars who wrote the first philological commentaries. Kutrub divided the interpretation of the Surahs into three parts in his work, which he wrote under the name of *Me'ani'l-Kur'an ve tefsiru müşkili i'râbih*. Firstly, he discussed the words pronounced differently in the Surah, examined the recitations that were narrated about the words in question, and tried to justify or criticize the mentioned recitations with Arabic prose and poetry. He then examined the strange words and expressions of the Surah, and tried to find their meanings with Arabic prose and poetry. He also evaluated the Verses that were difficult to explain

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, esatozcan75@gmail.com

ORCID ID 0000-0003-0974-8325

(i.e. *i'râbı müşkil*) in terms of grammar and syntax. Kutrub also mentioned the characteristics of the prepositions in the Qur'an, and their effects on Kalam; and drew attention to the prepositions used instead of each other and were confused with each other. In this study, general information will be provided about the prepositions mentioned in the Qur'an, and evaluated in the commentary of Kutrub, and then the assessments of Kutrub regarding these prepositions will be dealt with.

Keywords: Commentary, Kutrub, Philological Commentary, *Me'ani'l-Kur'an ve tefsiri müşkili i'rabih*, Prepositions.

Giriş

Arapça olarak indirilen Kur'ân'ı anlamının en önemli şartlarından biri, bu dilin özelliklerini iyi bilmektir. Bunun için erken dönemlerden itibaren Müslüman âlimler, Arap dili üzerine çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalarda iştikâk, sarf, nahiv, beyân, bedî' ve me'ânî gibi her biri dilin farklı yönleri ile ilgilenen disiplinler geliştirilmiştir.

Arap dili ile ilgili en önemli ilimlerden biri de lügat ilmidir. Bu ilimde, Arap dilinde yer alan kelimeler incelenmektedir. Bu ilim çerçevesinde, kelimelerin sözlük anlamları ve değişik cümlelerde farklı anlamlar kazanmaları üzerinde durulmaktadır.¹

Arap dilindeki kelimeler isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İsim, kendi başına bir mana ifade eden ve zamana delaleti bulunmayan, fiil hem zaman hem de eylem bildiren, harf ise tek başına anlamı bulunmayan, isim ve fiillerle birlikte kullanıldığında anlam kazanan kelimelerdir.²

Kelime türlerinden olan harf, hecâ/elifba harfleriyle karışmasın diye me'ânî harfleri veya edat olarak da isimlendirilmektedir. Bazı âlimler, edat ifadesini başka kelimelere anlam katan ve cümle unsurlarını birbirlerine bağlayan bazı isim ve zarflar için de kullanmaktadırlar.³

Edatlar; harf sayılarına göre beş, başına geldikleri kelime türüne göre üç, başına geldikleri kelimedede değişiklik yapıp yapmamalarına göre iki kısma ayrılmaktadır. Zira edatlar; bir, iki, üç, dört veya beş harften oluşabilmektedir. Sadece isimlerin veya fiillerin başına gelen edatlar bulunduğu gibi hem isim hem de fiillerin başına gelen edatlar da söz konusudur. Başına geldikleri kelimelerde bir değişiklik meydana getiren edatlar olduğu gibi kendisinden sonra gelen kelimeyi değiştirmeyen edatlar da mevzu bahistir.

¹ Lügat ilmi içi yapılan tarifler için bk. Muhammed Sıddık Han el-Kannevcî, *el-Bülga ilâ usûli'l-lüga* (Tikrit: Câmîatü Tikrit, ts.), 66-67.

² İbrahim Mustafa vd., "smv", "fal", "hrf", *el-Mu'cemü'l-vasît* (b.y.: Dârü'd-Da've, ts.), 1/167, 452, 2/695.

³ Ahmed Muhammed es-Sagîr, *el-Edevâtü'n-nahviyye fi kütübi't-tefsîr* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2001), 39-41.

Edatlar, isimleri belirli yapmak, fiillerin zamanını değiştirmek ve cümleleri birbirlerine bağlamak gibi değişik fonksiyonlar icra etmektedir.⁴

Edatları, onların anlamlarını, cümlenin manasında yaptıkları değişiklikleri bilmek, birbirlerinin yerine kullanılabilen edatları tespit etmek, tefsir ilmi açısından son derece önemlidir.⁵ Bunun için müfessirler, edatların üzerinde durmuşlar ve edatların cümleye kazandırdıkları anlamları beyan etmeye çalışmışlardır. Kur'an'ı filolojik açıdan tefsir etmeye çalışan âlimler ise doğal olarak bu hususa daha fazla önem vermektedirler.

Bu konuya önem veren âlimlerden biri de *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih* adıyla filolojik bir tefsir kaleme alan Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub'dur. Biz bu çalışmamızda Kutrub'un mezkûr tefsirinde edatlar hakkında verdiği bilgilerin üzerinde durmaya çalışacağız. Bu çalışma ile Kutrub'un eserinin bu konudaki önemini ortaya çıkarmaya gayret edeceğiz. Konuya geçmeden önce müfessir hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız.

1. Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub

1.1. Hayatı

Kutrub'un doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak onun 149/766 senesinde vefat eden İsa b. Ömer es-Sekaff'nin öğrencisi olduğu belirtilmektedir.⁶ Bu kayıt, Muhammed Lakrîz'in de belirttiği gibi Kutrub'un söz konusu tarihte en az 10 yaşında olduğunu göstermektedir. Çünkü 10 yaşından küçük bir çocuğun dil ilimlerini öğrenmeye çalışması ve İsa b. Ömer es-Sekaff gibi büyük bir dilcinin ders halkasına girmesi pek olası bir durum değildir. Hocasının vefat tarihi dikkate alındığında onun 140/757 senesinden önce dünyaya geldiği söylenebilir.⁷

Kaynaklar, Kutrub'u Basrî olarak tanıtmakta, onun Bağdat'ta vefat ettiğini belirtmektedir.⁸ Kaynaklara göre Kutrub, Abbasî halifeleri Mehdî (öl. 169/785) veya Harun er-Reşid'in (öl. 193/809) çocuklarını eğitmiş, bir iftira sonucu Bağdat'tan ayrılarak Kerec'e geçmiş, oranın valisi Ebû Dülef Kasım b. İsa el-'İclî'nin (öl. 225/839 [?]) çocuklarını eğitmiş ve ömrünün sonuna kadar bu görevine devam etmiştir.⁹ Bu

⁴ Hasan b. Kasım el-Murâdî, *el-Cene'd-dâni fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahreddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 25-29.

⁵ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kur'an'ı Yorumlamada Dilin Gücü: Dil, Edebiyat ve Edatlar Bağlamında Bazı Ayetlerin Hermenötik Analizi", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (Güz 2001), 9-31.

⁶ Bk. Yakût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2646; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 1/242.

⁷ Muhammed Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkik* (Batna: Batna Üniversitesi, Sosyal ve İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 2016), 28-29.

⁸ Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2646; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 12/15.

⁹ Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Egânî*, thk. Abdürrahim Mahmud (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1952), 14/332; Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ* (Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam, 1420/1999-2000), 1/77; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî,

kayıtlar; onun Basra'da doğup büyüdüğünü, mezkûr şehirdeki âlimlerden ilim tahsil ettikten sonra muhtemelen iş bulmak için hilafet merkezi Bağdat'a geçtiğini, halifelerin çocuklarını eğittiğini, iftira sonucu şehirden ayrılmak zorunda kaldıktan sonra Kerec'e geçip orada hayatını idame ettirmeye çalıştığını göstermektedir.

Kutrub'un 206/821 senesinde Bağdat'ta vefat ettiği ifade edilmiştir.¹⁰ Ancak onun 210 senesinde *Kitâbü'l-ezmine* isimli eserini yazdığının¹¹ ve Abbasîlerin 7. halifesi Me'mûn döneminde (198-218) vefat ettiği belirtilmiştir.¹² Ebû'l-Fidâ'nın kaydettiğine göre Abbasîlerin 6. halifesi Emin'in (öl. 198/813) adamlarından olan 'İclî, Me'mûn'la barıştıktan sonra hicri 214 senesinde onu ziyaret etmiş ve Me'mûn'un "Dağlarda âlimlerden kimi bıraktın." sorusu üzerine Kutrub'u bıraktığını söylemiştir. Bu bilgiler, Kutrub'un 206/821 senesinde değil; 214-218 yılları arasında vefat etmiş olma olasılığını güçlendirmektedir.¹³

1.2. Mezhebi

Mutezili bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Kutrub, muhtemelen babasından etkilenecek Mutezile mezhebinin görüşlerini benimsemiştir.¹⁴ Nitekim onun Mutezile mezhebinin görüşlerini paylaştığı, tefsirini halka okumak istediği zaman bu görüşlerinden dolayı halkın tepkisinden çekindiği ve bunun için koruma talep ettiği ifade edilmektedir.¹⁵

1.3. Hocaları

Kutrub'un en önemli hocası, 'Amr b. Osman Sibeveyh'tir (öl. 180/796). Nitekim onun Sibeveyh'in derslerine devam ettiği; sabahın erken saatlerinde, arkadaşlarından önce hocasının kapısında hazır bulunduğu ve bundan dolayı hocasının kendisine *انت قطرب ليل* "Sen bir gece böceğisin."¹⁶ dediği ve hocasının bu sözünden sonra "Kutrub" lakabı ile anılmaya başladığı rivayet edilmektedir.¹⁷ Kutrub'un ders aldığı ve ilimlerinden istifade ettiği diğer hocaları şunlardır:

1. İsa b. Ömer es-Sekaffî (öl. 149/766)
2. Osman el-Bürrî (öl. 163/780 [?])

Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2000), 14/301.

¹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/301; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmud el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 3/33.

¹¹ Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *el-Ezmine ve telbiyetü'l-câhiliyye*, thk. Hâtem Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 11.

¹² Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 77.

¹³ Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 74-76.

¹⁴ Yusuf b. Ahmed el-Yağmürî, *Nürü'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes*, thk. Rudolf Zelhaim (Wiesbaden: Franz Baermann Steiner Yayın Evi, 1972), 178.

¹⁵ Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 77; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/242; Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 34, 72.

¹⁶ Kutrub, gün boyu hareket eden ve hiç durmayan bir canlıdır. Bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "ktrb", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993-1994), 1/683.

¹⁷ Enbârî, *Nüzhëtü'l-elibbâ*, 77.

3. Mufaddal ed-Dabbî (öl. 178/794 [?])
4. Halef el-Ahmer (öl. 180/796 [?])
5. Yunus b. Habib el-Basrî (öl. 182/798)
6. Dirâr b. 'Amr el-Mutezilî (öl. 200/815 [?])
7. Heysem b. 'Adiy et-Tâ'î (öl. 207/822)¹⁸
8. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824 [?])
9. Said b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830 [?])
10. İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (öl. 231/845)
11. Beşşâr b. Eyyûb en-Nâkıt (öl. [?])
12. İbn Ebû 'Amr el-'Allâ el-Basrî (öl. [?])¹⁹

1.4. Öğrencileri

Kutrub, başta oğulları Ali (öl. 249 sonrası) ve Hasan (öl. [?]) olmak üzere birçok öğrenci yetiştirerek ilme katkıda bulunmuştur. Kutrub'un diğer öğrencileri ise şunlardır:

1. Muhammed b. el-Hakem el-Mervezî (öl. 223/837-838)
2. Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî (öl. 231/846)
3. Yakub b. İshak İbnü's-Sikkît (öl. 244/858)
4. Muhammed b. Habib el-Hâşimî (öl. 245/860)
5. 'Amr b. Bahr el-Câhız (öl. 255/869)
6. Muhammed b. Şücâ' İbnü's-Selcî (öl. 266/880)
7. Muhammed b. Cehm es-Simmerî (öl. 277/890-291)
8. Muhammed b. Salih el-Mısrî (öl. [?])
9. Yemût b. el-Müzarra' el-'Abdî (öl. 304/916-917)
10. Ebû'l-Kasım el-Bâhilî el-Mühellebî (öl. [?])²⁰

1.5. Eserleri

Kutrub'un yaklaşık yirmi eser telif ettiği bildirilmektedir.²¹ Ancak bunlardan sadece aşağıda isimlerini zikrettiğimiz eserler günümüze ulaşmıştır:

¹⁸ Kaynaklar, bu âlimi Kutrub'un hocaları arasında zikretmez. Ancak Muhammed Lakrîz, Kutrub'un tefsirinde bu âlimden duyduğunu söylediği bazı bilgileri aktarmasını gerekçe göstererek bu âlimi de onun hocaları arasında saymaktadır. Bk. Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih*, thk. Muhammed Lakrîz (Cezayir: y.y., 2016), 796; Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 39.

¹⁹ Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 36-41.

²⁰ Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 47-52.

²¹ Kutrub'un eserleri için bk. Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 77; Ali b. Yusuf İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhî'n-nuhât* (Kahire: Dârü'l-Fıkr, 1982), 3/220; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-â'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), 4/312; Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût - Mustafa el-Arnâût (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 2000), 5/14; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/243; Ahmed b. Muhammed el-Edenevî (el-Edirnevî), *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Salih b. Muhammed el-Huzzî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 28; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 3/33; Hayrüddîn b. Mahmud ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâ'în, 2002), 7/95; Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 53-64.

1. *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*²²

Kaynaklarda Kutrub'un bir veya daha fazla tefsir yazdığı belirtilmekte, bu tefsir/tefsirler için *Me'âni'l-Kur'ân*, *İ'râbü'l-Kur'ân* ve *Mecâzü'l-Kur'ân* isimleri zikredilmektedir.²³ Öte yandan Kutrub'un tefsiri için *Kitâb fi şevâzi'l-kurâât*, *el-Kitâbü'l-kebîr*, *Kitâb fi'l-Kur'ân*²⁴ ve *Kitâb fi't-tefsîr*²⁵ isimleri de kullanılmaktadır. Muhtemelen Kutrub'un tefsirine herhangi bir isim vermemesinden dolayı tefsir, hacmi ve muhtevası dikkate alınarak farklı şekilde isimlendirilmiş ve bazı âlimlerin Kutrub'un tefsir konusunda birden fazla eser kaleme aldığı düşünmelerine neden olmuştur. Kutrub'un *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih* tefsirini tahkik eden Muhammed Lakrîz'in de belirttiği gibi muhtemelen bu isimlerin hepsi aynı tefsir için kullanılmıştır.²⁶

2. *el-Ezme ve telbiyetü'l-cahiliyye*²⁷

3. *el-Addâd*²⁸

4. *el-Fark fi'l-lüga*²⁹

5. *el-Müsellesât fi'l-lüga*³⁰

Kutrub'un zamanımıza ulaşmayan eserlerinin isimleri ise şu şekilde zikredilmektedir:

1. *el-İştikâk*

2. *el-Asvât*³¹

3. *el-Envâ*

4. *Halku'l-insan*

5. *Halku'l-feres*

6. *er-Red 'ala'l-mülhidîn fi müteşâbihi'l-Kur'ân*

7. *es-Sıfât*

8. *el-Îlel fi'n-nahv*

9. *Garîbü'l-hadîs*

10. *Fe'ale ve ef'ale*

11. *en-Nevâdir*

²² Bu eser, Muhammed Lakrîz tarafından doktora tezi çerçevesinde tahkik edilmiştir; (Batna Üniversitesi, Sosyal ve İslamî İlimler Fakültesi, 2016).

²³ Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2647; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/243.

²⁴ Müfeddal b. Muhammed et-Tenûhî, *Târîhu'l-'ulemâ'i'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve gayrihim*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Dâru Hecer, 1992), 83; Yağmûrî, *Nûrül-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes*, 174.

²⁵ Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 83.

²⁶ Bk. Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 78-89.

²⁷ Eser, Hâtim Salih ed-Dâmin tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir; (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1985).

²⁸ Eser, Hannâ Haddâd tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir; (Riyad: Dâru'l-'Ulûm 1984).

²⁹ Eser, Halil İbrahim el-'Atiyye - Ramazan Abdüttevâb tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (b.y.: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, ts.).

³⁰ Eser, Rıza es-Süveysî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir; (Tunus: y.y., 1978).

³¹ Kutrub'un *el-Fark fi'l-lüga* adlı eserinin bir başlığı *el-Asvât*'tır. Muhtemelen *el-Asvât*, müstakil bir kitap değil; *el-Fark fi'l-lüga* kitabının bir bölümüdür. Bk. Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub, *el-Fark fi'l-lüga*, thk. Halil İbrahim el-'Atiyye - Ramazan Abdüttevâb (b.y.: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, ts.), 156.

12. *el-Mecâz min kelâmi'l-Arab*
13. *el-Hemz*
14. *el-Kavâfî*
15. *el-Musannefü'l-garîb fi'l-lüga*³²
16. *es-Semer*
17. *el-Ef'âl ve'l-esmâ*
18. *Zikru esmâ'i'l-esed ve sıfâtih*
19. *el-Cemâhîr*³³

2. Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih

Kutrub, Kur'ân'ı filolojik olarak tefsir eden ilk âlimlerdendir. Bağdâdî'nin dediğine göre İbn Dürüsteveyh, Kutrub'u bu alanda eser telif eden ikinci kişi olarak görmüştür. İbn Dürüsteveyh'e göre bu alanda ilk eser kaleme alan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır.³⁴

Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih* adlı eserini diğer müfessirlerden farklı bir şekilde telif etmiştir. Müfessirler, konu ayrımı yapmadan âyetin/âyetlerin tefsiriyle alakalı yorumlarını zikrettikten sonra diğer âyetlerin tefsirine geçmektedirler. Kutrub ise sûrelerin tefsirini üç kısma ayırmaktadır. Önce "... Sûresinin Kıraatleri" başlığında, ele alacağı sûrenin kelimeleriyle alakalı rivayet edilen mütevâtir ve şâz kıraatleri zikretmekte, kıraatlerin kâriyelerini belirtmekte ve söz konusu kıraatlerle alakalı gerekli dilsel izahlara yer vermektedir. "... Sûresinin Lügat ve Garibleri"³⁵ veya "... Sûresinin Lügat, Garib ve Masdarları (Kaynakları)"³⁶ başlıklarıyla da söz konusu sûrede geçen garib kelime ve ifadeleri incelemektedir. "... Sûresinin İ'rabı Müşkil Olan..."³⁷ başlığında ise ilgili sûrede i'râbı müşkil olan cümleleri değerlendirmektedir.

Kutrub, ayrıca aşağıdaki başlıklara da yer vermektedir:

"Vakıf ve Şekilleri",³⁸ "İbtidâ ve Şekilleri",³⁹ "Hemzenin Hükümleri",⁴⁰ "İmâlenin Hükümleri",⁴¹ "Kur'ân'da haberi terk edilen (hazfedilen) veya tehir edilen

³² Muharrem Çelebi, "Kutrub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/495.

³³ Bk. Lakrîz, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*, 53-63.

³⁴ Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 14/392.

³⁵ Bk. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 488.

³⁶ Bk. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 282.

³⁷ Yusuf sûresinde ise bu konu için şu başlığı kullanmayı tercih etmiştir: "Yusuf Sûresinin İ'rabının Tefsiri" Bk. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 753.

³⁸ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 196.

³⁹ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 227.

⁴⁰ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 438.

⁴¹ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 401.

(mübtedâ veya nâsîh),⁴² “İzâfe ‘Yâ’ları”,⁴³ “Cevâbî ‘Fâ’ Hakkında”,⁴⁴ “Tekid ‘Lâm’i”, “Cezâ (Şart) Harfleri”⁴⁵ ve “Yemin Cevabı”.⁴⁶

Kutrub, tefsirinde Kur’ân’da geçen birçok edatı ele almakta ve bunlarla ilgili bilgiler vermektedir. Bu kapsamda edatların anlamlarını izah etmekte ve birbirlerinin yerine kullanılan edatları belirtmektedir. Ayrıca âyetlerden örnekler vererek aktardığı bilgileri somutlaştırmaya çalışmakta ve bu şekilde bazı âyetlerin yanlış anlaşılmasının önüne geçmeye gayret göstermektedir. Kutrub’un tefsirinde ele aldığı edatları başlıklar altında incelemeye çalışacağız.

2.1. Cer Edatları

Cer edatları, sonrasında gelen ismi mecrûr eden edatlardır. Cer edatlarının sayısı hakkında âlimler arasında ihtilaf vardır. Kimi âlimler, bunların sayısını yirmi bire kadar çıkarırken⁴⁷ bazıları ise bunların daha az olduğunu söylemektedir.⁴⁸ Cer edatı olduğu söylenen edatlar şunlardır: “من”, “إلى”, “حتى”, “خلا”, “حاشا”, “عدا”, “في”, “عن”, “على”, “مد”, “منذ”, “رب”, “ب”, “ل”, “و”, “ت”, “ك”, “كي”, “لعل”, “متى” ve “لولا”. Cer harfi olup olmadığı konusunda ihtilaf edilen edatlar ise bu son dört edattır.⁴⁹

Kutrub, *سُورَةُ الْبَقَرَةِ آيَةُ ٢٥٠* “Süleyman’ın hükümranlığı konusunda şeytanların/şeytan tabiatlı insanların ortaya attıkları (yalan) sözlere uydular/tâbî oldular.”⁵⁰ âyetinin tefsirinde birbirlerinin yerine kullanılan bazı cer edatlarından bahsetmektedir. Bu kapsamda “على”nın bazen “إلى”, bazen de “في” anlamında kullanıldığını belirtmektedir. İbn Abbas’tan yaptığı rivayete göre bu âyetteki “على”, “في” anlamındadır. Kutrub, “على”nın “إلى” anlamına geldiğine dair herhangi bir âyetle istişhad etmeden şu örneği vermektedir: “دعاني على منزلة لا أحبها.” Ona göre bu cümlelin aslı şöyledir: “دعاني إلى منزلة لا أحبها.”⁵¹

Başka bir edatın anlamında kullanılan cer edatlarından biri de “من”dir. Kutrub’a göre *يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ* “Onu Allah’ın emrinden dolayı korurlar.”⁵² âyetindeki “من” cer edatı, “عن” manasında kullanılmıştır.⁵³

“من” ve “عن” edatları ikisi de Türkçeye “den/dan” şeklinde tercüme edilmektedir. Bunun için ikisinin aynı anlamda oldukları düşünülebilir. Oysaki ikisi

⁴² Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 700.

⁴³ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 408.

⁴⁴ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 424.

⁴⁵ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 432.

⁴⁶ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 717.

⁴⁷ Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyeti’s-Şâfiye*, thk. Abdülmün’im Ahmed Herîdî (Mekke: Câmîatü Ümmülkurâ, 1982), 2/780.

⁴⁸ Ebü’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Lüma’ fi’l-‘Arabîyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dârü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, ts.), 72.

⁴⁹ Bk. Abdullah b. Abdurrahman İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Dârü’t-Türâs, 1980), 3/3-7.

⁵⁰ el-Bakara 2/102.

⁵¹ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 327.

⁵² er-Ra’d 13/11.

⁵³ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 768.

arasında anlam farkı söz konusudur. “عن”; bir şeyden uzaklığı veya uzaklaşmayı ifade etmek, bir şeyin yerini tutanı bildirmek için kullanılmaktadır. “مِن” ise bir şeyin sebebini, türünü, yerine geçeni, başlangıç yerini, zamanını, bir bütünün parçasını belirtmek için istimal edilmektedir.⁵⁴ Nitekim bu âyette “مِن” için beyan edilen anlamlar değil; “عن” için belirtilen uzaklaşma manası uygundur. Buna göre âyetin manası, “Onu Allah’ın gazabından korurlar.” şeklindedir.

“ك” cer harfinin anlamı, teşbih/benzetmedir. Kutrub, İbn Abbas’ın كَمَا أَخْرَجَكَ “Rabbin, seni hak uğruna evinden çıkardığı gibi”⁵⁵ âyetindeki “ك” harfini, “على” anlamında kabul ettiğini; çünkü âyeti şöyle yorumladığını belirtmektedir: اِمض على الذي أخرجك ربك من بيتك “Rabbinin seni evinden onun için çıkardığı (meseleye) koyul.”⁵⁶

Kutrub, cer edatlarından olan “ك”in bazen isim olarak kullanıldığını belirtmekte ve bunun için birçok âyeti delil göstermektedir. Örnek olarak zikrettiği âyetlerden biri de şu âyettir: وَإِذْ تَأْتِي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ “İşte böylece işledikleri günahlardan ötürü zalimlerin bir kısmını diğer bir kısmının peşine takarız.”⁵⁷ Ona göre “كذلك”deki “ك” harfi, cer edatı olabileceği gibi isim de olabilir.⁵⁸

“ل” cer edatı genellikle cümleye/ifadeye, “için” anlamı katmaktadır. “İçin” anlamı katması gereken bu cer edatı, bazen başka bir cer edatı olan “إلى”nın anlamını (e/a) vermektedir. Kutrub, bu duruma işaret etmekte ve bunun için birçok âyeti şâhid göstermektedir. Onun başvurduğu âyetlerden biri de بَانَ رَبِّكَ أَوْحَى لَهَا “Rabbinin ona vahyettiğini...”⁵⁹ âyetidir. Bu âyette “ل” edatı, cümleye “için” anlamı değil; “e/a” anlamı katmıştır. Zira vahiy onun için değil; ona iletilmiştir.⁶⁰

Kutrub’a göre وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ “O (levhalarda) rablerinden korkanlara hidayet ve rahmet vardır.”⁶¹ âyetinde ve başka birçok âyette bulunan “ل” edatı, zâiddir. Çünkü bu edat atıldığı ve “الَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ” denildiği zaman âyetin anlamı bozulmamaktadır.⁶² Kutrub, ayrıca bu âyetlerde bulunan “ل”ın zâid olmayıp sebebiyet anlamı katan bir edat olma ihtimalinin da bulunduğunu söyleyerek âyetin manasının “O (levhalarda) rablerinden korkanlar için hidayet ve rahmet vardır.” şeklinde olabileceğini belirtmektedir.⁶³

“ل” edatı, bazen üzerinde yemin edileni göstermek için getirilmektedir. Kutrub, yemin/kasem cevabı olarak isimlendirilen⁶⁴ bu “ل”a da dikkat çekmekte ve

54 Cer edatlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Ali b. Muhammed el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/59-120.

55 el-Enfâl 8/5.

56 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 625.

57 el-En'âm 6/129.

58 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 757.

59 ez-Zilzâl 99/5.

60 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 610.

61 el-A'râf 7/154.

62 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 609.

63 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 610.

64 Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bû Mülham (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 450.

bunun bazen mukadder olabileceğini belirtmektedir. İbn Abbas'tan yaptığı rivayete göre *قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ* "Hendek sahipleri lanet edildi."⁶⁵ âyetinin başında yemin cevabı "ل"ı mukadderdir. İbn Abbas'a göre âyetin aslı, "...لَقُتِلَ..."⁶⁶ Burada yemin cevabının "قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ" değil, "إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ"⁶⁷ âyetinin olma ihtimalinden de söz edilmektedir.⁶⁸ Bu durumda söz konusu âyetlerin meali şöyle olacaktır: "Burçlarla dolu göğe, vadedişmiş güne, şahitlik edene ve şahitlik edilene yemin olsun ki -kahrolası hendek sahipleri!..- Şüphesiz, Rabbinin yakalaması çok çetindir."⁶⁹

"ل" edatı, bazen cümleyi pekiştirmek/tekid etmek için de kullanılabilir.⁷⁰ Tekid "ل"ı, bazen aynı cümle içinde birden fazla gelebilir.⁷¹ Kutrub, *وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ*⁷² âyetini tefsir ederken birinci "ل"ın (لَقَدْ) tekid, ikincisinin ise (لَمَنِ) yemin "ل"ı gibi (yemin cevabını hazırlayan) olduğunu söylemektedir.⁷³ Ona göre cümle, bu iki "ل" ile pekiştirilmiştir. Buna göre yeminin cevabı, "مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ" cümlesidir. Bu durumda âyetin meali şöyle olmalıdır: "Şüphesiz, onu satın alanı biliyorlardı. Andolsun, onun (satın alanın) ahirette bir nasibi yoktur." Bu âyetin i'râbı hakkında serdedilen ikinci görüşe göre yeminin cevabı "لَقَدْ عَلِمُوا" cümlesidir.⁷⁴ Buna göre âyetin meali şu şekilde olacaktır: "Andolsun, onu satın alanın ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı."

Kutrub, cer edatı ile "كي" anlamında olan ve kendisinden sonraki muzâri fiili nasb eden ve muzâri fiilin başına gelerek emir anlamı veren "ل"ların kesralı olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Tekid ve yemin "ل"larının fethalı olduğunu, kesralı okuyanların da bulunduğunu; ama bunun şâz (kural dışı) kabul edildiğini belirtmektedir. Öte yandan olumlu⁷⁶ "إِنَّ"ın olumsuz "لَنْ"le karışmaması için getirilen "ل"ın da fethalı okunduğunu kaydetmektedir.⁷⁷ Ayrıca zamirin başında bulunan cer harfi olan "ل"ın da (لَكَ) fethalı olduğunu söylemektedir.⁷⁸

65 el-Burûc 85/4.

66 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 718.

67 el-Burûc 85/12.

68 Abdullah b. Hüseyin el-'Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (b.y.: y.y., ts.), 2/1280.

69 el-Burûc 85/1-12.

70 Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, *Netâ'icü'l-fikr fi'n-nahv* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 178.

71 Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-Fevâ'id*, thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Beyrut: Dâru Hecer, 1990), 2/31.

72 el-Bakara 2/102.

73 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 432.

74 Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, thk. Sitkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 1/534-535.

75 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 433-434.

76 Kutrub'un olumlu dediği "إِنَّ", fiile benzer harflerinden "لَنْ"nin bir nûnunun düşürülerek "لَنْ" haline getirilmiş şeklidir. Bu "لَنْ", cümleyi pekiştirmektedir. Öteki "لَنْ" ise cümleyi olumsuzlaştırmaktadır.

77 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 432-433.

78 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 433-434.

Cer edatlarından olan “و”, “ب” ve “ت” harfleri sadece yemin için kullanılmaktadır. Kutrub'a göre “ت” edatı sadece Allah kelimesi ile istimal edilmektedir.⁷⁹

Bazı cümlelerde yer alan edatlar, herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Dilciler, böyle durumlarda söz konusu edatların zâid olduğunu, cümleyi pekiştirmek için getirildiğini belirtmektedirler. Kutrub, cer edatlarından olan “في” ve “عن” edatlarının bazen zâid olarak da getirildiğini söylemekte, bunun için âyetlerden ve şiiirden herhangi bir örnek göstermemekte, sadece Arap kelimelerinden örnekler vermektedir.⁸⁰

2.2. Nasb Edatları

Muzâri fiil, normalde merfûdur. Ancak bazı durumlarda mansûb veya meczûm olabilmektedir. Muzâri fiili nasb eden dört edat vardır. Bazı durumlarda muzâri fiil, başında herhangi bir edat bulunmadığı halde mansûb olabilmektedir. Böyle durumlarda bazen söz konusu fiilin mukadder (varsayılmış) bir “أَنْ” ile mansûb olduğu belirtilmektedir.⁸¹

Mukadder bir “أَنْ” ile mansûb olduğu ileri sürülen fiillerden biri de cevâbiye veya sebebiye “ف”si denilen harften sonra gelen ve mansûb olan muzâri fiillerdir. Bu “ف” harfi, sonrasında gelen cümlelerin, kendisinden önceki cümlelerin cevabı, sonucu olduğunu göstermektedir. Kutrub, cevâbiye “ف”sinin beş yerde geldiğini söylemekte ve bu yerler için âyetlerden örnekler vermektedir. Ona göre cevâbiye “ف”si; emir, nehiy, istifham, nefiy ve temenni ifade eden kelime/ifadelerden sonra gelmektedir. Kutrub, bu tür yerlere âyetlerden örnekler aktardıktan sonra mezkûr durumlarda “ف”den sonra gelen ve mansûb olan muzâri fiillerin mukadder bir “أَنْ” ile mansûb olduğunu ileri sürmektedir. Bazı âlimlerin bu durumdaki muzâri fiillerin “ف” ile mansûb olduğunu iddia ettiklerini söylemekte ve bunların iddialarının gerçeği yansıtmadığını savunmaktadır. Ona göre bu yerlerde bulunan “ف”, atıf harfidir. Nitekim kendisinden önce başka bir atıf harfi gelmemektedir. Eğer atıf harfi değil; nasb edatı olsaydı bir atıf harfinden sonra gelmesi mümkün olacaktı.⁸²

Kutrub, “و” ve “أَوْ” harflerinden sonra da “أَنْ” edatının mukadder olup muzâri fiili mansûb ettiğini belirtmekte ve bunun için şu âyetleri örnek göstermektedir: لَيْسَ مِنْ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ “Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah ya tövbelerini kabul edecek ya da zalim olduklarından dolayı onları cezalandıracaktır.”⁸³ يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا “Keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini

79 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 720.

80 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 713.

81 İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl*, 4/7-24.

82 Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 424-426.

83 Âl-i 'İmrân 3/128.

yalanlamasak...”⁸⁴ Ona göre “يُتُوبُ”, “يُعَذِّبُهُمْ” ve “كُذِّبَ” filleri, mukadder bir “أَنْ” ile mansûb olmuştur.⁸⁵

Kutrub, mukadder bir “أَنْ” ile mansûb olması gereken fiilin bazen merfû okunduğunu söylemekte ve bunun için تَعْبُدُونَ لَا تَعْبُدُونَ “Hani, biz İsrâiloğullarından, ‘Allah’tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz...”⁸⁶ âyeti ile başka bazı âyetleri delil göstermektedir.⁸⁷ Ona göre “أَنْ” düştükten sonra fiil, tekrar merfû hale gelmiştir. Çünkü ismin bulunması gereken bir pozisyonadadır.⁸⁸ Yani âyetin aslı, “وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ (عَلَى أَنْ) لَا تَعْبُدُوا” şeklindedir. Önce “على”, daha sonra “أَنْ” düşünce fiil (تَعْبُدُونَ) tekrar merfû olmuştur.⁸⁹ Semîn el-Halebî, bu âyetin i’râbı konusunda sekiz görüş olduğunu belirtmekte, Kutrub’un bu görüşüne dördüncü sırada yer vermektedir. Ona göre “...لَا تَعْبُدُونَ...” cümlesinin müfessire (açıklayıcı) kabul edilmesi daha doğrudur.⁹⁰ Zira asıl olan hiçbir edatı, kelimeyi takdir etmemektir.⁹¹

2.3. Cezâ/Cevap (Şart) Edatları

Şart, cezâ veya cevap edatları olarak bilinen bu edatların bir kısmı harf, bir kısmı da isimdir. İki muzâri fiili meczûm eden bu edatlardan sonra iki cümle gelmekte ve bu edatlar bu iki cümleyi birbirine bağlamaktadır. Birinci cümleye şart, ikincisine cezâ veya cevap cümlesi denilmektedir.⁹² Şart; yani birinci cümle, cezâ/cevap; yani ikinci cümlelerin sebebidir.

Kutrub, ما نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا “Biz herhangi bir âyeti nesh eder veya ertelersek, yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.”⁹³ âyetini tefsir ederken “Kur’ân ve Arap dilindeki cezâ harfleri şunlardır.” diyerek şu edatları kaydetmektedir: “حيث”, “حيثما”, “إذما”, “إذما”, “حيثما”, “أين”, “متى”, “أين”, “أنى”, “ما”, “من”, “إن”. Ona göre “حيثما”, “حيث” şeklinde olduğu zaman yine aynı işlevi yapabilmektedir. Kaynaklarda, “حيث” nun şart edatı olduğuna dair herhangi bir kayda rastlamadık. Aksine “حيث” nun sürekli muzâf olması gerektiği bildirilmekte ve bunun için şart edatı olamayacağı belirtilmektedir.⁹⁴ Kutrub, ayrıca Araplardan duyulmadığı halde kıyasî olarak “كَمْ” ve “كَيْفَ” nin de şart edatı olarak kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Kutrub, her zaman şart edatı olarak kullanılan edatın “أَنْ” olduğuna işaret etmekte ve şart edatlarının iki muzâri fiili

84 el-En’âm 6/27.

85 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 430.

86 el-Bakara 2/83.

87 Kutrub’un bu kaide için gösterdiği diğer âyetler ise şunlardır: وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ “Hani, ‘Birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz...’ diye sizden kesin söz almıştık.” (el-Bakara 2/84), وَمِنْ آيَاتِهِ كَرِهَ الْغَيُورَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ عَمَلَهُمْ بَأْسًا وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْفَ الْحَسَنَاتِ “Korku ve ümit kaynağı olarak şimşeği size göstermesi, onun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir.” (er-Rûm 30/24), أَلَمْ نَجْعَلِ لَهُمْ آيَاتٍ أَنْ يَقُولُوا دِمْيَاطٌ “De ki: ‘Ey cahiller! Siz bana Allah’tan başkasına ibadet etmemi mi emrediyorsunuz?’” (ez-Zümer 39/64).

88 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 417.

89 Bk. ‘Ukberî, *et-Tibyân fî i’râbi’l-Kur’ân*, 1/83.

90 Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürü’l-masûn fî ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dârü’l-Kalem, ts.), 1/458-461.

91 İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli’l-Fevâ’id*, 2/373.

92 İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 4/27-36.

93 el-Bakara 2/106.

94 Bk. Muhammed b. Hasan er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-Radî ‘ale’l-Kâfiye*, thk. Yusuf Hasan Ömer (Libya: Câmiatü Kâr Yunus, 1975), 4/90.

“ve” anlamındadır. Kutrub, bu âyetlerdeki “و” edatlarının kendi anlamında (veya) da olabileceğini belirtmektedir. “و” edatının tereddüt etme durumunu gösterdiğini dikkate alan Kutrub, tereddüdün Allah için değil; muhataplar için söz konusu olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴

Kutrub, “و”in anlamları ve bu anlamların âyetlere yansması konusundaki değerlendirmelerini yaptıktan sonra atıf edatlarından “م”i ele almaktadır. Ona göre “م”, üç anlama gelmektedir:

1. “م”de soru anlamı vardır. Kutrub, bu anlam için delil gösterdiği âyetlerden biri şu âyettir:¹¹⁵ “وَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” “Onları uyarırsan da uyarırsan da iman etmezler.”¹¹⁶

2. “م”de soru değil; bilgi verme söz konusudur. Örneğin تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ. أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ “Kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bu kitabın indirilişi, alemlerin rabbi tarafından. Onlar, ‘Bunu Muhammed uydurdu.’ diyorlar.”¹¹⁷ âyetlerinde “م” ile soru sorulmamakta, aksine bir bilgi aktarılmaktadır.

3. “م”, “بَل” (aksine) anlamındadır. Kutrub, “م”in bu anlamı için sadece şiirden istişhadde bulunmakta; âyetlerden herhangi bir delil getirmemektedir. Şunu da kaydetmemiz gerekir ki Kutrub, “م”in ikinci anlamı için delil gösterdiği âyet ve şiirlerin anlamlarını verirken hep “بَل” (aksine) ifadesini kullanmaktadır.¹¹⁸ Buna göre “م” için üç değil; iki anlamdan söz etmek daha doğru olur. Çünkü “م”de ya soru sormak ya da bilgi vermek mevzu bahistir.

Kutrub, üçüncü sırada “لَا” atıf edatını incelemekte, onun olumlu hükmü kendisinden sonrası için olumsuz yaptığını belirtmektedir. Ancak delil olarak ne bir âyete ne de bir şiire yer vermekte, sadece şu örneği aktararak sonraki konuya geçmektedir: “مررت بزید لا عمرو” “Amr’a değil, Zeyd’e uğradım.”¹¹⁹

Kutrub; dördüncü ve beşinci sıralarda “بَل” ve “لكن” atıf edatlarını değerlendirmeye tabi tutmakta, bu iki edatın “لَا”nın aksine, olumsuz hükmü sonrası için olumlu yaptığını belirtmekte ve şu örneği vermektedir: “مررت بزید بل عمرو ولكن” (Ma) “Zeyd’e değil; ‘Amr’a uğradım.”¹²⁰ Kutrub, “بَل” için sadece bu misalle yetinirken “لكن” için şu âyeti delil olarak sunmaktadır: “مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ” “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın

¹¹⁴ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 193-194.

¹¹⁵ Konuyla ilgili aktarılan diğer âyetler ise şunlardır: “قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ” “De ki: ‘Siz mi daha iyi bilirsiniz, yoksa Allah mı?’” (el-Bakara 2/140), “قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ” “De ki: ‘Bu mu daha hayırlıdır, yoksa ebedîlik cenneti mi?’” (el-Furkân 25/15).

¹¹⁶ el-Bakara 2/6.

¹¹⁷ es-Secde 32/2-3.

¹¹⁸ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 194-195.

¹¹⁹ Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 195.

¹²⁰ Bu örnek, olumsuz olması gerekirken tefsirde olumlu olarak verilmiştir. Bunun için olumsuzluk edatını ekledik. Ancak kaynaktan olmadığı için olumsuzluk edatını parantez içine aldık. Muhtemelen bu hata, muhakkikten kaynaklanmıştır. Çünkü kâtipten kaynaklanmış olsaydı muhakkik buna işaret ederdi. Bk. Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 195.

Resûlüdür.”¹²¹ Kutrub’a göre “بل”, bazen “لا” gibi olumlu hükmü sonrası için olumsuz yapmaktadır. Örneğin “مررت بزيد بل عمرو” “Zeyd’e değil; Amr’a uğradım.”¹²²

Kutrub, bu bilgileri verdikten sonra tekrar “و”e dönmekte ve söz konusu edatın “و (eve)” değil; “أو (ev)” şeklinde okunduğunu, “أَوَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ” “Herhangi bir peygamber hoşunuza gitmeyen bir şey getirdikçe, kibirlenmediniz mi?”¹²³ ve “أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فِي يَهِْيُزُودِ” “Yeryüzünde dolaşmadılar mı?”¹²⁴ âyetlerinde bulunan “و (eve)”lerin bu edat değil; istifham hemzesi ile “و” atıf harfi olduğunu kaydetmektedir.¹²⁵

Kutrub, atıf edatlarının bazen zâid olarak getirildiğini belirtmekte ve zâid olarak gelen “و” ve “أم” edatlarına örnekler vermektedir. Ona göre “فَلَمَّا أَسْلَمْنَا وَتَلَّهَ الْجَبِينِ” “İkisi teslim olup (Hz. İbrahim), onu yüz üstü yere yatırınca, ona ey İbrahim! diye seslendik.” âyetinde bulunan “وَتَلَّهَ الْجَبِينَةَ”nın başındaki “و” edatı zâiddir; çünkü ondan sonraki cümle, “لَمَّا”nın cevabıdır. Kutrub, zâid olan “أم” için âyetlerden değil; sadece şiirden örnekler zikretmektedir.¹²⁶

2.8. Mevsûl İsimler (Edatlar)

Mevsûl isimler, “التي/الذي”, “مَنْ”, “مَا”, “ال” ve “نُو” edatlarıdır.¹²⁷ Bazı mevsûl isimlerin müsennâsı ve cemii yoktur. Bunlar, her zaman müfred olarak kullanılır. Bu isimlerin müfred, müsennâ veya cemi olduğu, cümle içinde anlaşılır. Ayrıca bu edatlar aynı anda hem müfred hem de müsennâ veya cemi olarak da kabul edilebilmektedir. Kutrub, “يَا يَهُودِيَّاهُ أَوْ نَصَارَى” “Yahudi ve Hıristiyanlardan başkası Cennet’e girmeyecek.” dediler.”¹²⁸ âyetindeki “مَنْ”in hem müfred hem de cemi olarak kabul edildiğini, “كَانَ” fiili ile onun müfred, “يَهُودِيَّاهُ أَوْ نَصَارَى” ile cemi yönü dikkate alındığını belirtmektedir.¹²⁹ Çünkü sadece müfred olsaydı, “يَهُودِيَّاهُ أَوْ نَصَارَى” şeklinde olacaktır, “يَهُودِيَّاهُ أَوْ نَصَارَى” sadece cemi olsaydı, “يَهُودِيَّاهُ أَوْ نَصَارَى” şeklinde olacaktır.

“وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا” “Kim Allah’a inanır ve salih amel işlerse, Allah onu, içinden ırmaklar akan, ebedî kalacakları cennetlere sokar.”¹³⁰ âyeti ise önce müfred, sonra müsennâ, daha sonra tekrar müfred kabul edilmiştir. Nitekim “يُؤْمِنُ” müfred, “خَالِدِينَ” cemi ve “له”deki zamir müfreddir.¹³¹

121 el-Ahzâb 33/40.

122 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 195.

123 el-Bakara 2/87. Âyet, şu şekildedir: “أَوَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ.” Müfessir âyetin “vâv” ile olduğunu sanmış ve bunun için onu delil olarak aktarmıştır. Ancak böyle bir kıraat söz konusu değildir. Bunun yerine şu âyet zikredilebilirdi: “أَوَكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا.” (el-Bakara 2/100).

124 er-Rûm 30/9.

125 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 195.

126 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 711.

127 İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl*, 1/137-146.

128 el-Bakara 2/111.

129 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 451.

130 et-Talâk 65/11.

131 Bk. Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 451-452.

Kutrub, “ما”nın da aynı anda hem müfred hem de müsennâ veya cemi olarak kullanılabilirdiğini belirtmekte ve bunun için şu âyetleri örnek getirmektedir: وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ. لَتَسْتَبْتُوا عَلَى ظُهُورِهِ” “Bütün çiftleri yaratan, üzerlerine kurulasınız diye sizin için bindiğiniz gemileri ve hayvanları yaratandır.”¹³² Burada “ظُهُور” cemi, ona bitişen zamir ise müfreddir.¹³³

Kutrub, ayrıca “مَنْ”in akıllılar için olduğunu, zaman zaman akılsızlar için kullanıldığını belirtmekte ve bunun için şu âyet ile istihsadde bulunmaktadır: وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ وَاللَّهُ يَخْتARُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ” “Allah, bütün canlıları sudan yarattı. Bunların bir kısmı karnı üzerinde sürünür; kimi iki, kimisi de dört ayak üzerinde yürür.”¹³⁴ Ancak bu âyette sadece akılsızlardan bahsedilmemiştir. Çünkü iki ayak üstünde yürüyenlerin bir kısmı (insanlar), akıllardan oluşmaktadır. Aynı cümle içinde hem akıllılar hem de akılsızlar ele alınacaksa “akıllıların önceliği” kuralı gereği onlara ait sîga kullanılmaktadır.¹³⁵ Bunun için burada “ما” yerine, “مَنْ” edatı getirilmiştir.

Kutrub, “ما”nın “مَنْ”in tam tersi olduğunu; yani akılsızlar için vaz edildiğini, ancak aynı zamanda akıllılar için de kullanılabilirdiğini söyleyerek buna şu âyeti delil göstermektedir: ... size helâl olan kadınlarla evlenin.”¹³⁶ Bu âyet, akıllılarla/kadınlarla ilgili olmasına rağmen “ما” istimal edilmiştir.¹³⁷

Kutrub, “مَنْ”in bazen zâid olarak da geldiğini ve bunun şâz olduğunu belirtmekte; ancak mezkûr duruma delil olarak herhangi bir âyeti değil; şiirleri göstermektedir.¹³⁸

2.9. “لا” Edatı

Arapçada birçok anlamı ve fonksiyonu bulunan “لا” edatı, bazen nâfiye olup cümleyi olumsuz yapmaktadır. Nâfiye “لا” edatı, bazen mukadder olabilmektedir. Kutrub, bu duruma örnek olarak Yusuf sûresinde bulunan “قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَنُوا نَذُكْرُ يُوسُفَ.”¹³⁹ âyetini delil göstermektedir. Buna göre âyette, “تَفْتَنُوا” fiilinden önce bir “لا” mukadderdir. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olur: “Dediler ki: ‘Allah’a yemin ederiz ki, sen Yusuf’u anmaktan vazgeçmeyeceksin.’”¹⁴⁰

“لا” edatı, bazen zâid olarak gelmektedir. Kutrub, el-En’âm sûresinde yer alan “قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ.”¹⁴¹ âyetinin anlamının “Secde etmemeni engelleyen nedir?”

132 ez-Zuhruf 43/12-13.

133 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 457.

134 en-Nûr 24/45.

135 er-Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-Radî ‘ale’l-Kâfiye*, 2/86.

136 en-Nisâ 4/3.

137 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 455-456.

138 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 712.

139 Yusuf 12/85.

140 Kutrub, *Me’âni’l-Kur’ân ve tefsîru müşkili i’râbih*, 719.

141 el-A’râf 7/12.

değil, “Secde etmeni engelleyen nedir?” şeklinde olduğunu; çünkü İblîs’in secde etmediğini ifade ederek “لا”nın zâid olduğuna işaret etmektedir.¹⁴²

2.10. “إِذَا” ve “إِذْ” Edatları

“إِذْ” ve “إِذَا”, zaman zarflarındandır. “إِذْ” geçmiş, “إِذَا” ise gelecek zaman için kullanılmaktadır. Ancak zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmaları da söz konusudur.¹⁴³ Kutrub da tefsirinde bu duruma dikkat çekmekte ve diğerinin yerine kullanılan “إِذْ” ve “إِذَا”lar için âyetlerden örnekler serdetmektedir. Ona göre “إِذْ”in “إِذَا” yerine istimal edilmesine örnek olacak âyetlerden biri de şudur: *وَلَوْ تَرَىٰ إِذُ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ* “Cehennemde başında durduruldukları zaman onları bir görseydin!”¹⁴⁴ Bu âyette kıyamette, dolayısıyla gelecekte gerçekleşecek bir olaydan bahsedilmektedir. Ama âyette gelecek zaman zarfı “إِذَا” yerine geçmiş zaman zarfı “إِذْ” kullanılmıştır. Kutrub, “إِذَا”nın “إِذْ” anlamında kullanılmasına âyetlerden herhangi bir örnek vermemektedir. Bu konuyu Arap sözü ve şiiri ile ispat etmeye çalışmaktadır.¹⁴⁵ Bu konuya örnek gösterilen âyetlerden biri *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ* “Ey iman edenler! Kardeşleri sefere veya savaşa çıktığında onlar hakkında, ‘Onlar bizim yanımızda olsalardı, ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi.’ âyetidir.¹⁴⁶ Nitekim bu âyette, geçmişte olan bir olaydan bahsedildiği halde gelecek zaman zarfı “إِذَا” kullanılmıştır.

2.11. Vasil Hemzesi

Vasil hemzesi, başlangıçta okunan, cümlenin ortasında okunmayan hemzeye denilir. Vasil hemzesi, el takısı dışındaki harflerde, muzâri fiiller ile üç ve dört harfli mazi fiillerde bulunmaz. Ayrıca sadece on ismin başındaki hemzeler vasil hemzesidir. Üç, beş ve altı harfli fiillerin emir, beş ve altı harfli fiillerin masdarlarındaki hemzeler de vasil hemzesidir. Vasil hemzesi aslında kesralıdır. Ancak bazı durumlarda zammeli veya fethalı olabilmektedir.¹⁴⁷ Kutrub, el-Fâtiha sûresindeki “لِهَدِينَا” kelimesini tefsir ederken söz konusu kelimedeki bulunan hemzenin vasil hemzesi olduğunu, “fe‘ale-yef‘ilu” (2. bab), “fe‘ale-yef‘alu” (3. bab) ve “fe‘ile-yef‘alu” (4. bab) kalıplarında bulunan fiillerin emirlerindeki hemzelerin kesralı, “fe‘ale-yef‘ulu” (1. bab) ve , “fe‘ule-yef‘ulu” (5. bab) kalıplarındaki fiillerin emirlerindeki hemzelerin ise zammeli okunduğunu belirterek ve söz konusu kalıplar için âyetlerden örnekler vererek vasil hemzesi konusuna giriş yapmaktadır.¹⁴⁸ Ardından vasil hemzesinin sakin harfle başlamamak için getirildiğini, bunun için vasil hemzesiyle başlayan kelimenin önceki

¹⁴² Kutrub, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve tefsîru müşkili i‘râbih*, 604.

¹⁴³ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 129.

¹⁴⁴ el-En‘âm 6/27.

¹⁴⁵ Kutrub, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve tefsîru müşkili i‘râbih*, 538.

¹⁴⁶ Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ila bulûgi’-n-nihâye*, thk. Komisyon (b.y.: Mecmû‘atü Buhûsi’l-Kitâb ve’s-Sünne, 2008), 2/1159; Ahmed b. Muhammed İbn ‘Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd fi tefsîri’l-Kur‘âni’l-mecîd* (b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 1/526.

¹⁴⁷ Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1979), 4/367.

¹⁴⁸ Kutrub, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve tefsîru müşkili i‘râbih*, 227-228.

kelimeyle birlikte okunduğunda hemzenin düştüğünü/okunmadığını belirterek vasıl hemzesinin geçiciliğine işaret etmektedir. Kutrub, kesralı bir hemzeyle başlayan her fiilin mazi, emir ve masdarlarında bulunan hemzelerin de vasıl hemzesi olduğunu, mezkûr fiillerin mechûl kalıplarında söz konusu hemzelerin zammeli okunduğunu ifade etmekte ve âyetlerden örnekler serdetmektedir.¹⁴⁹

Kutrub, bu konunun devamında hangi kelimelerde bulunan hemzelerin vasıl hemzesi olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre “ال” takısının başındaki hemze ile “ابن”, “ابنة”, “اسم”, “اثنان”, “اثنتان”, “امرؤ”, “امراة”, “است” ve “أيم الله” kelimelerindeki hemzeler vasıl hemzesidir. Kutrub, bu hemzeler için âyetlerden örnekler¹⁵⁰ verdikten sonra bunun dışında kalan, isimlerde ve fiillerde bulunan bütün fethalı hemzelerin katı hemzesi olduğunu belirtmekte ve söz konusu hemzeler için de âyetlerden istişhadde bulunmaktadır.¹⁵¹ Öte yandan verilenlerin dışında kalan isimlerdeki hemzelerin de aynı şekilde katı hemzesi olduğunu söylemektedir.¹⁵²

Sonuç

Kur'ân'ın tefsir metotlarından biri, filolojik tefsir yöntemi denilen Kur'ân'ın dil ilimleri çerçevesinde tefsir edilmesidir. Bu kapsamda Kur'ân, lügat, iştikâk, sarf, nahiv, beyân, bedî ve me'ânî gibi dil ilimleri vasıtasıyla tefsir edilmektedir. Bu alanda yapılan ilk ve en önemli çalışmalardan biri Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub tarafından kaleme alınan *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih* adlı eserdir. Kutrub'un bu eserinde, diğer erken dönem tefsir çalışmaları gibi Kur'ân'ın tamamı değil; belli bazı âyetleri ele alınmış ve söz konusu âyetlerde yer alan kelime ve ifadeler dil ilimleri çerçevesinde tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu eserde özellikle kıraatler, Kur'ân'da bulunan garib (az kullanılan) kelimeler ve Kur'ân'ın i'râbı incelenmiştir.

Bu eser, bir tefsir çerçevesinde mütalaa edilse de genel olarak bir dil çalışmasıdır. Çünkü sadece Kur'ân'da geçen ifadeler ele alınmamakta, bununla birlikte Arap sözü ve şiirinde kullanılan ifade ve kalıplara da değinilmektedir. Bu eserle hem Kur'ân'ın Arap diline uygunluğu ispat edilmekte hem de dil için Kur'ân'dan deliller bulunmaya çalışılmaktadır.

¹⁴⁹ Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 227-229.

¹⁵⁰ Kutrub'un vasıl hemzesi için örnek gösterdiği âyetler şunlardır: “إن امرؤا هلك” (en-Nisâ 4/176), “أمرأت فِرْعَوْنَ” (Meryem 19/34), “ذلك عيسى ابن مريم” (el-Kasas 28/9), “Benden sonra, ismi ahmed olan...” (es-Saf 61/6), “مريم بنت عمران” (et-Tahrîm 12). Bk. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 231.

¹⁵¹ Kutrub, katı hamsesi için şu âyetleri örnek göstermektedir: “أماؤه فأقبره ثم إذا شاء أنشده” (Onu vefat ettirdi ve kabre koydu. Sonra, dilediği vakit onu diriltir.) (‘Abese 80/21-22), “ربي أكرم” (el-Fecr 89/15), “ربي أهنن” (el-Fecr 89/16). Bk. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 231.

¹⁵² Kutrub, bunlar için şu âyetleri vermektedir: “فلامه الثلث” (en-Nisâ 4/11), “من بغدي اسمه أحمد” (es-Saf 61/6) “İsmi ahmed olan...” (es-Saf 61/6) kelimesinin başındaki hemzeyi kastetmektedir. Zira daha önce اسمه'nun başındaki hemzeyi vasıl hemzesi için örnek göstermişti.), “أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت” (el-Gâşiyeh 88/17) (الی'nin hemzesini kastetmektedir.). Bk. Kutrub, *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*, 232.

Kutrub, kıraatler için Arap sözü ve şiirinden deliller bulmaya ve kıraatleri buna göre tercih veya tenkit etmeye çaba göstermektedir. Öbür taraftan kıraatlerin Mushaf hattına uyumlu olması gerektiğini ifade etmekte ve bazı vecihlerin Arap dili açısından tercihe şayan olduğunu; ancak Mushaf'ın hattına uygun olmadığını belirtmektedir. Kutrub'un ifadelerinden onun kıraatler için belirtilen sağlam sened şartını benimsediğini çıkarmak mümkün değildir. Çünkü o, ayırım yapmadan mütevâtir ve şâz kıraatleri ele alarak Arap dili açısından değerlendirmekte ve bunların mütevâtir veya şâz olduğunu söylememektedir.

Kutrub'un özenle üzerinde durduğu konulardan biri de Kur'ân'da geçen edatlardır. Kutrub, bu edatları değerlendirmeye tabi tutmakta, söz konusu edatların ne tür anlamları olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Kutrub, ele aldığı edatların kullanım alanlarını değerlendirirken Kur'ân'a bağlı kalmamakta, edatın Kur'ân'da bir kullanımı yoksa Arap sözü ve şiiri ile delil bulmaya çalışmaktadır.

Kutrub, aynı işlevi gören edatları genellikle gruplar halinde değil; farklı farklı yerlerde ele alıp incelemektedir. Ayrıca bir grupta bulunan edatların tümünü genellikle ele almamaktadır. Söz gelimi atıf harflerinden “ف”, “تَمْ”, “حَتَّى” ve “إِمَّا” edatlarından bahsetmemektedir. Sadece şart ve nidâ edatlarının tamamını zikretmektedir.

Kutrub, ele aldığı edatların anlamları üzerinde dururken birbirlerinin yerine kullanılan, bazen harf bazen isim olarak gelen edatları belirtmekte, edatların anlamları ve kullanım yerleri için Kur'ân'dan, Arap sözü ve şiirinden örnekler sunmaktadır. Bir edat için belirttiği bir anlam Kur'ân'da söz konusu değilse sadece Arap sözü ve şiirinden istişhadde bulunmaktadır.

Kutrub'un bu eseri, uzun zaman kayıp olduktan sonra sadece bir mahtût nüshası bulunmuştur. Bulunan bu nüsha da müellif hattı değildir. Bunun için eserde bazı hatalar ve anlaşılmasız ifadeler söz konusudur. Muhakkik, bu gibi yerlerin üzerinde durmuş, bir kısmını Kutrub'dan nakilde bulunan diğer eserlerin yardımıyla çözmeye çalışmış, sınırlı bazı yerleri de çözemediğini belirtmiştir.

Bu çalışmamız, bir makale çerçevesinde olduğu için sadece Kutrub'un edatlar için aktardığı malumatlar üzerinde kısaca durabildik ve şâhid gösterilen âyetlerin az bir kısmına yer verebildik. Temennimiz bu çalışmamızın bu alanda yapılacak geniş çalışmalara vesile olmasıdır. Öte yandan Kutrub'un bu eserinin kıraat ve i'râb yönünün de müstakil ve geniş çalışmalarla ele alınmasının yerinde ve çok yararlı olacağını belirtmek isteriz.

Kaynakça

- Bağdadî, Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târihu Bağdad*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2002.
- Cezûlî, İsa b. Abdülaziz. *el-Mukaddimetü'l-Cezûliyye fi'n-nahv*. thk. Şaban Abdülvehhab Muhammed. Mekke: Matbaatü Ümmülkurâ, 2003.

- Çelebi, Muharrem. "Kutrub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/494-495. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Salih b. Muhammed el-Huzzî. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- Eşmûnî, Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Kur'an'ı Yorumlamada Dilin Gücü: Dil, Edebiyat ve Edatlar Bağlamında Bazı Ayetlerin Hermenötik Analizi". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (Güz 2001), 7-31.
- Hamevî, Yakût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- İbn 'Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbn 'Akîl, Abdullah b. Abdurrahman. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 20. Basım, 1980.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Lüma' fî'l-'Arabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dârü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1990.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 5. Basım, 1979.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1985.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Teshîli'l-Fevâ'id*. thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l-Kâfiyyeti's-Şâfiye*. thk. Abdülmün'im Ahmed Herîdî. 5 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmülkurâ, 1982.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993-1994.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmud el-Arnâût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'l-Kiftî, Ali b. Yusuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fıkr, 1982.
- Kannevcî, Muhammed Sıddik Han. *el-Bülga ilâ usûli'l-lüga*. Tikrit: Câmîatü Tikrit, ts.
- Karâfî, Ahmed b. İdris. *el-İstiğnâ fî'l-istisnâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr. *el-Ezmine ve telbiyetü'l-câhiliyye*. thk. Hâtem Salih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1985.
- Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr. *el-Fark fî'l-lüga*. thk. Halil İbrahim el-'Atıyye - Ramazan Abdüttevâb. b.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Kutrub, Muhammed b. el-Müstenîr. *Me'âni'l-Kur'ân ve tefsîru müşkili i'râbih*. thk. Muhammed Lakrîz. Cezayir: y.y., 2016.

- Lakrîz, Muhammed. *Me'âni'l-Kur'an ve tefsîru müşkili i'râbih dirâse ve tahkîk*. Doktora Tezi, Batna Üniversitesi, 2016.
- Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-Hidâye ila bulûgi'n-nihâye*. thk. Komisyon. 13 Cilt. b.y.: Mecmû'atü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahreddin Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. b.y.: Dârü'd-Da've, ts.
- Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. Hasan. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*. thk. Yusuf Hasan Ömer. 4 Cilt. Libya: Câmiatü Kâr Yunus, 1975.
- Râgîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Egânî*. thk. Abdürrahim Mahmud. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1952.
- Râgîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *Muhâdarâtü'l-üdebâ*. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkam, 1420/1999-2000.
- Safedî, Selâhaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Mustafa el-Arnâût. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Sagîr, Ahmed Muhammed. *el-Edevâtü'n-nahviyye fî kütübî't-tefsîr*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2001.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, ts.
- Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah. *Netâ'icü'l-fikr fi'n-nahv*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Buğyetü'l-vu'ât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Tenûhî, el-Müfeddal b. Muhammed. *Târîhu'l-'ulemâ'i'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn ve gayrihim*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru Hecer, 3. Basım, 1992.
- 'Ukberî, Abdullah b. Hüseyin. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Yağmûrî, Yusuf b. Ahmed. *Nûrül-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes*. thk. Rudolf Zelhaim. Wiesbaden: Franz Baermann Steiner Yayın Evi, 1972.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2000.
- Zemaşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*. thk. Ali Bû Mülham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- Ziriklî, Hayrüddin b. Mahmud. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:401-421

Geliş Tarihi: 17.06.2020

Kabul Tarihi: 17.09.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.753951>

Hz. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesi Hadisesi Hakkındaki Rivayetler ve Kur'ân Dışı Vahiyle İlgisi

Serkan Çelikan*

Öz

Hadis ve siyer kaynaklarında Yahudi bir kadının Hayber'in fethine denk gelen günlerde Hz. Peygamber'i (s.a.v.) zehirleyerek öldürmek istediğine dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, tespit edilebildiği kadarıyla Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Ebû Lübeybe ve Ebû Saîd el-Hudrî isimli sahâbilerden nakledilmişlerdir. Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik'ten nakledilen mürsel bir rivayet de bulunmaktadır. Bu rivayetlerin önemli düzeyde lafız ve muhteva farkları, ziyade ve eksik bilgiler taşıdığı görülür. Söz konusu rivayet farkları râvîlerin nakil esnasında yaptıkları bazı tasarrufların habercisi olarak görünmektedir. Bununla beraber rivayetlerin tamamı bir arada değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesi ile ilgili gerçekçi bir sonuca ulaşmanın mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan bazı rivayetlerdeki, zehirlenmiş koyun etinin, kendisinin zehirli olduğunu haber verdiği ayrıntısı Hz. Peygamber'e gelen Kur'ân dışı vahiyle de ilişkilendirilmiştir. Reddedenler de bulunmakla birlikte Kur'ân dışı vahiy Ehl-i sünnet düşüncesinde genel olarak kabul görmüştür. Ancak Hz. Peygamber'in zehirlenmesi meselesiyle ilgili rivayetlerin Kur'ân dışı vahiy iddiasını temellendirdikleri konusu tartışmaya açık görünmektedir. Bu çalışmada ilgili rivayetler bir arada değerlendirilerek meselenin aslı ve Kur'ân dışı vahiyle ilgisi belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân Dışı Vahiy, Yahudi Kadın, Zehirli Koyun Eti, Hayber Fethi, Rivayet.

Accounts of the Prophet Muhammad's Being Poisoned by a Jewish Woman and Their Connection with Non-Qur'anic Revelations

Abstract

There are certain narratives in hadith and siyer (prophetic biography) sources of an event that a Jewish woman wanted to poison and kill the Prophet Muhammad in the days leading up to the conquest of Khaybar. These narratives, as far as can be determined were conveyed from the sahabah named Abu Hurairah, Anas b. Malik, Jabir b. 'Abdullah, Abu Lubaibah and Abu Sa'id al-Khudri. There is also a mursal narrative conveyed from 'Abdurrahman b. Ka'b b. Malik. These narratives are seen to carry significant wording and content differences, and have excess and incomplete information. These differences in accounts appear to be a harbinger of certain amendments of the narrators when they recounted the information. However,

* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, serkancelikan@hotmail.com

ORCID ID 0000-0001-6469-9533

considering all the accounts together, it is understood that it is possible to reach a realistic conclusion about the poisoning of the Prophet Muhammad. On the other hand, the detail in some of the accounts that the poisonous mutton informed its being poisonous has also been associated with a non-Qur'anic revelation revealed to the Prophet Muhammad. Although there are also those who refuse the idea, the idea of non-Qur'anic revelation has been accepted in the school of thought of Sunni Muslims in general. Nevertheless, the argument that the accounts of the poisoning of the Prophet Muhammad provide the basis for the claim of non-Quranic revelation seems open to discussion. In this study, the accounts in question will be evaluated together to determine the relationship between the essence of the matter and the non-Qur'anic revelation.

Keywords: Non-Qur'anic Revelation, Jewish Woman, Poisonous Mutton, Conquest of Khaybar, Narrative.

Giriş

Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında vahiy gelip gelmediği meselesi erken dönemlerden itibaren tartışma konusu olmuştur.¹ Daha çok sünnetin kaynağı tartışmaları bağlamında² gündeme gelen Kur'ân dışı vahyin, Ehl-i sünnet düşüncesinde genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Örneğin Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) vahyin türleri hakkında yapmış olduğu, Kur'ân, beyân ve ilhâm/ihfâm şeklindeki üçlü taksimin üçüncü maddesinde Kur'ân dışı vahiy anlayışını görmek mümkündür.³ Şâfiî'nin, kitap ve hikmetin indirildiğini bildiren bazı âyetler bağlamında⁴ bu âyetlerdeki hikmet kavramının Allah rasûlünün sünneti olarak anlaşılması gerektiği yönündeki ifadesi onun da sünnetin vahiy ürünü olduğu düşüncesine sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir.⁵

Vahyi-i gayr-i metlûv⁶ olarak da isimlendirilen Kur'ân dışı vahyin dayandırıldığı deliller söz konusu iddiayı önemli ölçüde destekler görünmektedir.

1 Hassân b. Atıyye'ye (ö. 130/748 [?]) nispet edilen "Cebrâil nebîye (s.a.v.) Kur'ân'ı indirdiği gibi sünneti de indirirdi." şeklindeki söz sünnetin kaynağının vahiy olduğu düşüncesiyle ilgili erken bir örnek olarak zikredilebilir. Bk. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları/Dâru Sehnûn, 1413/1992), "Mukaddime", 49. Ayrıca bk. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 254. Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle*'de sünnetin mahiyeti ile ilgili olarak kendi zamanındaki bazı eğilimlerden bahsetmesi ve Kur'ân dışı vahyi temellendirme amacıyla zikrettiği anlaşılan rivayetler de tartışmanın tarihi için örnek verilebilir. Bk. Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Abdülâtif el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 122-123.

2 Kur'ân dışı vahyin sünnetin kaynağı bağlamında kapsamlı bir şekilde değerlendirildiği ve vahyin bu türünü temellendirmek için ileri sürülen kanıtların incelendiği bir çalışma için bk. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 253-280.

3 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 13/251-252.

4 Bakara, 2/231; Nisâ, 4/113.

5 Şâfiî, *er-Risâle*, 111. Şâfiî'nin sünnet-vahiy ilişkisi ile ilgili görüşlerinin kapsamlı bir değerlendirmesi için bk. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 254-258.

6 Kavramın lafız bakımından olmasa da içerik bakımından ilk olarak Şâfiî de görüldüğü söylenebilir. Bk. Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'Ma'rife, 1393), 7/299. Ayrıca bk. Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 253. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), vahyin türleri hakkında yaptığı bir taksimde de bu kavramı görmek mümkündür. Buna göre İbn Hazm, "O hevâ ve arzularına göre konuşmaz. Onun konuşması sadece kendisine bildirilen bir vahiyden ibarettir." (Necm, 53/3-4) âyetini zikrettikten sonra şöyle demiştir: "Bu âyetin delaletiyle bizim

Özellikle, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin yapılaş şekillerinin, helaller ve haramlarla ilgili bazı meselelerin ve diğer bir kısım ahkâmın Kur'ân'da ya kendilerinin ya da tafsilatlarının bulunmuyor olması, bunların, vahyin başka bir türü ile Hz. Peygamber'e öğretildikleri tezini güçlendiren bir kanıt olarak değerlendirilebilir.⁷ Ancak Kur'ân dışı vahyi temellendirdiği iddia edilen bazı rivayetlerin bu iddiaya yeterli düzeyde mesnet teşkil etmedikleri de anlaşılmaktadır.⁸ Hz. Peygamber'in Yahudi bir kadın tarafından zehirlendiğinden bahseden rivayetler de Kur'ân dışı vahiy bağlamında zikredilen rivayetlerdendir.⁹

Hadis ve siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Yahudi savaşçı Merhab'ın¹⁰ kız kardeşi; Sellâm b. Mişkem'in karısı Zeyneb bnt. el-Hâris isimli¹¹ Yahudi bir kadın tarafından Hayber'de zehirli et yedirilerek öldürülmek istendiğine dair çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Rivayetler incelendiğinde lafız ve muhteva bakımından oldukça farklı oldukları görülür. Nitekim bazı rivayetlerde bu eylem Yahudi bir kadına nispet edilirken bazılarında Yahudi bir gruba nispet edilir. Yine bir kısım rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashâbı bu kadının hediye ettiği etten yemiş, bir kısmına göre ise yememiştir. Hz. Peygamber'in, eti yedikten sonra zehirli

için doğru olan şey, Allah'ın, Rasûlüne göndermiş olduğu vahyin iki kısma ayrıldığını kabul etmektir. Bunlardan ilki Kur'ân olup, "metlûv" dür (namazlarda tilavet edilir) ve nazım/tertip bakımından mu'cizdir. İkincisi ise bize nakledilen ve nazım/tertipi itibariyle mu'ciz olmayan, yine (namazlarda) tilavet olunmamakla birlikte başka zamanlarda okunan vahiydir ki bu da Rasûlullah'tan (s.a.v.) gelen haberdir." Bk. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 1/96-97.

⁷ Kur'ân dışı vahyi temellendirdiği düşünülen bazı deliller için bk. Muhammad Taqi Usmani, *The Authority of Sunnah* (Karachi: Idratul Quran, ts.) 23-44; Saffet Sancaklı, *Hadis İnkârcılığı/Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevapları*, 3. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 212-217.

⁸ Kur'ân dışı vahyi temellendirdiği düşünülmeyle birlikte bu konuda açık olmadıkları ve ihtiyatla yaklaşılması gerektiği ifade edilen bazı rivayetlerin incelendiği bir çalışma için bk. Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkid", *İslâmiyât*, 1/1, 1998. 55-72. Kur'ân dışı vahiy meselesini gaybî haberler bağlamında inceleyen bir başka çalışmanın özellikle Hz. Peygamber dönemi örnekleri için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 101-116.

⁹ Hz. Peygamber'in Yahudi bir kadın tarafından zehirlenmesi meselesi hakkındaki rivayetin Kur'ân dışı vahiyle kurulan ilgisi için bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Muhammed Beyyûmî (Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1429/2008), 14/157; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 6/886; Sancaklı, *Hadis İnkârcılığı*, 215.

¹⁰ Merhab'ın Hayber savaşında Muhammed b. Mesleme tarafından öldürüldüğü nakledilmektedir. Bk. Muhammed b. İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 475; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrahim (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 3/251.

¹¹ Bk. Musâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, thk. Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik (el-Memleketü'l-Mağribiyye: Câmiâtu İbn Zühr, 1994), 254; İbn İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 479; Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1966), 2/677, 679; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/254; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011), "Diyât", 6; Nevevî, *el-Minhâc*, 14/157; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/81; 5/324; 6/885; Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, tsh. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 13/242; 15/125; Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 12/179. Bu kadının, Merhab'ın kardeşinin kızı olduğu da nakledilmiştir. Bk. Musâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, 254; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/324; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 12/179.

olduğunu anladığını ve zehrin etkisinden kurtulmak için kan aldırıldığını gösteren rivayetlerle birlikte buna aykırı olarak, Allah'ın adını andıktan sonra eti yemeyi önerdiğini gösteren rivayetler de vardır. Ayrıca sahâbeden bir kısmının bu zehirli et nedeniyle öldüğünü gösteren rivayetler olduğu gibi sadece Bîşr b. el-Berâ isimli sahâbînin öldüğünü gösteren rivayetler de bulunmaktadır. Yine bazı rivayetlerde etin, kendisinin zehirli olduğunu Hz. Peygamber'e haber verdiği ayrıntısı varken bazılarında bu ayrıntı görülmemektedir. Ayrıca kadının idam edildiğini gösteren rivayetler olduğu gibi cezalandırılmayıp affedildiğini gösteren rivayetlere de rastlanır. Bu olayın nakledildiği metinler arasında ciddi düzeyde lafız ve muhteva farklarının bulunması yanında, Kur'ân dışı vahyi desteklediği de tartışmaya açık görünmektedir. Bu çalışmada konuyla ilgili rivayetler bir arada değerlendirilerek¹² hem Hz. Peygamber'in zehirlenmesi meselesinin aslı hem de ilgili rivayetlerin Kur'ân dışı vahye kanıt teşkil etmeye elverişli olup olmadıkları hususu aydınlatılmaya çalışılacaktır.

1. Hz. Peygamber'in Yahudi Bir Kadın Tarafından Zehirlenmesiyle İlgili Rivayetler

Hız. Peygamber'in zehirlenmesi hadisesini ihtiva eden rivayetler tespit edilebildiği kadarıyla Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdillâh, Ebû Lübeybe, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre isimli sahâbîlerden nakledilmişlerdir. Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik'ten nakledilen mürsel bir rivayet de bulunmaktadır. Tahric edildikleri hadis kaynaklarının kronolojik durumuna göre bu rivayetler şöyle sıralanabilir:

1.1. Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik'ten Nakledilen Rivayet

En erken kaynak olarak Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'*inde yer alan bu rivayet şöyledir:

Yahudi bir kadın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Hayber'de, kızarmış bir koyun hediye etti. Hz. Peygamber "Bu nedir?" diye sorduğunda kadın, Hz. Peygamber sadaka malından yemediği için "Sadakadır." demekten kaçındı ve "Hediyedir." dedi. Sonra Hz. Peygamber ve ashâbî o etten yediler. Derken Hz. Peygamber "Durun." dedi ve kadına "Bu koyunu zehirledin mi?" diye sordu. Kadın "Sana kim haber verdi?" dediğinde Hz. Peygamber elindeki incik kemiğini göstererek "Bu kemik." dedi. Kadın "Evet." deyince Hz. Peygamber "Neden?" diye sordu. Kadın "İstedim ki sen bir yalancıysan insanlar senden kurtulsun. Eğer peygambersen de (bu zehir) sana zarar vermesin." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber iki

¹² Bu yöntem bazı çağdaş araştırmacılar tarafından "metin inşası" olarak isimlendirilmekle birlikte taşınmış olduğu bazı problemler nedeniyle "metnin bütünleştirilmesi" şeklinde bir isim de önerilmiştir. Aynı konudaki çeşitli hadis metinlerini bir arada değerlendirip rivayetin metni ve muhtevasıyla ilgili sağlıklı bir neticeye varma çabası şeklinde özetlenebilecek olan bu yöntemin, isimlendirilmesi, problemleri, gerekçeleri, faydaları ve yapılış şekliyle ilgili kapsamlı bilgi için bk. Selçuk Coşkun, "Metin İnşâsının Teorik ve Uygulamadaki Bazı Problemleri Üzerine", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 47, 56, 66.

kürek kemiğinin arasından¹³ kan aldırıldı ve ashâbına emretti, onlar da kan aldırıldılar. Ancak onlardan bazıları öldü.¹⁴

Bu rivayetin isnâdı "Abdurrezzak> Ma'mer> Zührî> Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik." şeklindedir.¹⁵ Meşhur sahâbî Ka'b b. Mâlik'in oğlu Abdurrahman'ın Hz. Peygamber zamanında doğmuş olmakla beraber ondan bir şey rivayet etmediği bilgisine¹⁶ göre rivayet mürsel olmaktadır. Nitekim İbn Sa'd da Abdurrahman'ı ikinci tabakaya mensup Medineli tâbiîler içerisinde zikreder.¹⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Abdurrahman bu rivayeti babasından veya bir başka sahâbîden nakletmiştir. Beyhakî bu sahâbînin Câbir b. Abdillâh olmasını muhtemel görür.¹⁸ Nitekim söz konusu râvînin şeyhleri arasında Câbir b. Abdillâh'ın ismi de geçmektedir.¹⁹ Kendisinden rivayette bulunduğu zikredilen sahâbîler içerisinde sadece Câbir'in bu rivayeti naklettiğinin bilinmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Diğer yandan Abdurrahman, Zührî'nin şeyhleri arasında zikredilmekle²⁰ beraber Zührî'nin ondan bir şey işitmediği yönündeki farklı bir görüşten de bahsedilmektedir.²¹ Ayrıca Nesâî'nin onu Zührî'nin şuyûhu arasında zikretmediği de söylenir.²² Bu bilgiler rivayetin isnâdında ittisâlin gerçekleşmediğini göstermektedir. Ancak Ebû Dâvûd, Abdurrahman'ın babasından naklettiğinin tasrih edilmesi dışında, yine mezkûr isnâdla naklettiği, zehirlenme meselesiyle dolaylı ilgisi bulunan bir başka rivayetin sonunda isnâdın sahîh olduğunu belirtmiştir.²³ Elbânî'nin değerlendirmesi de yine bu isnâdın sahîh olduğunu yünündedir.²⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Abdurrahman ile Zührî arasındaki inkıtâ ihtimali bu âlimler tarafından dikkate alınmamış veya önemli görülmemiştir.

Bu rivayeti naklettikten sonra Ma'mer, Zührî'nin, Hz. Peygamber'i zehirleyen bu kadının sonradan Müslüman olduğunu, Rasûlullah'ın da onu serbest bıraktığını söylediğini de kaydetmiştir.²⁵ İbn Hacer de, kadının Müslüman olduğu iddiasında

¹³ Hz. Peygamber'in kan aldırıldığı yerin sol kürek kemiğinin altı olduğu bilgisi de bulunmaktadır. Bk. Vâkidî, *Kitâbu'l-megâzî*, 2/678.

¹⁴ Ma'mer b. Râşid Ebû Urve el-Basrî, *el-Câmi'*, (Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *el-Muşannef*i ile birlikte), thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 11/28-29. Rivayet Abdurrezzak'ın *el-Muşannef*'inde bir başka yerde daha aynı isnâd ile ve küçük lafız farklarıyla tahrir edilmiştir. Bk. Abdurrezzak, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1983), 6/66.

¹⁵ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 2/28.

¹⁶ İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/574.

¹⁷ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 7/269.

¹⁸ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahlâli şâhibi's-şerî'a*, tlk. Abdulmu'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye/Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1408/1988), 4/262.

¹⁹ Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 17/369.

²⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 17/369; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/547.

²¹ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/547.

²² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/547.

²³ Ebû Dâvûd, "Diyât", 6.

²⁴ Ebû Dâvûd, "Diyât", 6 (Muhakkikin notu).

²⁵ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 2/28.

Zührî'nin tek olmadığını belirtir. Yine İbn Hacer'in naklettiğine göre Süleyman et-Teymî bu konuda kesin konuşmuş ve kadının Hz. Peygamber'i ve orada bulunanları şahit tutarak Müslüman olduğunu ve kelime-i şehâdet getirdiğini, Hz. Peygamber'in de bu nedenle onu serbest bıraktığını belirtmiştir.²⁶ Fakat Ma'mer bu bilgiden oldukça farklı olarak, insanların, Hz. Peygamber'in onu öldürttüğünü söylediklerini ifade etmiştir ki²⁷ konuyla ilgili, ileride incelenecek olan diğer rivayetlerde bu husus açıkça görülmektedir.

Söz konusu rivayeti Taberânî de *el-Mu'cemu'l-kebîr*'de münthâsı yine "Zührî> Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik." olmakla beraber farklı bir isnâd ve kısmî lafız farkları ile nakletmiştir.²⁸

Erken dönem İslâm tarihi kaynaklarından Musa b. Ukbe'nin (ö. 141/758) *el-Megâzî*'sinde kadının, Hz. Peygamber'in koyunun en çok kol ve kürek kemiği kısımlarını sevdiğini öğrendiği ve hayvanın bu iki yerine daha çok zehir koyduğu yönündeki bir ayrıntıdan da bahsedilmektedir.²⁹ Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *el-Megâzî*'sinde de Hz. Peygamber'in, bunu neden yaptığı şeklindeki sorusuna kadının "Babamı, amcamı ve kocamı öldürdün. Kavmime büyük zarar verdin." diyerek cevap verdiği bilgisi bulunmaktadır.³⁰ Bir başka ayrıntı da Hz. Peygamber'in bu eti ağzına alıp çiğnediği fakat yutmayıp geri çıkardığı, beraberinde bulunan Bîşr b. el-Berâ b. Ma'rûr'un ise lokmasını yuttuğu şeklindedir.³¹ Bundan sonra Bîşr'in rengi henüz yerinden kalkmadan taylesân³² gibi -sapsarı-³³ olmuştur.³⁴

1.2. Ebû Hureyre'den Nakledilen Rivayetler

Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivayetin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zehirlenmesi meselesiyle ilgili rivayetlerin genelinden bazı temel noktalarda oldukça farklı olduğu görülmektedir. İbn Ebî Şeybe'nin *el-Muşannef*'inde "Şebâbe> Leys b. Sa'd> Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî> Ebû Hureyre." isnadıyla tahrir edilen bu rivayette

²⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/324.

²⁷ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 2/28. İfadenin Arapça metni şöyledir: قال الزهري: فأسلمت فتركها النبي صلى الله عليه وسلم. وأما الناس فيقولون: قتلها النبي صلى الله عليه وسلم.

²⁸ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî (Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 19/70.

²⁹ Bk. Musâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, 254. Ayrıca bk. İbn İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 479; Vâkıdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, 2/677 (Vâkıdî rivayetinde de Hz. Peygamber'in sevdiği yerler olarak kol ve kürek kemiğinden bahsedilmekte ve yine bu rivayette kadının iki kol ve iki kürek kemiğine daha fazla zehir koyduğu bilgisi bulunmaktadır. Ancak İbn İshâk rivayeti sadece kol kısmından bahseder); İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/254; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/324; Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd*, 12/178.

³⁰ Bk. Vâkıdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, 2/678; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/324.

³¹ İbn İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 479; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/254; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/324.

³² Taylesân bir çeşit elbisedir. Bk. İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 4/2689.

³³ Bu elbisenin renginin sapsarı oluşu İbn Hacer'in ifadesine göredir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/886. Bu tür elbisede siyah renge de vurgu yapıldığı görülmektedir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/2689.

³⁴ Musâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, 255; Vâkıdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, 2/678; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/886.

Hayber fethedildiğinde Hz. Peygamber'e zehirli bir koyun hediye edildiği bilgisi bulunmakta olup Yahudi kadından bahsedilmemektedir (لما فتحت خيبر أهديت لرسول الله صلى الله عليه وسلم شاة فيها سم).³⁵ Yine bu rivayete göre Hz. Peygamber orada bulunan Yahudilerin toplanmasını istemiş ve onlara koyunun içine zehir koyup koymadıklarını sormuştur. Onlar zehir koyduklarını söyleyince Hz. Peygamber bunu neden yaptıklarını sormuş onlar da "İstedik ki yalancıysan senden kurtulalım. Peygambersen de zaten sana zarar vermeyecekti." demişlerdir.³⁶

Bu rivayet çeşitli kaynaklarda, Hz. Peygamber ile Yahudiler arasında geçen ve farklı konulardaki bazı soru ve cevaplardan oluşan bir konuşmayı ihtiva eden bir metinle de nakledilmiştir.³⁷

Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde tahrir edilen Ebû Hureyre rivayetlerinden bir diğeri oldukça muhtasardır. Buna göre Yahudi bir kadın Rasûlullah'a (s.a.v) zehirli bir koyun hediye etmiş, Rasûlullah ise kadına bu nedenle herhangi bir ceza vermemiştir. Ebû Dâvûd'un, rivayetin sonunda kaydettiği bir bilgiye göre de Hz. Peygamber'i zehirleyen bu Yahudi kadın -daha önce de geçtiği üzere- Merhab'ın kız kardeşidir.³⁸

Ebû Hureyre'den nakledilen bir başka rivayet ise detaylı bilgi içermektedir. "Muhammed b. Sâlih b. Hâni> es-Serî b. Huzeyme> Abdülaziz b. Dâvûd el-Harrânî> Hammâd b. Seleme> Muhammed b. Amr el-Leysi> Ebû Seleme> Ebû Hureyre." isnâdlı bu rivayete göre Yahudi kadın Hz. Peygamber'i ve ashâbını kızarmış bir koyun yemeğe davet etmiştir. Onlar oturup yemeye başlayınca Rasûlullah bir lokma almış ve onu hemen geri bırakmıştır. Sonra ashâba "Bırakın! Bu koyun zehirli." demiştir. Daha sonra da kadına "Yazıklar olsun sana! Beni neden zehirledin?" demiş kadın da yukarıda kaydedilenlere benzer şekilde Hz. Peygamber'in eğer bir peygamberse zarar görmeyeceğini bilmek istediğini, değilse de insanları ondan kurtarmış olacağını söylemiştir. Yine burada da Bîşr b. el-Berâ'nın etten yediği ve öldüğü Hz. Peygamber'in de kadını öldürttüğü bilgisi yer almaktadır.³⁹

Hâkim bu rivayetin Müslim'in şartına göre sahîh olduğunu ancak Buhârî ve Müslim'in tahrir etmediklerini belirtmiş, Zehebî ise rivayet hakkında yorum yapmamıştır.⁴⁰

Ebû Hureyre'den nakledilen "Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî> İbrahim b. Saîd el-Cevherî> Saîd b. Muhammed el-Verrâk> Muhammed b. Amr> Ebû Seleme> Ebû Hureyre." isnâdlı bir başka rivayette ise Yahudi kadının Hz. Peygamber'e kızarmış koyun hediye ettiği, Hz. Peygamber'in bundan yedikten sonra "(Bu bana) kendisininin

³⁵ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (b.y.: Dâru'l-Kible, ts.), 12/65.

³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 12/65.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 15/513; Dârimî, "Mukaddime", 11; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Şahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), "Cizye", 7; "Tıbb", 55.

³⁸ Ebû Dâvûd, "Diyât", 6.

³⁹ Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/242.

⁴⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/242.

zehirli olduğunu haber verdi.” (أخبرتني أنها مسمومة) dediği bilgisi yer almaktadır. Yine bu rivayete göre de etten yiyen Bişr b. el-Berâ vefat etmiştir. Hz. Peygamber’in kadını sorgulaması ve aldığı cevaplar yukarıdaki rivayetlerle benzerlik göstermekle birlikte burada öncekilerden farklı olarak kadının “Eğer kralsan insanları senden kurtarmış olurum.” (وإن كنت ملكا أرحت الناس منك) dediği görülmektedir. Yine bu rivayete göre de Hz. Peygamber’in emretmesi üzerine kadın öldürülür.⁴¹

Bu rivayet Dârimî’nin ve Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’lerinde “Muhammed b. Amr el-Leysî> Ebû Seleme.” isnâdıyla, Ebû Hureyre zikredilmeksizin mürsel olarak da nakledilmiştir. Burada ilave olarak Hz. Peygamber’in hediye kabul ettiği fakat sadakayı kabul etmediği bilgileri de bulunur.⁴² Yine bu rivayete göre Rasûlullah “Hayber’de yediğim (zehirli) etin tesirini her zaman hissetmişimdir. İşte şu an kalp damarlarımın kesildiği andır.”⁴³ demiştir. Buhârî rivayetinin bu son kısmını Kitâbu’l-Megâzî’de “Hz. Peygamber’in Hastalanması ve Vefatı” isimli bab başlığı altında “Yûnus> Zührî> Urve> Âişe.” isnâdıyla ve kısmen farklı lafızlarla müsned olarak da nakletmiştir.⁴⁴ Hz. Peygamber’in, yediği zehirli etin tesiri hakkındaki bu sözü İbn İshâk’ın *es-Siretü’n-nebeviyye*’sinde de yer alır. Yine bu kaynakta Müslümanların, Allah Teâlâ’nın kendisine ikram etmiş olduğu nübüvvet nimeti yanında Hz. Peygamber’in, şehit olarak vefat ettiğine inandıkları da belirtilmektedir.⁴⁵

1.3. Enes b. Mâlik’ten Nakledilen Rivayetler

Hz. Peygamber’in zehirlenmesi meselesiyle ilgili Enes b. Mâlik rivayetlerinden biri Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’inde tahrir edilmiş olup şöyledir:

Yahudi bir kadın bir ete zehir koyduktan sonra Rasûlullah’a (s.a.v.) getirdi. Rasûlullah o etten yer yemez “Bu kadın ete zehir koymuş.” dedi. Ashâb “Yâ Rasûlallah! Onu öldürmeyelim mi?” deyince Hz. Peygamber “Hayır.” dedi. (Hadisin râvîsi) Enes “Ben zehirlenmenin belirtilerini Rasûlullah’ın (s.a.v.) damak etlerinden⁴⁶ bilmeğe başlamıştım.” demiştir.⁴⁷

Bu rivayetinin “Ravh> Şu’be> Hişâm b. Zeyd> Enes b. Mâlik.” şeklindeki isnâdı hakkında Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre sahîh olduğu değerlendirilmesi yapılmıştır.⁴⁸

⁴¹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 2/34.

⁴² Ebû Dâvûd rivayetinin sadece bu kısmını Ebû Hureyre’nin zikriyle beraber müsned olarak da nakletmiştir. Bk. Ebû Dâvûd, “Diyât”, 6.

⁴³ Dârimî, “Mukaddime”, 11; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 6.

⁴⁴ Buhârî, “Megâzî”, 84.

⁴⁵ İbn İshâk, *es-Siretü’n-nebeviyye*, 479; İbn Hişâm, *es-Siretü’n-nebeviyye*, 3/254.

⁴⁶ Hadisteki لهوات kelimesinin “küçük dil” anlamına geldiği de söylenmektedir. Ancak bu kelime لهوات kelimesinin çoğulu olması ve küçük dilin de çoğulu bulunmaması bakımından “damak etleri” anlamı vermek daha uygun görünmektedir. Bu zehrin Hz. Peygamber’in damağında kararma veya başka türlü bir etki bıraktığı ifade edilmiştir. Enes b. Mâlik’in gördüğü zehirlenme belirtilerinin bunlar olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 14/157; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 4/81; 6/886; Azîmâbâdî, *’Avnu’l-ma’bûd*, 12/179.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/15.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/15 (Muhakkikin notu).

Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde "Abdullah b. Abdilvehhâb> Hâlid b. el-Hâris> Şu'be> Hişâm b. Zeyd> Enes b. Mâlik." isnâdı ile nakledilen bir rivayet de *el-Müsned*'deki mezkûr rivayete benzemekle beraber ona göre daha muhtasar olduğu görülmektedir. Nitekim bu rivayette Hz. Peygamber'in, kadının ete zehir koyduğunu söylediğini gösteren cümle bulunmamaktadır. Yine burada kadının huzura getirildiği zikredilmekle birlikte *el-Müsned*'de bu bilgi yoktur. Enes'in ifadesi de *el-Müsned*'dekinden farklı olarak zehrin etkisini Rasûlullah'ın damak etlerinde her zaman gördüğü yönündedir.⁴⁹

Müslim'in *es-Sahîh*'indeki "Yayhâ b. Habîb el-Hârisî> Hâlid b. el-Hâris> Şu'be> Hişâm b. Zeyd> Enes." isnâdlı bir rivayet de yine yukarıda kaydedilen Enes rivayetlerine benzemekle beraber ilave bilgiler de içermektedir. Buna göre kadın huzura getirilmiştir ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ona yaptığı işin sebebini sormuştur. Kadın, Rasûlullah'ı öldürmek istediği şeklindeki maksadını söyleyince Hz. Peygamber "Allah seni buna muvaffak kılmaz -veya Allah seni bana musallat etmez." demiştir. Yine Enes'in, zehrin Hz. Peygamber'deki etkisi ile ilgili sözü de Buhârî metnindeki ile aynıdır.⁵⁰ Müslim bu rivayetin "Hârûn b. Abdillâh> Ravh b. Ubâde> Şu'be> Hişâm b. Zeyd> Enes." isnâdlı benzer bir metnine de işaret etmiştir.⁵¹ Diğer yandan Ebû Dâvûd da *es-Sünen*'inde rivayeti, Müslim'in isnâdının ve metninin aynıyla tahrir etmiştir.⁵²

Enes b. Mâlik'ten nakledilen, Bezzâr'ın *el-Müsned*'indeki bir rivayet ise yukarıdaki rivayetlere göre oldukça farklı bilgiler içermektedir. "Muhammed b. Harb el-Vâsîti> Yezîd b. Hârûn> Mubârek b. Fudâle> el-Hasen> Enes." isnâdlı bu rivayete göre Hz. Peygamber Yahudi kadının hediye ettiği zehirli eti yemek için elini uzattığında şöyle demiştir: "Bu koyunun uzuvlarından biri bana kendisinin zehirli olduğunu haber veriyor (إن عضوا من أعضائها يخبرني أنها مسمومة)." Bundan sonra Hz. Peygamber ve beraberindekiler o eti yemekten kaçınmışlardır. Daha sonra da Hz. Peygamber o kadını huzuruna getirtmiş ve şöyle sormuştur: "Onu güzelce yaptıktan sonra bozmaya seni sevk eden şey nedir?" Kadın bu soruya "Bilmek istedim ki sen bir peygambersen etin zehirli olduğunu bilecektin. Peygamber değilsen de insanları senden kurtarmış olacaktım." diyerek cevap vermiştir.⁵³

1.4. Câbir b. Abdillâh'tan Nakledilen Rivayet

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Yahudi bir kadın tarafından zehirlendiğini gösteren bir rivayet de Dârimî'nin *es-Sünen*'inde "el-Hakem b. Nâfi> Şuayb b. Ebî Hamza> Zührî> Câbir b. Abdillâh." isnâdıyla tahrir edilmiştir. Oldukça mufassal sayılabilecek bu rivayette Yahudi kadının Hayber halkından olduğu ayrıntısı bulunur. Yine Hz.

⁴⁹ Buhârî, "Hibe", 28.

⁵⁰ Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 1413/1992), "Selâm", 45.

⁵¹ Müslim, "Selâm", 45.

⁵² Ebû Dâvûd, "Diyât", 6.

⁵³ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik b. Hallâd b. Ubeydullâh el-Atekî, *Müsnedu'l-Bezzâr (Bahru'z-zehhâr)*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdilhâlik eş-Şâfî (Medine: Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1988/2009), 13/206.

Peygamber hediye edilen koyunun kol kısmından almış ve yemiş, onunla beraber ashâbından bir grup da yemiştir. Bundan sonra Rasûlullah ashâbına “Ellerinizi çekiniz!” demiştir. Sonra da kadına birisini gönderip çağırılmış ve ona “Bu koyunu zehirledin mi?” diye sormuştur. Kadın “Evet. Sana kim haber verdi?” demiş, Rasûlullah da (elindeki) kolu göstererek “Bu, elimdeki haber verdi.” demiştir. Kadın (tekrar) evet demiş, Rasûlullah “Bununla ne yapmak istedin?” dediğinde kadın “Eğer bir peygamberse ona zarar vermez. Peygamber değilse de ondan kurtulmuş oluruz dedim.” demiştir. Rasûlullah da onu affetmiş ve cezalandırmamıştır. Koyundan yiyen bazı ashâbı ise vefat etmiştir. Sonra Rasûlullah koyundan yemiş olması nedeniyle iki kürek kemiği arasından kan aldırılmıştır. Ondan, Beyâda oğullarının azatlısı Ebû Hind boynuz ve bıçakla kan almıştır.⁵⁴

Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’indeki “Süleyman b. Dâvûd el-Mehrî> İbn Vehb> Yûnus> İbn Şihâb> Câbir b. Abdillâh.” isnâdlı rivayetin metninin de Dârimî’nin metni ile aynı olduğu görülmektedir.⁵⁵

Mezkûr rivayetin isnâdının, Zührî’nin Câbir b. Abdillâh’tan hadis işitmemiş olması nedeniyle muttasıl olmadığı söylenmiştir.⁵⁶ Rivayetin Elbânî tarafından zayıf olarak değerlendirilmesi de⁵⁷ yine Zührî’nin Câbir’den işitmemiş olmasıyla ilgili görünmektedir. Esasen İbn Ebî Hâtim de *Kitâbu’l-Merâsîl*’de Zührî’nin Câbir’den işitmemiş olduğunu tasrih etmiş⁵⁸, *Kitâbu’l-cerhi ve’t-ta’dîl*’de de Zührî’nin hadis işittiği sahâbîler arasında Câbir b. Abdillâh’ın ismini saymamıştır.⁵⁹ Ancak ricâle dair sonraki döneme ait bazı eserlerde Zührî’nin şeyhleri arasında Câbir’in isminin de zikredildiği görülmektedir.⁶⁰ Zehebî ise Zührî’nin Câbir’den işitmiş olmasını ihtimalli görür.⁶¹ Bu bilgilere göre isnâdın ittisâlinin tartışmalı olduğu söylenebilir.

1.5. Ebû Lübeybe’den Nakledilen Rivayet

Dârekutnî’nin *es-Sünen*’inde yer alan “Ahmed b. İshâk b. Behlûl> Babası (İshâk)> İbn Ebî Füdeyk> Yahyâ b. Abdurrahman b. Ebî Lübeybe> Dedesi (Ebû Lübeybe).” isnâdlı rivayette de bazı ziyadeler ve farklı bilgiler bulunmaktadır. Örneğin bu rivayette Yahudi kadının hediye ettiği bu kızartılmış zehirli koyunun Hayber gününde geldiğine vurgu yapılmıştır. Yine bu rivayete göre Rasûlullah ile beraber Bısr b. el-Berâ da bu etten yemiştir. Sonra her ikisi bu yemek nedeniyle çok ağır bir hastalık yaşamışlar daha sonra da Bısr ölmüştür. O öldükten sonra Rasûlullah

⁵⁴ Dârimî, “Mukaddime”, 11.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 6.

⁵⁶ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *Me’âlimu’s-sünen*, tsh. Muhammed Râğıb Tabbâh (Haleb: Matbaatu’l-İlmiyye, 1352/1933), 4/7; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 5/324; Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, 12/181.

⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Diyât”, 6 (Muhakkikin notu).

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Kitâbu’l-merâsîl*, 2. Baskı, thk. Şükru’llah b. Nimetillâh Kûçânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1998), 189.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman, *Kitâbu’l-cerhi ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1953), 8/71.

⁶⁰ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 26/421; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 3/696.

⁶¹ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, Muhammed Nuaym el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1402/1982), 5/326.

kadına birini gönderip getirtmiş ve ona "Yazıklar olsun sana! Bize ne yedirdin?" demiştir. Kadın da "Sana zehir yedirdim. Bilirim ki sen peygambersen bu sana zarar vermez. Allah onun durumunu sana bildirir. Eğer peygamber değilsen de istedim ki insanları senden kurtarmış olayım." demiştir. Bunun üzerine kadın, Hz. Peygamber'in emriyle asılarak idam edilmiştir.⁶²

1.6. Ebû Saîd el-Hudrî'den Nakledilen Rivayet

Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen bir rivayet ise anlaşılması zor bazı ayrıntılar içermektedir. "Ebû Ahmed Bekr b. Muhammed es-Sayrafi> Ebû Kılâbe er-Rakâşî> Ebû Attâb Sehl b. Hammâd> Abdülmelik b. Ebî Nadra> Babası (Ebû Nadra el-Münzir b. Mâlik)> Ebû Saîd el-Hudrî." isnâdlı bu rivayete göre ashâb, Yahudi kadının hediye ettiği koyuna elini uzattığında Hz. Peygamber "Ellerinizi çekin. Bu koyunun uzuvlarından biri bana kendisinin zehirli olduğunu haber veriyor." (كفوا أيديكم فإن عضوا من أعضائها يخبرني أنها مسمومة) demiştir. Rivayetin kadının sorguya çekilmesi ile ilgili bölümü yukarıdakilerle aynı muhtevada olmakla beraber sonuç bölümü oldukça farklıdır. Buna göre Hz. Peygamber kadından etin zehirli olduğunu öğrenmesine rağmen "Besmele çekiniz ve yiyiniz." (اذكروا اسم الله واكلوا) demiştir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin ifadesine göre kendi de dâhil olmak üzere ashâb bu zehirli etten yemiş ve et hiç birine herhangi bir zarar vermemiştir (فأكلنا فلم يضر أحدا منا شيء).⁶³

Konuyla ilgili rivayetler içerisinde Hz. Peygamber'in etin yenilmesine onay verdiği ve ashâbın etten yemelerine rağmen zarar görmedikleri yönündeki bilgiler, belirlenebildiği kadarıyla sadece bu rivayette bulunmaktadır ve görüldüğü üzere diğer rivayetlere ciddi anlamda muhaliftir. Bununla birlikte Hâkim rivayetin isnâdının sahîh olduğunu ancak Buhârî ve Müslim'in tahrir etmediklerini belirtmiş, Zehebî de rivayetin sahîh olduğu konusunda ona muvafakat etmiştir.⁶⁴ Ancak râvîlerden Abdülmelik b. Ebî Nadra nedeniyle rivayetin problemli olduğu da söylenmiştir ki⁶⁵ bu değerlendirme rivayetin diğer rivayetlere aykırı içeriği dikkate alındığında daha makul görünmektedir. Nitekim bu râvînin ismi erken dönem bazı ricâl edebiyatında geçmekle⁶⁶ birlikte hakkında cerh ve ta'dîl yönünden herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır ki bu onun çok tanınmadığı şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁷ İbn Hibbân'ın *Şikâ't*'ında ve sonraki döneme ait bazı eserlerde ise bu râvînin sadûk olduğu ve zaman zaman hata yaptığı yönünde bilgiler bulunmakta olup⁶⁸, yerinde bir değerlendirme olarak, bu düzeydeki bir râvînin hadislerinin aynı konudaki başka hadislere muhalif

⁶² Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/131.

⁶³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/122.

⁶⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/122.

⁶⁵ Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eşeruha's-seyyiu' fi'l-ümme* (Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1992), 13/992.

⁶⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Kitâbu't-târîhi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/434; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 5/370/371.

⁶⁷ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 13/992.

⁶⁸ İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-şikâ't* (Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1393/1973), 7/105; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, 18/428; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 2/628; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/621.

olmadığı zaman kabul edilebileceği söylenmiştir.⁶⁹ Söz konusu rivayetin diğer rivayetlere çok temel noktalarda muhalif olduğu ise gayet açıktır.

2. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Zehirlenmesi Olayı İle İlgili Rivayetlerin Genel Değerlendirmesi

Hz. Peygamber'in Yahudi bir kadın tarafından zehirlenmesi meselesiyle ilgili rivayetler görüldüğü üzere oldukça farklı ve bazen de birbirine muhalif içeriklere sahiptirler. Rivayetler arasındaki bu ihtilaflar farklı sahâbîlerden nakledilen metinler arasında bulunduğu gibi aynı sahâbîden nakledilen metinler arasında da bulunmaktadır. Bu durumdan, rivayetlerin mana ile nakledildiği ve bu süreçte râvîlerin metinler üzerinde bazı tasarruflarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Rivayetler arasındaki, bilhassa konu bütünlüğüne ve olayın, rivayetlerin genelinden anlaşılan ve gerçekçi olarak değerlendirilebilecek oluş şekline aykırı olan farklılıkların, cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından zayıf olarak değerlendirilen râvîlerden kaynaklanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu râvîlerin kimler olduğuna ve haklarında ne tür değerlendirmeler yapıldığına yeri geldikçe temas edilmiştir. Bununla birlikte genel olarak, hadis metinlerindeki tasarrufların hangi râvîden kaynaklandığının tespitinin kolay bir faaliyet olmadığı da ifade edilmelidir. Diğer yandan söz konusu ihtilafların bir kısmının cem ve te'lifinin mümkün olduğu da görülmektedir.

Rivayetler arasındaki ihtilafların te'lifine örnek olarak, Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik rivayetinin sonunda Ma'mer b. Râşid tarafından dile getirilen ve sonra kaydedilen bazı rivayetler arasında da görülen, Hz. Peygamber'in kadını affettiği veya öldürttüğü yönündeki ihtilafın te'lifi zikredilebilir. Bu ihtilafı giderme noktasında, koyunun zehirli olduğunu öğrendiği ilk anda, nefsi için intikam almayan biri olduğu için Rasûlullah'ın kadına ceza vermediği ancak Bişr b. el-Berâ vefat edince kadının öldürülmesini emrettiği şeklinde bir yorum bulunmaktadır.⁷⁰ Buna göre her bir râvînin, şahit olduğu olayı nakletmiş olması bakımından rivayetler arasında çelişki bulunmamış olur.⁷¹ Bişr ölünce kadını Bişr'in ailesine teslim ettiği, onların da kısas olarak öldürdüğü de söylenmiştir.⁷² Öte yandan İbn Hacer, Hz. Peygamber'in kadını ilk başta öldürtmemesinin onun Müslüman olmasıyla ilgisini de ihtimal dâhilinde görür. Bu nedenle onun öldürülmesi, Bişr'in vefat edip kısas hükmünün tahakkukuna kadar gecikmiştir.⁷³ Bu bilgiler ışığında kadının en nihayetinde öldürüldüğü bilgisinin

⁶⁹ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzû'a*, 13/992.

⁷⁰ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, v.dğr., 1412/1991), 12/51; a.mlf., *Delâilü'n-nübüvve*, 4/262-263; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/324; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/126; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 12/179.

⁷¹ Bk. Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmîyye, 1344), 8/47; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 12/180.

⁷² Nevevî, *el-Minhâc*, 14/158; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/324; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/126; Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, 12/181.

⁷³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/324.

doğru olduğu söylenebilir. Hatta Muhammed b. Sehnûn'a nispet edilerek, hadisçilerin Hz. Peygamber'in kadını öldürttüğü hususunda icmâsı olduğu da ifade edilmiştir.⁷⁴

Yahudi kadının, zehirli etin ölüme sebebiyet vermesi sonrasında idam kararıyla veya kısasa dayalı olarak öldürüldüğü kesin görünmekle birlikte fakihler arasında bu yöntemle cinayet işlemenin hükmü tartışma konusu olmuştur. Buna göre Ebû Hanîfe'den, bir kimseyi zehir içirerek öldüren kişinin öldürülmeyeceği görüşüyle birlikte, zehrin zorla içirilmesi durumunda veya mutlak olarak diyet gerektiği görüşü de nakledilmiştir.⁷⁵ Mâlik b. Enes ise bu kimselere kısas gerektiği kanaatindedir.⁷⁶ Şâfiî iki görüşünden birinde bir kimsenin yiyeceğine veya içeceğine zehir koyup bunların zehirli olduğunu ona bildirmeden yediren ve içiren kimse hakkında kısası gerekli görür. Yine ondan, bir kimse yemeğe zehir karıştırıp, yenilmesini önermeksizin ortaya koyarsa ve diğer bir kimse de bundan yiyip içtikten sonra ölürse kısas gerekmediği görüşü de nakledilmiştir.⁷⁷ İbn Hacer söz konusu rivayetin kısas gerektiği görüşünde olanlar için delil olduğu kanaatindedir.⁷⁸ Anlaşıldığı kadarıyla bu ihtilafın temelinde zehrin tam bir öldürme aracı olarak değerlendirilmemesi bulunmaktadır. Nitekim zehir ve benzeri maddelerin bizatihi tesirinin olmadığı belirtilmiş, bunların etkisi Allah'ın izniyle ve iradesiyle ilişkilendirilmiştir.⁷⁹ Dolayısıyla bu bakış açısına göre zehirli yiyecek veya içeceklerle yapılan saldırıların öldürmeye tam teşebbüs olarak değerlendirilmediği anlaşılmaktadır. Bu ayrıntının, Hz. Peygamber'in, kadını ilk anda öldürtmemesini de izah ettiği düşünülebilir.

Abdurrahman b. Ka'b ve Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen rivayetlerde vefat eden sahâbî sayısının birden fazla olduğu görülürken bazı rivayetlerde sadece Bîsr'nın vefat ettiği bilgisinin bulunması da ilk bakışta rivayetler arasında muhalefet olduğunu akla getirir. Ancak bu olayda esasen birden çok sahâbînin vefat ettiği, bununla beraber rivayetlerin bir kısmında sadece Bîsr'in vefat ettiğinden bahsedildiği düşünüldüğünde ortada gerçek bir muhalefetin olmadığı da söylenebilir.

Rivayetlerin genelinde, Hz. Peygamber'i öldürmeye teşebbüs edenin Yahudi bir kadın olduğu bilgisi bulunmaktadır. Ebû Hureyre'den, Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî yoluyla nakledilen rivayet ise, eylemin Yahudi bir grup tarafından yapıldığını göstermektedir. Bu durum da ilk anda rivayetler arasında ihtilaf olduğu izlenimini uyandırmakla birlikte te'lifi mümkün görünmektedir. Buna göre Yahudi ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'i öldürtme kararı aldıkları ve bunu uygulaması için söz konusu kadını görevlendirdikleri düşünüldüğünde çelişki ihtimali ortadan kalkmış olur. Nitekim bu kadının, kullanacağı zehir hakkında Yahudi ileri gelenleriyle istişare ettiği ve neticede etkili bir zehir üzerinde görüş birliğine vardıkları yönündeki bilgi

⁷⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 14/158; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/126; Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd*, 12/180. İbn Hacer, Muhammed b. Sehnûn'un bu görüşünü garip bulur. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/885.

⁷⁵ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 4/7. Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/886.

⁷⁶ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 4/7.

⁷⁷ Hattâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 4/7; Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd*, 12/182. Konuyla ilgili kapsamlı bilgi için bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhü* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 6/243.

⁷⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/886.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/886.

de⁸⁰ onun bu eylemi tek başına yapmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Rivayetlerin bazılarında Yahudi grubun bazılarında da Yahudi kadının Hz. Peygamber tarafından sorgulandıklarını gösteren ifadeler de bunların farklı zamanlarda sorgulandıkları şeklinde anlaşılabilir. Bu bakımdan mezkûr farklılık bir çelişki konusu olmamaktadır.

Yahudi kadının olaydan sonra Müslüman olduğu yönündeki bilgi ise rivayetlerde yer almaması nedeniyle kabul edilebilir görünmemektedir. Esasen Zührî tarafından yapılan bir değerlendirme olduğu hissini veren bu iddiada, İbn Hacer onun yalnız olmadığını belirtse de kendisini destekleyecek sağlam bir kanıtın bulunmadığı görülmektedir. Nitekim Ma'mer b. Râşid, Zührî'nin bu ifadesini kaydettikten sonra âlimlerin kadının öldürüldüğünü söylediklerini de belirtmiştir ki bu, onun Zührî ile hemfikir olmadığı ve bu iddiasında çoğunluğa muhalif kaldığını düşündüğü şeklinde yorumlanabilir.

Ebû Hureyre'den "Hammâd b. Seleme> Muhammed b. Amr el-Leysi> Ebû Seleme> Ebû Hureyre." tariki ile nakledilen rivayette ise diğer rivayetlerde bulunmayan bir ayrıntı görülmektedir ki bu bir râvî tasarrufuna işaret etmektedir. Buna göre Yahudi kadın Hz. Peygamber'i ve ashâbını yemeğe davet etmiştir. Oysa rivayetlerde esas olan, kadının bu eti Hz. Peygamber'e hediye ettiği veya getirdiğidir ki onun Rasûlullah'ın huzuruna gitmiş olmasını gerektirir. Nitekim "Şu'be> Hişâm b. Zeyd> Enes b. Mâlik." isnâdlı rivayetlerde kadının bu eti getirdiği tasrih edilmiştir. Vâkîdî'nin *el-Megâzî*'sinde ise konuyla ilgili tafsilat da bulunmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber güneş battıktan sonra akşam namazını kıldırıp konakladığı yere döndüğünde Zeyneb'i orada oturur vaziyette bulmuştur. Hz. Peygamber'in sorması üzerine de Zeyneb (elindeki zehirli yemeği kastederek) "Ey Ebu'l-Kâsım! Bu sana hediyedir." demiştir. Sonra Rasûlullah'ın emretmesiyle yemek ondan alınmış ve Hz. Peygamber'in önüne konulmuştur. Sonra da Hz. Peygamber orada bulunan ashâbına, yaklaşımlarını ve yemelerini söylemiştir.⁸¹ Bu bilgiler hadis kaynaklarındaki diğer bilgilerle bir arada düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in yemeğe davet edilmediği bilakis yemeğin ona götürüldüğü hususu netlik kazanmış olur. Dolayısıyla yemeğe davet ayrıntısını bir râvî yanlıgısı olarak değerlendirmek mümkündür. Bu noktada akla ilk gelen râvî Muhammed b. Amr el-Leysi'dir. Nitekim bu râvînin sika olduğu da söylenmekle birlikte hadisin sağlam olmadığı ve zaman zaman hata yaptığı yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır.⁸²

Savaş ortamında Hz. Peygamber'in düşman tarafından ikram edilen bir yemeği kabul edip yemesi de anlaşılması zor bir husustur. Üstelik bu düşman Yahudiler gibi, türlü entrikaları ve antlaşmalara sadakatsizlikleri o zamana kadar defalarca görülmüş bir toplum olunca Rasûlullah'ın (s.a.v.) bu tutumunu anlamak

⁸⁰ Vâkîdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, 2/677.

⁸¹ Vâkîdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, 2/677.

⁸² İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3/663.

daha da zorlaşmaktadır. Kanaatimizce bu meselenin, Müslüman'a mahsus hüsn-i zan ahlakından başka kabul edilebilir bir izah tarzı bulunmamaktadır.

Rivayetlerin mana ile nakledildiklerini ve bazı râvî tasarruflarına maruz kaldıklarını göstermeleri bakımından, müntehâları “Şu'be> Hişâm b. Zeyd> Enes b. Mâlik.” olan isnâdlarla nakledilen rivayetler de dikkat çekicidir. Nitekim bu rivayetlerde çeşitli lafız farkları, ihtisar ve tafsil örnekleri bulunduğu ortadadır. Ancak bu râvî tasarruflarının, zehirlenme hadisesiyle ilgili rivayetlerin genel muhtevasına aykırı bir içerik ortaya koymadıkları görülmektedir. Ne var ki Bezzâr'ın *el-Müsned*'inde, yine Enes b. Mâlik'ten nakledilen rivayette geçen, Hz. Peygamber ve beraberindekilerin o eti yemekten kaçındıkları yönündeki ayrıntının konuyla ilgili diğer rivayetlerin genel muhtevasıyla uyuşmadığı ve daha köklü bir râvî tasarrufunu haber verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim rivayetlerin bazılarında Hz. Peygamber'in, bazılarında da ashâbın etten yedikleri tasrih edilmiştir. Hatta bu nedenle vefat eden sahâbîlerin dahi bulunduğu bilinmektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber, uzun zaman sonra⁸³ bile Hayber'de yediği bu etin tesirini hissettiğini söylemiştir. Esasen Bezzâr da, Yezîd b. Hârûn'un Mubârek b. Fudâle'den nakli dışında başka nakleden bilmiyoruz demek suretiyle rivayetin garîb olduğuna işaret etmiştir.⁸⁴ Bu râvîlerden Mubârek, sika olduğu da söylenmekle birlikte hakkında, zayıf olduğu ve çok tedlis yaptığı yönünde değerlendirmeler bulunan bir râvîdir.⁸⁵ Dolayısıyla rivayetlerin geneliyle uyuşmayan mezkûr farklılığın bu râvîden kaynaklanmış olması ihtimal dâhilinde görülebilir. Ayrıca bu bilgiler rivayetin sıhhat değerini düşürmesi bakımından da önemlidir.

Ebû Lübeybe'den nakledilen rivayetin ise konuyla ilgili diğer rivayetlere göre farklı lafızlar ve kısmen farklı içerik taşımakla birlikte muhtevasının rivayetlerin ortak muhtevası ile telifi mümkün olmayacak bir çelişki barındırmadığı söylenebilir. Ne var ki bu rivayette geçen, zehirli etin yenilmesinin hemen akabinde Bîşr'in yaşadığı ağır rahatsızlık onun sonradan vefat etmiş olması bakımından anlaşılır bir durum olmakla beraber Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yine yemeğin hemen sonrasında ağır bir rahatsızlık geçirdiği ayrıntısı görüldüğü kadarıyla sadece bu rivayette yer almakta olup vakiya uygun görünmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu noktada doğru olan zehrin kısa vadede değil uzun vadede Hz. Peygamber'e etki ettiği ki bunun damak etlerinden fark edildiği hususu Enes b. Mâlik rivayetinde geçmişti. Hz. Peygamber'in zehrin ağır etkisini uzun zaman sonra vefatı ile neticelenen hastalığı esnasında hissettiği ve dile getirdiği bilgisi de⁸⁶ bu ihtimali güçlendirmektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in eti çiğnediği fakat yutmadığı ayrıntısı da zehrin ona anında değil çok sonra tesir etmiş olmasıyla uyumlu görünmektedir. Ebû Lübeybe rivayetinde yer alan bir başka farklı bilgi de kadının asılarak idam edildiğidir. Bu ayrıntı diğer rivayetlerde

⁸³ Hayber savaşının 7. Hicrî yıla gerçekleştiği, Hz. Peygamber'in de 11. Hicrî yılda vefat ettiği bilgileri dikkate alındığında onun bu olaydan sonra dört yıl yaşadığı sonucuna varılır.

⁸⁴ Bezzâr, *el-Müsned*, 13/206.

⁸⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/19.

⁸⁶ Dârimî, “Mukaddime”, 11; Buhârî, “Megâzî”, 84; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 6.

bulunmamakla birlikte onların bir açıklaması olarak görülebilecek olması bakımından rivayetler arasında bir muhalefet durumu olmadığı söylenebilir.

Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen rivayetteki, Hz. Peygamber'in etin zehirli olduğunu öğrenmesine rağmen "Besmele çekip yiyiniz!" dediği yönündeki bilgi, Rasûlullah'ın hadiselerin maddî sebepleri karşısındaki genel tavrıyla uyumlu görünmemektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in hayatında, somut tedbirleri dikkate aldığını gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Özellikle hicret esnasında aldığı tedbirler⁸⁷ ve yapmış olduğu savaşlarda harp sanatına verdiği önem⁸⁸ bunun önemli örnekleri olarak zikredilebilir. Diğer yandan bu rivayete göre, Hz. Peygamber'in etin zehirli olduğunu fark ettikten sonra "Ellerinizi çekin!" demesi gayet doğal ve anlaşılabilir bir tutumken daha sonra "Allah'ın ismini anıp yiyiniz!" demiş olması bu ilk tutum ile bağdaşır görünmemektedir. Ayrıca söz konusu rivayetin, diğer rivayetlerle, Hz. Peygamber'in ve ashâbın hediye edilen etten ilk anda yediği noktasında da uyuşmadığı görülmektedir. Nitekim bu rivayete göre zehirli et, kadının sorgusundan sonra yenilmiştir. Oysa diğer rivayetlerde Hz. Peygamber ve ashâbı etten yedikten sonra zehirli olduğu fark edilmiş ve kadın huzura getirilip sorgulanmıştır ki bu daha makul görünmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber'in etin zehirli olduğunu öğrendikten sonra kan aldırıldığını gösteren rivayetler de onun, zehrin tesirini yok etmeye dönük maddî/sihhî bir tedbire başvurduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Rasûlullah'ın tedaviyi öngören bu makul tavrı, zehre meydan okuyan söz konusu tavrı uygun düşmemektedir.

3. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Zehirlenmesi Olayı İle İlgili Rivayetlerin Kur'ân Dışı Vahiyle İlgisi

Hz. Peygamber'in Yahudi bir kadın tarafından zehirlenmesi meselesiyle ilgili rivayetler bazı âlimler tarafından, harikulade bir muhtevaya sahip olarak görülmüş ve Rasûlullah'a, Kur'ân haricinde de vahiy geldiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in etin zehirli olduğunu fark etme şekliyle ilgili olarak, Dârimî'nin konu hakkındaki rivayetleri kaydettiği "Allah Teâlâ'nın, Ölü/Cansız Varlıkları Konuşturmak Suretiyle Hz. Peygamber'e İkrâmı"⁸⁹ isimli bap başlığı dikkat çekicidir. Buna göre Dârimî, rivayetlerde bahsedilen olayın mucizevî boyutu olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Beyhakî'nin de, zehirlenme meselesiyle ilgili rivayetleri kaydetmiş olduğu bap başlığında olayın harikulade yönüne vurgu yaptığı görülmektedir.⁹⁰

Diğer yandan Nevevî "Allah seni insanlardan koruyacaktır."⁹¹ âyetiyle de ilişkilendirerek bu rivayetin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) insanların tamamından korunacağını bir göstergesi olduğunu söylemiştir. Yine Nevevî'nin ifadesine göre

⁸⁷ Bk. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/354-355.

⁸⁸ Bk. İbn İshâk, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 334; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 3/22.

⁸⁹ Dârimî, "Mukaddime", 11.

⁹⁰ Bk. Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 4/256.

⁹¹ Mâide 5/67.

rivayet, Hz. Peygamber'in, başka insanları öldürecek kuvvetteki zehirlerden etkilenmediğini, Allah Teâlâ'nın o koyunun zehirli olduğunu kendisine bildirdiğini ve koyunun bir uzvunun Hz. Peygamber'le konuştuğunu göstermesi bakımından Rasûlullah'ın bir mucizesidir. Nevevî özellikle son zikredilen mucize ile ilgili olarak yukarıda kaydedilen rivayetlerde geçen "Bu koyunun uzuvlarından biri bana kendisinin zehirli olduğunu haber veriyor." ifadesine de gönderme yapmıştır.⁹² Konuyla ilgili olarak İbn Hacer'in yaptığı değerlendirmeler de aynı istikamettedir. Nitekim o da Hz. Peygamber'e koyunun zehirli oluşunun gaybdan haber verildiğini ve cansız varlıkların onunla konuşturulduğunu belirterek olayın gaybî haber boyutuna ve mucizevî mahiyetine işaret etmiştir.⁹³

Âlimlerin, Hz. Peygamber'in etin zehirli oluşunu öğrenmesinin olağanüstü boyutuna ve gaybî bilgi/haber yönüne yaptıkları vurguyla birlikte rivayetlerin genel ifadelerinden bu zehirli koyunun dile gelip konuştuğu şeklinde bir anlam çıkarmak tartışmaya açık görünmektedir. Bu anlamın çıkarıldığı, "Koyun bana kendisinin zehirli olduğunu haber veriyor." ifadesinin birçok rivayette bulunmaması bir yana bulunduğu rivayetlerin farklı anlaşılması da imkân dâhilindedir. Nitekim Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'*indeki, Abdurrahman b. Ka'b'dan nakledilen rivayette kadının "Bunu sana kim haber verdi?" şeklindeki sorusuna Hz. Peygamber'in, sadece elindeki incik kemiğini göstererek "Bu kemik." diyerek cevap verdiği bilgisi bulunmaktadır. Diğer rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in etin zehirli oluş keyfiyetini bildirirken kullandığı nakledilen kelimenin "ihbâr" kelimesi olduğu görülmekte olup bu kelimenin hayvanın bir uzvunun zehirli olduğunun anlaşılmasını sağlayacak bazı maddî emareler yoluyla verilen bir habere de işaret etmesi mümkün görünmektedir. Nitekim Câbir b. Abdullah'tan ve Abdurrahman b. Ka'b'dan nakledilen rivayetlere göre Hz. Peygamber eti yedikten sonra onun zehirli olduğunu söylemiştir ki bu, etin tadındaki değişimle ilgili olarak gayet anlaşılabilir bir durumdur. Esasen Hz. Peygamber'in, eti yedikten sonra etin dile gelip kendisinin zehirli olduğunu söylemesi de anlamlı görünmemektedir. Şayet Hz. Peygamber mucizevî bir şekilde korunacaktıysa bunun zehirli eti yemeden önce olması gerektiği hususu izaha muhtaç değildir. Bu noktada Musâ b. Ukbe'nin ve Vâkîdî'nin *el-Megâzî'*lerinde yer alan bir bilgi de oldukça önemlidir. Buna göre Hz. Peygamber "Ellerinizi çekin! Gerçekten bu kürek kemiği/kol bana kendisinin zehirli olduğunu haber veriyor." dediğinde Bişr b. el-Berâ "Ey Allah'ın Rasûlü! Vallahi yemiş olduğum lokmamda bunu ben de hissettim. Fakat sen yemek yerken keyfini kaçırmamak için bunu söylemek istemedim..."⁹⁴ demiştir. Bişr'in bu sözünden, yemeğin tadında zehirli olduğunu gösteren bir emare olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in de bu emareye göre etin zehirli olduğunu anlamış olması ve bunu "Bu et bana kendisinin zehirli olduğunu haber veriyor." cümlesi ile ifade etmesi oldukça makuldür. Kısa bir süre ve mahdut bir çevre

⁹² Nevevî, *el-Minhâc*, 14/157. Ayrıca bk. Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd*, 12/178. Nevevî'nin kaydettiği ifade *إنّ الزّراع تخبرني أنّها مسمومة* şeklinde olmakla beraber hadis kaynaklarında bu şekilde bulunmadığı görülmektedir.

⁹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/886.

⁹⁴ Musa b. Ukbe, *el-Megâzî*, 255; Vâkîdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, 2/678.

içerisinde gelişen bu olayda Hz. Peygamber'in etin zehirli oluşunu fark etmesinin kaynağı ile ilgili en uygun değerlendirmenin bu olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca hadis ve siyer musannefâtında, Hz. Peygamber'in söz konusu bilgiye ulaşma şeklini doğrudan ve net bir şekilde ortaya koyan bir başka rivayet de görüldüğü kadarıyla bulunmamaktadır.

Diğer yandan etin, kendisinin zehirli olduğunu haber verdiği bilgisini içeren rivayetlerin sıhhat durumlarıyla ilgili olarak yapılan değerlendirmeler de dikkatlerden kaçmamalıdır. Nitekim bu rivayetlerden Enes b. Mâlik'ten nakledilenin garîb olduğu ve isnâdında zayıf olarak da nitelendirilen Mubârek b. Fudâle isimli bir râvî bulunduğu yukarıda kaydedilmişti. Esasen bir rivayetin garîb oluşu her zaman zayıf olduğu anlamına gelmese de, konuyla ilgili diğer rivayetlere önemli düzeyde muhalefet içermesi ve zayıf râvîlerden nakledilmiş olması bu rivayetin zayıf olduğuna hükmetmek için yeterli hususlardır. Yine Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen rivayetin de Zührî ile Câbir arasındaki kopukluk nedeniyle zayıf olarak değerlendirildiği belirlenmişti. Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen rivayette de koyunun bir uzvunun kendisinin zehirli olduğunu haber verdiği geçmektedir ki bu rivayetin, etin zehirli olduğu ortaya çıktıktan sonra Hz. Peygamber'in besmele çektikten sonra yemeyi önerdiğini gösteren muhtevasıyla oldukça problemlî görüldüğü ve râvîlerden Abdülmelik b. Ebî Nadra nedeniyle de eleştirildiği ifade edilmişti. Ayrıca, etin kendisinin zehirli olduğunu söylediği ayrıntısının, Ebû Hureyre'den nakledilen ve isnâdlarının müntehâları "Muhammed b. Amr> Ebû Seleme> Ebû Hureyre." şeklinde olan iki mufassal rivayetten sadece birinde bulunuyor olması da dikkat çekicidir. Bu noktada söz konusu ayrıntının yer aldığı metni Muhammed b. Amr'dan nakleden Saîd b. Muhammed el-Verrâk hakkındaki, zayıf ve metrûk olduğu, hadisinin bir değer ifade etmediği, kavî olmadığı, rivayetlerinden kaçınılması gereken kimseler arasında zikredildiği yönündeki değerlendirmelerin⁹⁵ rivayeti zayıf hale getirdiği görülmektedir. Bu ayrıntının olmadığı metni Muhammed b. Amr'dan nakleden râvî ise Hammâd b. Seleme olup hakkında ta'dîle delalet eden birçok değerlendirme bulunur. Örneğin kendisinin sika, hâfız, me'mûn olduğu söylenmiştir. Hatta onun için "esbetü'n-nâs" gibi birinci dereceden ta'dîl ifadeleri de kullanılmıştır.⁹⁶ Dolayısıyla Ebû Hureyre'den nakledilen bu iki rivayetten tercihe şayan olanın, etin, kendisinin zehirli olduğunu bildirdiği ayrıntısını içermeyen rivayet olduğu söylenebilir.

Sonuç

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Yahudi bir kadın tarafından zehirlenmesi olayından bahseden rivayetler farklı lafız ve içeriklerle nakledilmiş olsa da rivayetlerin tamamı dikkate alınarak olayın nasıl gerçekleştiği hakkında gerçekçi bir sonuca varmak mümkün görünmektedir. Buna göre Yahudiler Hayber'in fethinden sonra Hz.

⁹⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11/48-50; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 2/40; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/363.

⁹⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 7/259-264; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/481-483; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/238.

Peygamber'i öldürme kararı almışlar ve bunun için Zeyneb bnt. el-Hâris isimli Yahudi bir kadını görevlendirmişlerdir. Kadın, Yahudi ileri gelenleriyle de istişare ettikten sonra kızarmış bir koyunu zehirleyip Hz. Peygamber'e hediye ederek onun öldürülme emrini gerçekleştirmek istemiştir. Hz. Peygamber kadının hediyesini kabul etmiş ve bazı ashâbıyla beraber bu etten yemiştir. Çiğnediği ancak yutmadığı ilk anda Hz. Peygamber, tadındaki bozulma nedeniyle etin zehirli olduğunu fark etmiş ve ashâbını ikaz etmiştir. Fakat eti yuttuğu anlaşılan Bısr b. el-Berâ, zehrin etkisiyle olaydan bir süre sonra vefat etmiştir. Berâ henüz hayattayken Hz. Peygamber kadını sorguya çekmiş ve yaptığı işi ne maksatla yaptığını öğrenmek istemiştir. Kadının, Hz. Peygamber'in gerçek bir peygamber olup olmadığını deneme yönündeki cevabı ve henüz bir can kaybı da yaşanmaması nedeniyle Rasûlullah onu cezalandırmamıştır. Ancak Bısr'nın vefatıyla kısas hakkı doğduğu için Bısr'nın ailesinin kararıyla kadını idam ettirmiştir. Çiğnemekle birlikte yutmaması, zehirli etin Hz. Peygamber'deki ölümcül tesirinin uzun vadede ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in ağzının iç kısmındaki bazı renk değişiklikleri zehrin ona ilk anda da etki ettiğini göstermektedir.

Henüz vefat olayı olmasa dahi kendisini öldürmeye teşebbüs eden Yahudi bir kadını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) cezalandırmamış olması dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in bu tutumu kanaatimize onun affedici oluşuyla ve intikam duygusundan uzak kişiliğiyle izah edilebilir. Diğer yandan zehirli etle cinayete teşebbüs Hz. Peygamber tarafından, öldürmeye tam teşebbüs olarak değerlendirilmediği için de kadın ilk başta cezalandırılmamış olabilir. Ancak bu teşebbüsün neticesinde Bısr b. el-Berâ'nın vefatıyla bir can kaybının ortaya çıkması maktulün ailesi için kısas hakkı doğurmuş ve kadın onların talebi üzerine idam edilmiştir. Kadının, Hz. Peygamber'in sorgusundan sonra Müslüman olduğu ve bu nedenle bağışlandığı iddiası ise sağlam bir temelden yoksun görünmektedir.

Allah Teâlâ'nın kudreti açısından imkân dışı bir şeyin bulunması mümkün değildir. Yine Allah ile Rasûlü arasında, Kur'ân dışındaki bir iletişim de mutlak manada imkânsız görülmemelidir. Ancak Hz. Peygamber'in Yahudi bir kadın tarafından zehirlenmesi meselesiyle ilgili rivayetlerin genel durumları bakımından olayın fevkalade bir mahiyetinin bulunmadığı ve her şeyin tabii seyri içerisinde cereyan ettiği hususu daha kabul edilebilir görünmektedir. Dolayısıyla bu hadisede Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında da vahiy geldiği veya ona gaybî haber/bilgi verildiği iddiasını destekleyecek bir içerik bulunmadığı söylenebilir.

Diğer yandan Hz. Peygamber'in hissî mucizeleriyle de ilgili olduğu görülen söz konusu rivayetlerin incelenmesiyle elde edilen neticeyi, hissî mucizelerin imkânı meselesine genelleme taraftarı olmadığımız da belirtilmelidir. Kanaatimize hissî mucizeler meselesi kendi özelinde incelenmesi gereken diğer bir meseledir.

Kaynakça

Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef*. 11 Cilt. Thk. Habîburrahman el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Baskı, 1403/1983.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1416/1995.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. '*Umdetü'l-kārî şerhu Şahîhi'l-Buḥārî*. 25 Cilt. Tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1421/2001.
- Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak. '*Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1415.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1. Baskı, 1344.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. 15. Cilt. Thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, v.dğr., 1. Baskı, 1412/1991.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü aḥvâli şâhibi's-şerî'a*. 7 Cilt. Tlk. Abdulmu'tî Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye/Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1. Baskı, 1408/1988.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdulhâlık b. Hallâd b. Ubeydullâh el-Atekî. *Musnedu'l-Bezzâr (Bahru'z-zehḥâr)*. 18 Cilt. Thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdulhâlık eş-Şâfiî. Medine: Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1. Baskı, 1988/2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîḥ*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Kitâbu't-târîhi'l-kebîr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Coşkun, Selçuk. "Metin İnşasının Teorik ve Uygulamadaki Bazı Problemleri Üzerine". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 60-94.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *es-Sünen*. 5 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût, Hasen Abdülmün'im Şelebî, Abdullatif Hırzallah, Ahmed Berhûm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman ed-Dârimî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları/Dâru Sehnûn, 2. Baskı, 1413/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Baskı, 1432/2011.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'z-za'ife ve'l-mevzû'a ve eşeruha's-seyyiu' fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Meârif, 1. Baskı, 1412/1992.
- Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslâmiyât* 1/1 (1998), 55-72.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîḥayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1411/1990.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Me'âlimu's-sünen*. 4 Cilt. Tsh. Muhammed Râğîb Tabbâh. Haleb: Matba'atu'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1352/1933.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hiz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Baskı, 2017.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Kitâbu'l-cerḥi ve't-ta'dil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1953.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Kitâbu'l-merâsil*. Thk. Şükrullah b. Nimetillâh Kûçânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1418/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. 21 Cilt. Thk. Muhammed Avvâme. b.y.: Dâru'l-Kible, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buḥārî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Baskı, 2005.

- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-Tehzîb*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1415/1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. 8 Cilt. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî el-Büstî. *Kitâbu's-şikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Baskı, 1393/1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Cemâl Sâbit, Muhammed Mahmûd, Seyyid İbrahim. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- İbn İshâk, Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. 6 Cilt. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Seyyid Ramazan Ahmed. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*. 11 Cilt. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Baskı, 1421/2001.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Baskı, 1993.
- Ma'mer b. Ebî Amr Râşid Ebû Urve el-Basrî. *el-Câmî'* (Abdurrezzâk es-San'ânî'nin *el-Musannefi* ile birlikte). 2. Cilt. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Baskı, 1403/1983.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 18 Cilt. Thk. Ahmed Vanhoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mizzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. 35 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1403/1983.
- Musa b. Ukbe. *el-Megâzî*. thk. Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik. el-Memleketü'l-Mağribiyye: Câmîâtü İbn Zühr, 1994.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmî'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay. ve Dâru Sehnûn, 2. Baskı, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Thk. Muhammed Beyyûmî. Kâhire: Dâru'l-Gaddî'l-Cedîd, 1. Baskı, 1429/2008.
- Sancaklı, Saffet. *Hadis İnkârcılığı/Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Baskı, 2018.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Abdüllatif el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2009.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'Ma'rife, 1393.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. 25 Cilt. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Musul: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2. Baskı, 1404/1983.
- Usmani, Muhammad Taqi. *The Authority of Sunnah*. Karachi: Idratul Quran, ts.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-megâzî*. 3. Cilt. Thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 3. Baskı, 1966.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 29 Cilt. Thk. Şuayb el-Arnaût, Ali Ebû Zeyd, Muhammed Nuaym el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1402/1982.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhü*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1405/1985.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:422-459

Geliş Tarihi: 23.06.2020

Kabul Tarihi: 13.10.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.756619>

İbnü's-Sükkerî ve Nafile Namazlarda Kıraate Dair Risalesi

Adem Çiftci*

Öz

Hanefî mezhebine göre nâfile namazların her rekâtında kıraat farzdır. Bununla birlikte Allah'a yakınlaşmak maksadıyla başlanan nafile ibadet herhangi bir sebepten ötürü bozulursa nezredilmiş ibadet gibi değerlendirilmiş, kazası gerekli görülmüştür. Ancak dört rekâtlı nafile namazlarda bir veya birden fazla rekâtta kıraatin terk edilmesi durumunda tahrîmenin bâki olup olmayacağı, ikinci şef'e başlangıcın sahîh olup olmayacağı, kaza edilmesi halinde hangi şef'lerin kaza edileceği Hanefî imamları arasında ihtilafa konu olmuştur. Ebû Yûsuf nafile namazlarda kıraati zâid rûkûn olarak gördüğü için, tahrîmenin her durumda bâki ve ikinci şef'e başlangıcın da sahîh olacağı; İmam Muhammed ise nafile namazlarda kıraati kıyam ve rûkû gibi aslî bir rûkûn olarak değerlendirerek bir rekâtta bile kıraatin terk edilmesinin hem tahrîmeyi hem edayı geçersiz kılacağını, bu sebeple ikinci şef'e başlangıcın sahîh olmayacağı ilkesini benimsemişlerdir. Ebû Hanîfe ise orta bir yol tutarak terki halinde namazın sahîh olmayacağından hareketle kıraati aslî; imamın muktedî adına kıraati üstlenmesi yönüyle de zâid görmektedir. Bu sebeple ilk şef'in tamamında kıraatin terk edilmesinin tahrîmenin butlanını ve ilk şef'in fesâdını gerektireceğini ve ikinci şef'e başlangıcın da sahîh olmayacağını ifade etmiştir. Ancak ilk şef'in sadece bir rekâtında terk edilmesi durumunda ise eda fasid olsa bile tahrîmenin bâki ve ikinci şef'e başlangıcın da sahîh olacağını belirtmiştir. İbnü's-Sükkerî eserinde Hanefî mezhebin muteber kaynaklarına müracaat ederek konuyu enine boyuna ele almıştır. Biz bu çalışmada İbnü's-Sükkerî'nin hayatı ve eserlerinin yanı sıra özelde bu konuyu ele alıp, akabinde eserin neşrini gerçekleştireceğiz.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Nafile Namaz, Kıraat, İbnü's-Sükkerî.

Ibn al-Sukkarî and His Treatise about Recitation in Supererogatory Prayers

Abstract

According to the Hanafis, recitation is an obligatory in every rak'a of supererogatory prayers. However, if a supererogatory worship performed to get closer to Allah is invalidated for a reason, it is evaluated as a vow and has to be made up. Yet, when one misses recitation in one or two rak'a of four rak'a prayer, it is controversial among Hanafî imams whether the opening takbeer is extant or not, whether starting the second shaf'a is valid or not and when makes up, which shaf'a he will make up. For Abû Yusuf, the opening takbeer is extant in all cases and starting the second shaf'a is

* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, ademciftci28@hotmail.com

ORCID ID 0000-0002-9040-2753

valid, since he accepted recitation in supererogatory prayer as an extra pillar. Muḥammad said that missing recitation even in a rak'a invalidates the opening takbeer and the performance, therefore starting second shaf'a is not valid, for he accepted recitation in supererogatory prayer as an essential pillar like standing and bowing. Abu Ḥanifa said that recitation is an essential pillar with reference to invalidity of prayer if missed and is an extra pillar as imam undertakes recitation on behalf of followers. Therefore, missing recitation in the first shaf'a requires invalidity of the opening takbeer and the first shaf'a and starting the second shaf'a is not valid. However, when missed only in a rak'a of the first shaf'a, the opening takbeer is extant and starting the second shaf'a is valid although the performance is null. Ibn al-Sukkarî thoroughly tackles this issue referring to reliable sources of the school. In this study, in addition to the life and works of him, we address the issue and then publish a critical edition of the work.

Keywords: Islamic Law, Hanafi Legal School, Supererogatory Prayer, Recitation, Ibn al-Sukkarî.

Giriş

Dört rekâtlı nafile bir namazın bir veya daha fazla rekânda kıraatin terk edilmesi durumunda bu namazın sıhhati veya eksikliğin nasıl telafi edileceği hususunda Hanefî mezhebinin kurucu imamları farklı yaklaşım içerisindedirler. Kıraatin terk edilmesi durumunda tahrîminen bâtil olup olmayacağı, bununla irtibatlı olarak ikinci şef'e başlangıcın sahih olup olmayacağı, nihayetinde de namazın kaç rekât olarak kaza edileceği meselesi mezhebin kurucu imamları arasında tartışılmıştır. Klasik kaynaklarda mesele genelde nafile namazlarda kıraat başlığı altında ele alınmış ve konuyla ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Bu konuda ilk müstakil çalışma aslen Sivaslı olan ve Sivas Müftülüğü de yapmış olan Numan Efendi (öl. 1182/1768) tarafından kaleme alınmış olduğu görülmektedir.¹ Daha sonra Hanefî fakihî İbnü's-Sükkerî (öl. 1329/1912) bu konuya hasrettiği *ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye* isimli eserinde mezhebin muteber ve mutemed kaynaklarına müracaat ederek meseleyi tekrar gündeme getirerek daha sistematik ve bir şekilde ele almıştır. Biz de bu çalışmamızda İbnü's-Sükkerî'nin bu risalesini merkeze alarak Hanefî mezhebinde nafile namazlarda kıraatin terki meselesini ele alacağız. Bununla birlikte İbnü's-Sükkerî'nin hayatı ve eserlerini tespit etmeye gayret edeceğiz. Akabinde de *ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye* isimli risalesini neşredeceğiz.

1. Müellifin Hayatı

Müellifin tam adı Abdullah b. Derviş er-Rikâbî es-Sükkerî ed-Dımaşkî el-Hanefî'dir. Şam'da doğan Sükkerî'nin doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda iki farklı tarih

¹ Sabri Erturhan, "Sivas Müftüsü Numan Efendi'nin Nafile Namazlarda Kıraate Dair Risâlesi", *Tahkik İslâmî İlimler ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 183-214.

zikredilmektedir. Bunlardan birisi 1227 (1812)² diğeri ise 1230 (1815)³ tarihleridir. Kaynaklarda soyunun Hz. Hüseyin'e (ra.) ve Benî Şeybe'ye dayandığı⁴ ifade edilen müellif, Şam'ın Kanavât mahallesinde kendileriyle beraber ikamet ettiği dayıları Sükkerî oğullarına nispetle "İbnü's-Sükkerî" diye meşhur ve maruf olmuştur.⁵ Hanefî mezhebine mensup olan İbnü's-Sükkerî âlî isnad⁶ sahibi bir muhaddis olmasının yanı sıra tasavvufta da Kâdîrî tarikatının Şâzelî koluna mensup bir sûfidir.⁷ Takva sahibi olan İbnü's-Sükkerî kendi aleyhine bile olsa hakkı/doğruyu söylemekten imtina etmeyen bir kişiliğe ve ahlaka sahiptir. Hayatı zorluklar içerisinde geçmiş, bir asırlık ömründe hiç evlenmemiş, ders verdiği medresede ikamet etmiştir.⁸ İbnü's-Sükkerî, hayatının büyük bir kısmını Şam'da geçirmiş, Emevî ve Selîmiyye (Muhyiddin b. Arabî) Camii'lerinde hatiplik yapmış, Buhârî müderrisliği görevini deruhte etmiştir.⁹ Ölmeden önce kitaplarının tamamını vakfeden¹⁰ İbnü's-Sükkerî, 13 Şevval 1329 (1912) tarihinde Şam'da vefât etmiş¹¹ ve Bâbü's-Sağîr kabristanına defnedilmiştir.¹²

1.1. Müellifin İlmî Hayatı

İbnü's-Sükkerî ilk eğitimini Şam'da dönemin önde gelen âlimlerinden almıştır.¹³ İbnü's-Sükkerî'nin ilmî hayatının şekillenmesinde Muhammed Saîd el-

² Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/286; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/53; Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 4/216; Kemal Sandıkçı, "Sahîhu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Diyanet Dergisi* 21/1 (1985), 60.

³ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/53; Muhammed Mutî' el-Hâfız-Nizar Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk fî'l-karnî'r-râbi' aşer el-hicrî* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1986), 1/262; Yûsuf el-Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir ve'd-dürer fi ulemâi'l-karnî'r-râbi' aşar* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2006), 1/584.

⁴ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye fi şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîri, 789), 1b, 6a; (İstanbul: Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, 1966), 1b; Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/262.

⁵ Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/584; Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/262.

⁶ Herhangi bir hadisin râvisi ile kaynağı olan Hz. Peygamber (sas.) veya o hadisi rivayet eden meşhur hadis imamlarından birisi arasında en az sayıda râvinin bulunduğu ya da tanınmış hadis kitaplarından birinin musannifine ez az râvi ile ulaşabilen isnaddir. Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 8.

⁷ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/262; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/584. Ayrıca bk. Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/286; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/53; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/216; Sandıkçı, "Sahîhu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar", 60.

⁸ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/264.

⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/286; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/53; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/216; Sandıkçı, "Sahîhu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar", 60.

¹⁰ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/265; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

¹¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/53; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

¹² Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585. Müellifin, hadis istilahlarına dair kaleme aldığı *ed-Dürri'n-nefsî fima yuhtâcu ileyhi fi'b-tidâi't-tedrîs evi'l-Cevâhir ve'l-le'âl fi mustalahi ehli'l-hadis ve merâtibî'r-ricâl* isimli eseri Sami Abdülkerim el-Hamzâvî tarafından 2016 yılında; bayramlaşma, selamlaşma ve tokalaşma/musafaha adabına dair telif ettiği *el-Dürri'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-e'yâd ve'l-e'vâm ve's-şuhûr* isimli eseri ise Türkî Muhammed Hâmid en-Nasr tarafından 2018 yılında neşredilmiştir. Her iki eserin matbu nüshaları -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Türkiye'de bulunmamaktadır. Ayrıca yoğun çabalarımıza rağmen bütün dünyayı etkisi altına alan Covid 19 pandemisi sebebiyle bu iki eserin yurt dışında basılan matbu nüshalarını getir(t)me imkânımız da olmadı.

¹³ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/262.

Halebî (öl. 1259/1843), Abdurrahman el-Küzberî (öl. 1262/1846), Hamîd el-Attâr (öl. 1263/1847), Abdurrahman et-Tîbî (öl. 1264/1848) gibi ilim adamları önemli rol oynamıştır.¹⁴

Hocası Muhammed Saîd el-Halebî'den *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* ile Kâdî İyâz'ın (öl. 544/1149) *eş-Şifâ'sı* (Yani *eş-Şifâ bi-(fî) ta'rîfi hukûki (fî şerefi)l-Mustafâ*),¹⁵ Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-Câmi'u's-sağîr'i*, İbn Akîle'nin (ö. 1150/1737) *Müselâti*'¹⁶ (*el-Fevâ'idü'l-celîle fî müselâti Muhammed b. Ahmed 'Akîle*),¹⁶ Aclûnî'nin (öl. 1162/1749) *'İkdü'l-cevheri's-semîn fî erba'îne hadîsen min ehâdisi Seyyidi'l-mürselîn* gibi hadis kaynaklarını okudu. Bunların yanı sıra başta Kudûrî'nin (öl. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı olmak üzere Hanefî mezhebinin pek çok eserini okudu. Ayrıca hocası Saîd el-Halebî bu eserlerin tamamını rivayet etmesi ve okutması için kendisine icâzet verdi.¹⁷

Hocası Abdurrahman el-Küzberî'den birkaç kez *Sahîh-i Müslim*, *el-Müselâti* ve *'İkdü'l-cevheri's-semîn*'i dinledi. Ayrıca ondan *eş-Şifâ*, *Sünen-i Tirmizî*, *Muvatta-ı İmam Mâlik*, *Sünen-i Ebî Dâvud*, İbn Atâullah el-İskenderî'nin (öl. 709/1309) tasavvufa dair eseri *el-Hikemü'l-Atâ'iyye*'sini¹⁸ ve daha başka kitapları okudu.¹⁹

Hocası Hamid el-Attâr'ın Süleymaniyye'deki *Sahîh-i Buhârî* hatmi derslerine katılmış, daha sonra hocasıyla *Kitâbu't-Deâvât*'tan başlayıp dua babına kadar okumuştur.²⁰ Bunların yanı sıra çok sayıda ilim adamından daha dersler okudu. Pek çok hocadan çeşitli ilim dallarında yazılı ve sözlü icazetler aldı²¹ ve kendisine icazet veren hocalarının isimlerini *Tenbîhü'l-ifhâm fî beyâni suveri icâzetî min meşâyihî'l-İslâm* isimli eserine kaydetti.²²

Kendisine icazet veren hocalarından bazıları şunlardır: Beyrut müftüsü Şeyh Abdüllatif Fethullah, Şeyh İbrahim es-Sakâ, Şeyh Ahmed et-Temîmî, Mekke-i Mükerrreme'nin Hanefî müftüsü Abdullah b. Muhammed el-Mîrganî, Şeyh Yûsuf es-Sâvî, Şeyh Muhammed Muhammed b. Ahmed el-Atûşî el-Medenî, Şeyh Abdülğanî ed-Dimyâtî, el-Hâc Ömer b. Mustafa el-Amûdî ed-Diyarbakirî, Ömer el-Âmedî ve Molla Bekir el-Kürdî.²³

İbnü's-Sükkerî ayrıca müselsel bir rivayeti hocası Muhammed Saîd el-Halebî'den münavele usulü ile rivayet etmiştir. Buna göre Saîd el-Halebî Şeyh

¹⁴ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/262; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/584.

¹⁵ Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) Hz. Peygambere gösterilmesi gereken saygı ve sevgiyi, O'nun Müslümanlar üzerindeki haklarını konu alan eseridir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "eş-Şifâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/134-138.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Abdulhamit Birışık, "İbn Akîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/304-306.

¹⁷ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/262; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/584.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/337-338.

¹⁹ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/262; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/584.

²⁰ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/263; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/584.

²¹ Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/584.

²² Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

²³ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/263; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/584.

Muhammed el-Küzberî'den o da babası eş-Şeyh Abdurrahman el-Küzberî'den o da eş-Şeyh Muhammed b. Akîle el-Mekkî'den rivayet ettiğine göre, İbn Akîle *Müselâlat*'ında şöyle demiştir: “*Üstadımız/Şeyhimiz Abdullah b. Sâlim el-Basrî elinde tesbih gördüğüm halde bana nakletti (ناولني).*” Bununla birlikte pek çok müselsel rivayet de nakletmiştir.²⁴

Şeyh Atâ el-Kesm, Şeyh Muhammed eş-Şâş, Şeyh Abdullatif ez-Zehebî, Seyyid Abdülkerim el-Hamzavî gibi pek çok kişi kendisinden istifade etmiştir.²⁵

Muhammed Abdülhay el-Kettânî ders aldığı hocalarının ismini zikrederken Şam'da Abdullah es-Sükkerî, Muhammed Emîn el-Baytâr, Abdürrezzâk el-Baytâr gibi âlimlerden ders okuyup icâzet aldığını da ifade etmiştir.²⁶

1.2. Müellifin Eserleri

İbnü's-Sükkerî'nin İslâmî ilimlerin farklı alanlarında pek çok eser telif etmiştir.²⁷ Müellifin bizzat kendisinin belirttiğine göre “*Allah'a hamdolsun ki, tamamladığım ya da tamamlayamadığım yirmiden fazla eserim vardır*” demiştir.²⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eserlerden bazıları şunlardır:

1. Ni'metü'l-Bârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî:²⁹ Bu eser, Osmanlı'nın son döneminde İslam coğrafyasında Buhârî'nin *Sahîh*'i üzerine yapılmış bir şerh çalışmasıdır.³⁰

2. ed-Dürü'n-nefis fîma yuhtâcu ileyhi fi'btidâi't-tedrîs evi'l-Cevâhir ve'l-le'âl fî mustalahi ehli'l-hadîs ve merâtibi'r-ricâl: Müellif, hadis istilahlarına dair olan bu eserini h. 1273 yılında tamamlamıştır. Eserin bir yazma nüshası el-Mektebetü't-Teymürîyye, 20 numarada bulunmaktadır.³¹ Sami Abdülkerim el-Hamzâvî tarafından hazırlanan bu eser, 2016 yılında Beyrut'ta basılmıştır.³² Eserin ismi bazı kaynaklarda *el-Cevâhir ve'l-le'âl fî mustalahi ehli'l-hadîs ve merâtibi'r-ricâl* şeklinde geçmektedir.³³

3. Fethü'l-Kerîm fî i'râbi Bismillâhirrahmânirrahîm: Müellifin Bismelenin i'rabına dair yazmış olduğu bu eseri 9 varak olup h. 1278 ve 1287'de istinsah edilmiş iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birisi Beyazıd Devlet Kütüphanesi Beyazıd

²⁴ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/263-264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/584.

²⁵ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

²⁶ Ahmet Özel, “Kettânî, Muhammed Abdülhay”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/335.

²⁷ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

²⁸ Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dımaşk*, 1/264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

²⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/286; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 6/53; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/216; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

³⁰ Sandıkçı, “Sahîhu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar”, 60; Raziye Betül Dağdeviren, “Sultan II. Abdülhamid Dönemi Hadis Çalışmaları”, *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 73.

³¹ Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe li beyâni meşhûri kütübî's-Sünneti'l-müşerrefe: Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 443.

³² Abdullah b. Derviş er-Rikâbî es-Sükkerî, *ed-Dürü'n-nefis fîma yuhtâcu ileyhi fi'btidâi't-tedrîs= el-Cevâhir ve'l-le'âl fî mustalahi ehli'l-hadîs ve merâtibi'r-ricâl*, haz. Sami Abdülkerim el-Hamzâvî (Beyrut: Merkezu Ulumi'l-Hadis en-Nebevî 2016).

³³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/216; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

bölümünde nr. 6190'da³⁴ diğeri de Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 315'de³⁵ kayıtlıdır.³⁶ Eserin bir nüshası da Dubâi'de bulunan Cuma el-Mâcid Kültür ve Kültürel Miras Merkezi'nde 230007 numarada kayıtlıdır.³⁷

4. *ed-Dürretü'l-behiyye fi şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye*: Müellifin çalışmamıza konu olan eseridir. İleride detaylı bilgi verilecektir.

5. *Şerhu Akîdeti'l-Bâcûrî*:³⁸ Bu eser İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860) *Risâle fi'l-akâ'id* isimli on altı sayfadan oluşan eserinin şerhidir.³⁹

6. *Şerhu's-Senûsiyye*: Eser bazı kaynaklarda *Şerhu's-Senûsiyye*,⁴⁰ bazılarında ise *Şerhu Ali es-Senûsî*⁴¹ ismiyle kaydedilmiştir.

7. *el-İzâfetü li yâi'l-mütekellim*:⁴² Müellif bu risalesinde mütekellim yasına izafet konusunu ele almıştır.

8. *İğâsetü'l-melhûf*:⁴³ Eserin herhangi bir nüshasına ulaşamamıştır. Bu yüzden eserin içeriğine dair bilgi sahibi de olunamamıştır.

9. *Tenbihü'l-ifhâm fi beyâni suveri icâzetî min meşâyihî'l-İslâm*:⁴⁴ Müellifin pek çok ilim dalında icazet aldığını daha önce belirtmiştik. Müellif, kendilerinden icazet aldığı hocalarının isimlerini bu eserinde toplamıştır.

10. *el-Dürü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr*: Eserin 1288 tarihinde istinsah edilmiş 13 varaktan oluşan bir nüshası Beyazıd Devlet Kütüphanesi'nde;⁴⁵ 1291 istinsah tarihli 15 varaklı diğeri bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁴⁶ Ayrıca eserin bir nüshası Berlin

34 İbnü's-Sükkerî, *Fethü'l-kerîm fi i'râbi Bismillâhirrahmânirrahîm* (İstanbul: Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, 6190).

35 İbnü's-Sükkerî, *Fethü'l-kerîm fi i'râbi Bismillâhirrahmânirrahîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 315).

36 Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 463; Harun Abacı, "Osmanlı Dönemi İ'râbu'l-Kur'an Literatürü Üzerine", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın vd. (İstanbul: Mahya Yayınları, 2018), 602.

37 Juma al-Majid Center for Culture & Heritage, "Manuscript" (Erişim 7 Haziran 2020).

38 Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

39 Bâcûrî için bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Bâcûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/416.

40 Zirikî, *el-A'lâm*, 4/216.

41 Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

42 Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

43 Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

44 Hâfız-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

45 İbnü's-Sükkerî, *el-Dürü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr* (İstanbul: Beyazıd Devlet Kütüphanesi, 1460).

46 İbnü's-Sükkerî, *el-Kenzü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 1543).

Kütüphanesi'nde;⁴⁷ bir nüshası da Cuma el-Mâcid Kültür ve Kültürel Miras Merkezi'nde 225788 numarada kayıtlıdır.⁴⁸

Müellif bu eserinde bayramlaşma, selamlaşma ve tokalaşma/musafaha adabıyla ilgili hususlara değinmiş, mezheplerin görüşlerine ve konuyla ilgili müselsel rivayetlere yer vermiştir.

Eserin ismiyle ilgili bir problem söz konusudur. Zira Beyazıd Devlet Kütüphanesi 1460 arşiv numarasıyla kayıtlı nüshanın iç kapağında eserin ismi *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-e'yâd ve'l-e'vâm ve's-şuhûr* şeklinde kaydedilmiş ve 2a varakta ise müellifin eserini bu şekilde isimlendirdiği görülmektedir.⁴⁹ Süleymaniye⁵⁰ ve Berlin nüshalarında ise iç kapakta eserin *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-e'yâd ve'l-e'vâm ve's-şuhûr* şeklinde kaydedilmiş; ancak her iki nüshanın mukaddimesinde müellif bizzat kendisi eserini *el-Kenzü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-e'yâd ve'l-e'vâm ve's-şuhûr* şeklinde isimlendirdiğini belirtmektedir.⁵¹ Türkî Muhammed Hâmid en-Nasr tarafından tahkik edilen bu eser 2018 yılında Kuveyt'te basılmıştır.⁵² Hâmid en-Nasr da tahkik ettiği bu esere *el-Kenzü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-e'yâd ve'l-e'vâm ve's-şuhûr* ismini vermiştir. Bu eser bazı kaynaklarda ise sadece *et-Tehnie bi'l-e'yâd* olarak zikredilmektedir.⁵³

11. *el-Makâmetü's-seniyye fimâ tekmiletü halli'r-Risâleti'd-dürriyye*: Eser Dubâi'de bulunan Cuma el-Mâcid Kültür ve Kültürel Miras Merkezi'nde 225787 numarada kayıtlıdır.⁵⁴

12. *Beyânü hükmi hadisi lâ salâte limen lem yekra' bi Fâtihati'l-Kitâb ala'l-mezhebi'l-Hanefiyye*: Eser Cuma el-Mâcid Kültür ve Kültürel Miras Merkezi'nde 534939 numarada kayıtlıdır.⁵⁵

13. *Umdetü'l-müteallim fi' ahkâmi'l-münâda*: Müellifin Arap dili alanında yazmış olduğu bu eser, Beyazıd Devlet Kütüphanesi'nde 6192 arşiv numarasıyla kayıtlı olup 11 varaktan oluşmaktadır. Eserin istinsah tarihi bilinmemektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere müellif, irili ufaklı yirmiden fazla eserinin olduğunu beyan etmiştir. Bunlardan on üç tanesini tespit edip, mahtut/el yazması olanların nüshalarının buldukları kütüphaneleri; matbu olanların da basım tarihi ve yerini zikretmeye çalıştık. Şimdi de asıl çalışma konumuzu oluşturan ve müellifin

⁴⁷ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr* (Berlin: Berlin Kütüphanesi, 3317).

⁴⁸ Juma al-Majid Center for Culture & Heritage, "Manuscript".

⁴⁹ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyazıd, 1460), 2a.

⁵⁰ Süleymaniye Kütüphanesi arşiv kaydında da eser *el-Kenzü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr* şeklinde kaydedilmiştir.

⁵¹ İbnü's-Sükkerî, *el-Kenzü'l-mensûr* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 1543), 2a; (Berlin Kütüphanesi, 3317), 2a.

⁵² Abdullah b. Derviş er-Rikâbî es-Sükkerî, *el-Kenzü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr*, thk. Türkî Muhammed Hâmid en-Nasr (Kuveyt: Vizeratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2018).

⁵³ Hâfiz-Abaza, *Târihu ulemâi Dimaşk*, 1/264; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/585.

⁵⁴ Juma al-Majid Center for Culture & Heritage, "Manuscript".

⁵⁵ Juma al-Majid Center for Culture & Heritage, "Manuscript".

nafile namazlarda kıraat meselesini ele aldığı *ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye* isimli risalesi hakkında detaylı bilgilere geçelim.

2. ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâili's-sitte aşriyye

Burada eserin nüshaları, yazılış gayesi, nafile namazlarda kıraat meselesi ve müellifin konuyla ilgili tespit ettiği görüşleri kaynaklarıyla birlikte vermeye gayret edeceğiz. Nihayetinde risalenin neşrini yapacağız.

2.1. Eserin Nüshaları

Öncelikle belirtelim ki müellifin biyografisine yer verilen kaynaklarda İbnü's-Sükkerî'ye böyle bir eser nispet edilmemektedirler. Ancak gerek *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût* isimli katalogda⁵⁶ gerekse İstanbul Millet ve Beyazıt Devlet Kütüphanelerinde yer alan nüshaların iç kapağında eserin İbnü's-Sükkerî'ye ait olduğuna dair müstensih dâir düştüğü not bulunmaktadır. Ayrıca mukaddimede yer alan “*Zayıf kul, ulemanın ayağının tozu, salihlerin ayaklarının çarığı Benî Şeybe ve Fâtımatü'z-Zehra/Hz. Hüseyin soyuna mensup Sükkerî diye meşhur Abdullah b. Derviş şöyle diyor*” kaydı risalenin İbnü's-Sükkerî tarafından kaleme alındığını açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁷ Buna ilaveten kaynaklarda müellife nispet edilen *el-Fethü'l-Kerîm, ed-Dürü'l-mensûr* gibi diğer eserleriyle mukayese ettiğimizde hem üslûb olarak örtüştüğü hem de mukaddimede yer alan “*Benî Şeybe... Sükkerî diye meşhur Abdullah b. Derviş şöyle diyor*” şeklindeki kaydın onlarda da aynen yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla eserin İbnü's-Sükkerî'ye aidiyetiyle ilgili herhangi bir şüphe kanaatimizce bulunmamaktadır.

Yaptığımız araştırmalarda eserin üç yazma nüshasının olduğunu tespit ettik. Bunlardan ikisi Türkiye'de, biri ise Mısır'da bulunmaktadır.

2.1.1. İstanbul Millet Kütüphanesi, Arşiv No. 789

Bu nüsha İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Koleksiyonu'nda 789 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kaydında eserin adı *ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye* yazarı ise Abdullah b. Derviş es-Sükkerî olarak geçmektedir. Eserin müstensih ve istinsah tarihi bilinmemektedir. Ancak ferağ kaydında h. 1264 yılı 20 Ramazan Cumartesi günü kaydı yer almaktadır.⁵⁸ Eser müstakil bir kitap olup 7 varaktan meydana gelmektedir. Nesih hattıyla yazılan nüshanın her bir sayfası 23 satırdan oluşmaktadır. Eserin ilk sayfasında (1a) müstensih tarafından düşülen “*Bu ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye, müellifi Yüce Rabbinin affını uman Sükkerî diye meşhur Abdullah'a aittir. Allah onu bağışlasın! Amin*” notu ve vakıf mührü

⁵⁶ *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-Fıkhu ve usûlüh* (Ammân: Müessesetü Âl-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, 2000/1421), 4/145.

⁵⁷ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîri, 789), 1b; (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 1966), 1b.

⁵⁸ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 6b.

vardır.⁵⁹ Varakların arka yüzünün (b sayfası) alt kısmında müş'ir⁶⁰ bulunmaktadır. Millet Kütüphanesi'nde bulunması sebebiyle bu eseri metin içerisinde "م" harfiyle sembolize ettik. Nüshada ferağ kaydı⁶¹ da bulunmaktadır. Ferağ kaydı şöyledir:

وقد وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة على يد جامعها راجي عفو ربه العلي، عبدالله الشهير بابن السكري من ذرية بني شيبه وسيدنا الحسين إن شاء الله القادري الدمشقي الحنفي غفر الله ذنوبه وستر عيوبه بجاه النبي وكل مرتقي وذلك في سنة 1264 في شهر رمضان في يوم السبت الذي هو آخر العقد الثاني منه وهو حسبنا ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل جليل والنقل كما قيل:

بَا نَاطِرًا فِيهِ سَلَّ بِاللَّهِ مَرَحْمَةً،
عَلَى الْمُصَيِّفِ وَاسْتَعْفَرَ لِصَاحِبِهِ
وَاطْلُبْ لِتَفْسِيكَ مِنْ خَيْرٍ تُرِيدُ بِهِ
مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عُفْرَانًا لِكِتَابِهِ⁶²

el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût isimli katalogda bu eser "*ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâili'l-müste'acize*" ismiyle İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Efendi Koleksiyonu 789 arşiv numarasıyla kaydedilmiştir.⁶³ Yaptığımız incelemede isimle ilgili bir farklılık söz konusu olsa da arşiv kaydı bunun aynı eser olduğunu göstermektedir.

2.1.2. İstanbul Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Arşiv No. 1966

Bu nüsha Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd 1966 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Kütüphane kaydında eserin adı *ed-Dürretü'l-behiyye fî'l-mesâili's-sitte 'aşriyye* yazarı ise Abdullah b. Derviş er-Rikâbî ed-Dimaşkî İbnü's-Sükkerî olarak geçmektedir. Eserin müstensihî ve istinsah tarihi bilinmemektedir. Ancak ferağ kaydında h. 20 Ramazan 1264 Cumartesi günü tamamlandığı bilgisi yer almaktadır.⁶⁴ Her iki nüshanın istinsah tarihleri günü gününe aynıdır. Ancak gerek müstensihlerin yazı stili, gerekse bazı farklılıklar dikkate alındığında her iki nüshanın da farklı müstensihlerin kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır. Bu nüsha da müstakil bir kitap olup her bir sayfa 23 satır olmak üzere 7 varaktan oluşmaktadır. Eserin ilk sayfasında (1a) müstensih tarafından "*Bu ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye, müellifi Yüce Rabbinin affını uman Sükkerî diye meşhur Abdullah'a aittir. Allah onu bağışlasın! Amin*" notu ile vakıf mührü ve "*Elindeki bu risaleyi Darü'l-Kütübi'l-Umûmiyye'ye Eba'l-Fakr Mustafa bi'smi İbn Ahmed Muhtar (Ğufira lehüma) vakfetmiştir*" şeklinde vakıf kaydı düşülmüştür.⁶⁵ Varakların arka yüzünün alt

⁵⁹ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 1a.

⁶⁰ Müş'ir, varağın arka yüzü üzerindeki en son kelimedir ve genellikle tek başına son satırın altına yazılır ve karşıdaki sayfanın ilk kelimesinin tekrarı olur. Detaylı bilgi için bk. Adam Gacek, *Arapça El Yazmaları İçin Rehber*, çev. Ali Benli – Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 247.

⁶¹ Ferağ kaydı, müstensihler tarafından yazma eserlerin genellikle sonuna konulan ve metnin istinsahının bittiğini belirten kayda denir. Geniş bilgi için bk. Orhan Bilgin, "Ferağ Kaydı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/354.

⁶² İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 6b.

⁶³ *el-Fihrisü's-şâmil*, 4/145.

⁶⁴ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Beyazıd, 1966), 7a-7b.

⁶⁵ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Beyazıd, 1966), 1a.

kısımında müş'ir bulunmaktadır. Beyazıd Devlet Kütüphanesi'nde bulunması sebebiyle bu eseri metin içerisinde “ب” harfiyle sembolize ettik. Bu nüshadaki ferağ kaydı da bir önceki nüshadaki kaydın aynısıdır.

2.1.3. Mısır Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Arşiv No. 737

Bu nüshaya maalesef ulaşamadık. Ancak kütüphanenin internet sitesinde yer alan bilgiye göre müellifi meçhul kaydı düşülmüştür. Aynı şekilde müstensih ve istinsah tarihi ile ilgili de herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.⁶⁶

2.2. Risalenin Yazılış Gayesi

Hicrî 1257 yılında Muhammed Saîd el-Halebî'yle tanışmasıyla birlikte ulema arasında “on altı mesele” diye meşhur olan bu konuya ilgi duyduğunu belirten müellif, bu meselenin kendisine zor geldiğini ve işin içinden çıkmakta zorlandığını bu yüzden -âlimler zümresinden olmasa da- Allah'ın (cc) kendisini onlarla birlikte haşretmesi ümidiyle bu on altı meseleyi açıklamaya karar verdiğini, bu amaçla risaleyi kaleme aldığını ifade etmektedir.⁶⁷

2.3. Nafile Namazlarda Kıraat Meselesi ve Eserin Muhtevası

Hanefî mezhebine göre nâfile namazların her bir rekâtında kıraat farzdır.⁶⁸ Bununla birlikte kurbiyyet/Allah'a yakınlaşmak maksadıyla başlanan nafile bir ibadet herhangi bir sebepten ötürü bozulursa nezir/adanmış bir ibadet gibi değerlendirilmiş ve kazası gerekli görülmüştür.⁶⁹ Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574), başlanması durumunda tamamlanması gereken nafile ibadetleri nazım formunda oruç, namaz, hac, tavaf, i'tikaf, umre ve ihram olarak saymıştır.⁷⁰ Mezhep içerisinde dört rekât olarak başlanan nafile bir namazda bir veya birkaç rekâta kıraatin terk edilmesi durumunda hükmün ne olacağı yani kaç rekât olarak kaza edilmesi gerektiği mezhebin kurucu imamları arasında ihtilafa sebep olmuştur. Müellifin de belirttiği gibi bu mesele Hanefî kaynaklarda on altı mesele (المَسَائِلُ السَّبْعَةُ عَشْرَةَ) diye meşhur

⁶⁶ el-Bâhisü'l-İlmî, “Mahtûtât” (Erişim 4 Haziran 2020).

⁶⁷ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 1b; (Beyazıd, 1966), 1b.

⁶⁸ Burhanüddîn el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 1/83; Ebû Bekr el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/192; Ekmelüddîn el-Bâbertî, *el-İnâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/459.

⁶⁹ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/181; Alâüddîn Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-serâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1982), 1/430; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/83; Burhâneddin el-Buhârî İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/219; Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313), 1/141; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/455; Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/455.

⁷⁰ Alâüddîn el-Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 92; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2/477. Şiir şöyledir:

مِنَ التَّوَاتُلِ سَبْعٌ تَلَزَمَ الشَّارِعُ أَخَذًا لِدَلِيلِكَ مِمَّا قَالَهُ الشَّارِعُ
صَوْمٌ صَلَاةٌ طَوَافٌ حَجٌّ زَائِعٌ غُكُوفُهُ عُمُرَةٌ إِخْرَامُهُ السَّابِعُ

olmuştur. Bu on altı meseleye geçmeden önce Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu konudaki yaklaşımlarını yani benimsedikleri ana ilkeleri ortaya koyma çalışacağız. Burada iki görüşü cem etmesi sebebiyle Ebû Hanîfe'nin görüşü en son vereceğiz.

Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre bu konudaki ilke şudur: Dört rekâtlı nafîle bir namazda birinci şef' (ilk iki rekât), kıraatin terk edilmesiyle fesada uğrasa bile tahrîme bâki olur. Bu sebeple ikinci şef'e başlangıç da sahih olur.⁷¹ Ebû Yûsuf'a göre ilk iki rekâta kıraatin terk edilmesi tahrîmenin butlanını gerektirmez. Sadece edanın fesadını gerektirir. Çünkü kıraat zâid bir rûkündür. Zira namazın tamamında kıraat terk edilse bile namazın vücut bulmasına mani değildir. Nitekim ümmî, ahras ve muktedî gibi kıraatten âciz olan kimseler hakkındaki hüküm bunun delilidir.⁷² Ebû Yûsuf'a göre her bir namaz tek bir tahrîmeyle bağlanır. Bu yüzden bir kısmı kaza bir kısmı eda şeklinde ifa edilemez.⁷³

Nitekim Ebû Yûsuf'un bu yaklaşımı on altı meseleyi ayrıntılı olarak ele aldığımızda daha iyi anlaşılacaktır. Şöyle ki, ona göre ilk şef'in tamamında kıraat terk edilse bile ikinci şef'e başlangıç sahih olacağından son iki rekâta kıraatin tam olması halinde sadece ilk şef'in kazası gerekli olacaktır. Kıraatin dört rekâttan sadece birinde ya da her şef'ten sadece bir rekâta yerine getirilmesi durumunda kişinin dört rekâtı da kaza etmesi gerektiği yaklaşımı bu ilkenin bir sonucudur. Yani kıraat zâid bir rûkündür, terk edilmesi durumunda tahrîmenin butlanını gerektirmez. Dolayısıyla kıraatin hangi şef'de terk edildiği önemli olmaksızın o şef'(ler)in kaza edilmesi gerekir.

İmam Muhammed'in (öl. 189/805) bu konuda benimsediği ilkeye gelince o da şöyledir: Dört rekâtlı nafîle bir namazda bir rekâta bile kıraatin terk edilmesi şef'in tamamında terk edilmiş gibi hem tahrîmeyi hem de edâyı geçersiz hale getirir. Bu yüzden ikinci şef'e başlangıç da sahih olmaz. Çünkü kıraat, her bir rekât için farz olduğundan tek bir rekâta bile terk edilmesi, tahrîmenin butlanına ve o şef'in fesada uğramasına sebep olur.⁷⁴ İmam Züfer de (öl. 158/775) bu konuda İmam Muhammed'le aynı görüşü benimsemektedir.⁷⁵ İmam Muhammed nafîle namazlarda kıraati rûkû, secde gibi aslî unsur görmekte, bu yüzden herhangi bir rekâta kıraatin terk edilmesini o şef'i fâsid kılan bir sebep olarak değerlendirmektedir.⁷⁶ Bu sebepten ötürü İmam Muhammed, herhangi bir rekâtında kıraatin terk edildiği nafîle bir

⁷¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/434; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/193; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/479.

⁷² Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/83; Zeynüddîn İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/479; Abdülhay el-Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986), 98.

⁷³ Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/192; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 3b; (Beyazid, 1966), 3b.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/434; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/83; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/479; Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr*, 98.

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/434; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/83; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/479.

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/434-435.

namazın sadece ihlalin gerçekleştiği şef'in kaza edileceği görüşündedir. Yani ilk şef de terk gerçekleşmişse ikinci şef'e başlangıç sahih olmayacağından sadece ilk iki rekâtın; ilk şef tamam olmakla birlikte üç ya da dördüncü rekâta ihlal olması durumunda ikinci şef'in kaza edileceği görüşündedir.⁷⁷

Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ise bu iki görüşün arasında orta bir yol tutmaktadır. Bir yandan terki halinde namazın sahih olmayacağından hareketle kıraati aslî; diğer yandan imamın muktedî adına kıraati üstlenmesi yönüyle de zâid olarak değerlendirmektedir. Ona göre kıraat aslî unsurdur, çünkü ilk şef de terk edilmesi ikinci şef'e başlamaya engel olur. Zâiddir, çünkü ilk iki rekâttan birinde kıraatin terk edilmesi ikinci şef'e başlamaya mani değildir.⁷⁸ Dolayısıyla ilk şef'in tamamında kıraatin terk edilmesi tahrîmenin butlanını ve ilk şef'in de fesâdını gerektirir. Bu sebeple ikinci şef'e başlangıç da sahih olmaz. Sadece ilk şef'in kazası gerekir. Ancak ilk iki rekâttan sadece birisinde kıraatin terk edilmesi ilk şef'i fesâda uğratsa bile tahrîme bâki olur ve ikinci şef'e başlamaya engel teşkil etmez.⁷⁹

Bu üç temel yaklaşımı verdikten sonra İbnü's-Sükkerî'nin on altı hali ele aldığı ve delillendirdiği meselelere geçebiliriz.

1. Mesele: Dört rekâtlı nafile namaza başlayan bir kimse rekâtların tamamında kıraati terk ederse, Ebû Hanîfe'ye göre iki rekâtı kaza etmesi gerekir. Ona göre ilk iki rekâta kıraatin terk edilmesi tahrîmenin (iftitah tekbirinin) butlanını gerektirir. İki rekâttan sadece birisinde kıraatin terk edilmesi halinde ise, tahrîme bâtil olmaz, ancak eda fâsid olur. Zira tahrîmenin bâtil olması durumunda başlangıç sahih olmayacağı için ilk şef'in (yani ilk iki rekâtın) kazası gerekir. Tahrîme bâtil olup başlangıç da fâsid olduğu için ikinci şef'in (yani üç ve dördüncü rekâtın) kazası gerekmez.

Ebû Yûsuf'a göre ise bu durumda dört rekâtın da kazası gerekir. Ona göre kıraatin terki tahrîmenin butlanını gerektirmez. Çünkü kıraat zâid bir rükündür. Zira namazın tamamında kıraat terk edilse bile namazın vücut bulması bunun delilidir. Nitekim ümmî, ahras ve muktedî gibi kıraatten âciz olan kimseler hakkında durum böyledir.⁸⁰

İmam Muhammed'e göre ise, iki rekâtın kaza edilmesi gerekir. Eğer iki rekâttan birisinde kıraat terk edilirse tahrîme bâtil olur. Bu durumda ikinci şef'e başlangıç da sahih olmaz.⁸¹

⁷⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/479.

⁷⁸ Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, 99.

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/434; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/83; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/193; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/458; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, 1/456; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/479.

⁸⁰ *el-Câmi'u's-sağîr*'de Ebû Yûsuf'un bu durumda iki rekât kaza etmesi gerektiği görüşü yer almaktadır. Bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986), 98.

⁸¹ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 3b-4a; (Beyazîd, 1966), 3b-4a. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/435; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/83; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*,

2. Mesele: Dört rekâtlı nafilâ namaza başlayan bir kimse ilk üç rekâta kıraati terk eder, dördüncü rekâta kıraati yerine getirirse, Ebû Hanîfe'ye göre iki rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü ilk şef', başlangıçtan sonra bâtil hale gelmiştir. Bu yüzden sadece onun kaza edilmesi gerekir. İkinci şef'e başlamak ise, tahrîme bâtil olduğu için sahih değildir.

Ebû Yûsuf'a göre ise bu durumda dört rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü ona göre tahrîme bâtil olmamış, sadece edâ bâtil olmuştur.

İmam Muhammed'e göre ise bir önceki meselede olduğu gibi ilk şef'de rekâtlardan birisinde kıraatin terk edilmesi tâhrîmeyi bâtil hale getirir. Bu sebeple ikinci şef'e başlangıç sahih olmayacağından sadece iki rekât kaza etmesi gerekir.⁸²

3. Mesele: Dört rekâtlı nafilâ namaza başlayan bir kimse ilk iki rekât ve dördüncü rekâta kıraati terk eder, sadece üçüncü rekâta kıraati yerine getirirse, Ebû Hanîfe'ye göre yine iki rekât kaza etmesi gerekir.

Ebû Yûsuf'a göre ise dört rekât kaza etmesi gerekir. Muhammed'e göre ise ilk iki meselede olduğu gibi iki rekât kaza etmesi gerekir.⁸³

4. Mesele: Dört rekâtlı nafilâ namaza başlayan bir kimse ilk iki rekâta kıraatte bulunur, son iki rekâta kıraatte bulunmazsa Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre iki rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü tahrîme bâtil olmamıştır. Bu sebeple ikinci şef'e başlangıç sahihtir. Daha sonra kıraatin terk edilmesiyle (ikinci şef') fesada uğramıştır. İlk şef' ise fesada uğramamıştır. Bu, iki şef' arasında oturursa böyledir. Eğer arada oturmaz ise o zaman dört rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü bu durumda ikinci şef'deki fesad ilk şef'e de sirayet etmiştir.⁸⁴

5. Mesele: Dört rekâtlı nafilâ namaza başlayan bir kimse ilk iki rekâta kıraatte bulunmaz ve son iki rekâta kıraatte bulunursa, Ebû Hanîfe'ye göre iki rekâtın kazası gerekir. Çünkü ilk şef', kıraatin terkiyle fâsid olmuştur. Bu yüzden ikinci şef'e başlangıç sahih değildir. Öyle ki bir kimse, ikinci şef'de kendisine iktidâ etse/tâbi olsa iktidâsı sahih olmaz. Kahkaha atsa abdesti bozulmaz.

Ebû Yûsuf'a göre ise aynı şekilde iki rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü tahrîme bâkidir. Bu sebeple ikinci şef'e başlangıç da sahihtir. Ancak son iki rekâta kıraat sahih

1/193; Bâbertî, *el-Înâye*, 1/456; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/456; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/479.

⁸² İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 4a; (Beyazıd, 1966), 4a. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/436; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480.

⁸³ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 4a; (Beyazıd, 1966), 4a. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/436; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480. Merğînânî bu durumda ittifakla sadece ilk iki rekâtın kaza edileceğini söylemektedir. Bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84.

⁸⁴ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 4a; (Beyazıd, 1966), 4a. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/436; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Bâbertî, *el-Înâye*, 458; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/479-480. Haddâd, bu durumda Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre iki; Ebû Yusuf'a göre dört rekât kaza edilmesi gerekir diyor. Bk. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/194.

olsa da, ilk iki rekâtta kıraat bulunmadığı için ilk şef 'in kazası gerekir. İlk iki rekâtın kazasına niyet ederse bu kaza icmâen (sahih) olmaz. Çünkü namaz, tek tahrîmeyle bağlanan bir bütündür. O halde bir kısmını kaza, bir kısmını eda etmek olmaz. Bu ilk şef 'de oturursa böyledir. Oturmazsa o zaman dört rekât kaza etmesi gerekir.

Muhammed'e göre ise mezhep imamı için ifade ettiğimiz gibi iki rekât kaza etmesi gerekir.⁸⁵

6. Mesele: Dört rekâtlı nafile namaza başlayan bir kimse birinci rekâtta kıraati terk edip, diğer üç rekâtta kıraatte bulunursa Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre iki rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü tahrîme bâkidir. Ancak ilk şef'in bir rekâtında kıraat terk edildiği için edâ fâsid olmuştur. O vakit ikinci şef'e başlamak sahih olup, üçüncü rekâta kalkmak başlangıç menzilesindedir. Çünkü nafilerde her iki rekât (şef) müstakil bir namazdır. O halde sadece ilk şef'in kazası gerekir. Çünkü ikinci şef kıraatin bulunması dolayısıyla tamam olmuştur.

Muhammed'e göre ise aynı şekilde iki rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü bir rekâtta kıraatin terkiyle tahrîme, bâtil hale gelmiştir. İkinci şef'e başlangıç da sahih değildir. Bu yüzden sadece ilk şef'in kazası gerekir.⁸⁶

7. Mesele: Dört rekâtlı nafile namaza başlayan bir kimse ikinci rekâtta kıraati terk edip, bir, üç ve dördüncü rekâtlarda kıraatte bulursa, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre bir önceki meselede söylediğimiz gerekçeye istinaden iki rekât kaza etmesi gerekir.⁸⁷

8. Mesele: Dört rekâtlı nafile namaza başlayan bir kimse, bir, iki ve dördüncü rekâtlarda kıraatte bulursa, üçüncü rekâtta kıraati terk etse, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre iki rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü ilk şef birinci ka'de (oturuş) ile tamam olmuştur. Başlangıçtan sonra (tahrîmenin) fâsid olması sebebiyle sadece ikinci şef'in kazası gerekir.⁸⁸

9. Mesele: Dört rekâtlı nafile namaza başlayan bir kimse, ilk üç rekâtta kıraatte bulunup dördüncü rekâtta kıraatte bulunmasa, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve

⁸⁵ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 4a-4b; (Beyazıd, 1966), 4a-4b. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/435; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/193-194; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/479.

⁸⁶ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 4b; (Beyazıd, 1966), 4b. Ayrıca bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/194; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480.

⁸⁷ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 4b; (Beyazıd, 1966), 4b. Ayrıca bk. Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/194; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480.

⁸⁸ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 4b; (Beyazıd, 1966), 4b. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/436; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/194; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480.

Muhammed'e göre yedinci meselede söylediğimiz gerekçeden dolayı son iki rekâtı kaza etmesi gerekir.⁸⁹

10. Mesele: Dört rekâtlı nafilâ namaza başlayan bir kimse, ilk rekâtta kıraatte bulunup diğer üç rekâtta kıraati terk etse, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre dört rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü tahrîme ilk şef'de kıraatin terk edilmesiyle bâtil hale gelmemiştir. Bilakis edâ fâsid olmuştur. Bu sebeple o vakit ikinci şef'e başlangıç sahihtir. Lâkin ikinci şef'de de kıraatin terki aynı şekilde onun da edâsını fâsid hale getirmiştir. Bu yüzden iki şef'in de kaza edilmesi gerekir.

Muhammed'e göre ise iki rekâtın kaza edilmesi gerekir. Çünkü tahrîme, ilk şef'in bir rekâtında kıraatin terkiyle birlikte fâsid olmuştur. Bu yüzden sadece onun (ilk şef'in) kaza edilmesi gerekir.⁹⁰

11. Mesele: Dört rekâtlı nafilâ namaza başlayan bir kimse, ikinci rekâtta kıraatte bulunup bir, üç ve dördüncü rekâtlarda da kıraati terk etse, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre dört rekât kaza etmesi gerekir.

Muhammed'e göre ise bir önceki meselede söylediğimiz sebepten ötürü iki rekât kaza etmesi gerekir.⁹¹

12. Mesele: Dört rekâtlı nafilâ namaza başlayan bir kimse, bir ve üçüncü rekâtta kıraatte bulunup, iki ve dördüncü rekâtlarda kıraati terk etse, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre dört rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü tahrîme, iki şef'de kıraatin terk edilmesinden dolayı bâtil olmamıştır. Lâkin edâ fâsid olmuştur. O zaman başlamış olduğu (namazı) kaza etmesi gerekir.

Muhammed'e göre ise iki rekât kaza etmesi gerekir. Çünkü ilk şef'in bir rekâtında kıraati terk etmiştir. Bu sebeple tahrîme bâtil olup, ikinci şef'e başlangıç da sahih değildir. O vakit ikinci şef'in kazası da gerekmez.⁹²

⁸⁹ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 4b; (Beyazıd, 1966), 4b-5a. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/436; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/194; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480.

⁹⁰ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 4b-5a; (Beyazıd, 1966), 5a. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/436; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/193; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/108; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480. Serahsî bu durumda Ebû Hanîfe'nin de İmam Muhammed gibi iki rekât kaza edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu nakletmektedir (Serahsî, *el-Mebsût*, 1/161). Kâsânî de *el-Câmi'u's-sağîr*'in bazı nüshalarında bu görüşün olduğunu teyid etmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/436.

⁹¹ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 5a; (Beyazıd, 1966), 5a. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/436; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/108; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480. Serahsî bu durumda Ebû Hanîfe'nin de İmam Muhammed gibi iki rekât kaza edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu nakletmektedir (Serahsî, *el-Mebsût*, 1/161). Kâsânî de *el-Câmi'u's-sağîr*'in bazı nüshalarında bu görüşün olduğunu teyid etmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/436.

⁹² İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 5a; (Beyazıd, 1966), 5a. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/435; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/194; Bâbertî, *el-İnâye*, 458-459; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/106; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480-481.

13. Mesele: Dört rekâtlı nafile namaza başlayan bir kimse, bir ve dördüncü rekâtlarda kıraatte bulunup iki ve üçüncü rekâta kıraati terk etse, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre yine dört rekât kaza etmesi gerekir.

Muhammed'e göre ise önceki meselede söylediğimiz sebepten ötürü iki rekât kaza etmesi gerekir.⁹³

14. Mesele: Dört rekâtlı nafile namaza başlayan bir kimse, iki ve dördüncü rekâtlarda kıraatte bulunup bir ve üçüncü rekâtlarda kıraati terk etse, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre dört rekât kaza etmesi gerekir.

Muhammed'e göre ise on ikinci meselede söylediğimiz sebepten ötürü iki rekât kaza etmesi gerekir.⁹⁴

15. Mesele: Dört rekâtlı nafile namaza başlayan bir kimse, iki ve üçüncü rekâtlarda kıraatte bulunup bir ve dördüncü rekâtlarda kıraati terk etse Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre dört rekât kaza etmesi gerekir.

Muhammed'e göre on ikinci meselede söylediğimiz gerekçeden ötürü iki rekât kaza etmesi gerekir.⁹⁵

16. Mesele: Dört rekâtlı nafile namaza başlayan bir kimse, dört rekâta da kıraatte bulursa, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre o kişiye bir şey gerekmez.⁹⁶

Bu on altı meseleyle ilgili Hanefî mezhebinin üç imamının görüşlerini ve gerekçelerini mezhebin muteber ve mutemed kaynaklarına referansla açıklayan müellif, konunun daha kolay anlaşılabilmesi için bu on altı hali ve üç imamın bu durumlarda namazın kaç rekât kaza edileceğine dair görüşlerini bir tablo halinde vermiştir. Müellif kıraatin bulunduğu rekâtları göstermek için "kıraat" anlamında (ق); kıraatin olmadığı rekâtları göstermek için de "kıraat yok" anlamında (ل) harflerini sembol olarak kullanmıştır. Biz de müellifin bu tablosunu güncelleyerek buraya aktardık. Okuyucunun kolaylıkla istifade edebilmesi için her bir meseleye ve rekâtlara numaralar verdik. Kıraatin var olduğu rekâtları göstermek için (K) harfini; terk edildiği rekâtları göstermek için de (Y) harfini sembol olarak kullandık.

⁹³ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 5a; (Beyazıd, 1966), 5a-5b. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/435; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/194; Bâbertî, *el-İnâye*, 458-459; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/106; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480-481.

⁹⁴ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 5a; (Beyazıd, 1966), 5b. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/435; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyira*, 1/194; Bâbertî, *el-İnâye*, 458-459; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/106; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480-481.

⁹⁵ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 5a-5b; (Beyazıd, 1966), 5b. Ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/435; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/84; Bâbertî, *el-İnâye*, 458-459; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/106; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/480-481.

⁹⁶ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 5b; (Beyazıd, 1966), 5b. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/481.

Mesele	1. Rekât	2. Rekât	3. Rekât	4. Rekât	Ebû Hanife'nin Görüşü	Ebû Yûsuf'un Görüşü	İmam Muhammed'in Görüşü
01	Y	Y	Y	Y	2	4	2
02	Y	Y	Y	K	2	4	2
03	Y	Y	K	Y	2	4	2
04	K	K	Y	Y	2	2	2
05	Y	Y	K	K	2	2	2
06	Y	K	K	K	2	2	2
07	K	Y	K	K	2	2	2
08	K	K	Y	K	2	2	2
09	K	K	K	Y	2	2	2
10	K	Y	Y	Y	4	4	2
11	Y	K	Y	Y	4	4	2
12	K	Y	K	Y	4	4	2
13	K	Y	Y	K	4	4	2
14	Y	K	Y	K	4	4	2
15	Y	K	K	Y	4	4	2
16	K	K	K	K	Kaza yok	Kaza yok	Kaza yok

2.4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Çalışmamıza konu olan eserin neşrini İSAM tahkik esaslarına göre gerçekleştirmeye çalıştık. Bununla birlikte bazı hususları özellikle burada ifade etmemiz gerekmektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

i. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere risalenin üç yazma nüshasını tespit edebildik. İkisine ulaştık ancak Mısır nüshasını temin edemedik. Elimizdeki nüshalar, müellif nüshası ya da müellife okunmuş veya mukabele edilmiş bir nüsha olmadığı için metnin ortaya çıkarılmasında asıl nüshayı belirtmeden tercih yöntemi kullanarak her iki nüshayı da asıl kabul ettik. Böylece müellif nüshasına en yakın metni oluşturmaya ve inşâya gayret ettik. Bunu yaparken nüshalardaki ortak noktaları koruyup, farklı olan ifadelerin en doğru olanını tercih etmeye çalıştık ve bu farklılıklara ya da eksikliklere nüshalarıyla birlikte dipnotta işaret ettik. İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Koleksiyonu 789 arşiv numaralı nüshanın varak numaralarını tercih ederek sayfa başında [varak numarası + eğik çizgi + ön ve arka sayfa olduğunu ifade eden harf] şeklinde gösterdik.

ii. Gerekli gördüğümüz yerlerde hem okumayı kolaylaştırmak hem de uygun ve doğru manayı ortaya çıkarmak için harekelendirme yaptık.

iii. Müellifin eserini telif ederken müracaat ettiği kaynakların matbû olanlarına ulaştık ve dipnotta gösterdik. Ancak bazı kaynaklara ise hala mahtut olmaları ya da mevcut olmamaları nedeniyle ulaşamadık. Bununla birlikte konuya işaret edilen diğer Hanefî kaynaklarına referanslarda bulunduk.

iv. Risalede adı geçen şahıslara ve eserlere dipnotlarda işaret ettik. Bunu yaparken Bağdatlı İsmail Paşa'nın, *İzâhu'l-meknûn*'u, Ömer Rıza Kehhâle'nin,

Mu'cemü'l-müellifîn'i, Hayrüddîn ez-Ziriklî'nin *el-A'lâm*'ı gibi biyografi eserlerinden istifade etmeye gayret ettik.

v. Müellif nafile namazlarda kıraatin îfa edilemeyeceği bütün ihtimalleri ortaya koymakta, Hanefî mezhebinin üç imamının konuyla ilgili görüşlerini bir tablo halinde vermektedir. Biz de metnin okuyucu tarafından daha kolay anlaşılabilmesi ve karışıklığı önlemek için her bir meseleyi numaralandırdık, ilgili bölümlere “Mesâil”, “Rekât” gibi ilaveler yaptık ve bunların tarafımızdan eklendiğini göstermek için de her birini [...] şeklinde köşeli parantezle gösterdik.

v. Müstensihin ferağ kaydından sonra Şam'ın Hanefî Müftüsü olduğunu ifade eden Muhammed Emîn el-Cündî el-Abbâs ile Abdülganım el-Meydânî'nin risaleyi ve müellifi metheden ta'lik kayıtları yer almaktadır.⁹⁷ Metnin yazı stiliyle karşılaştırıldığında bu kayıtların metnin istinsah tarihinden (h. 20 Ramazan 1264 Cumartesi günü) önce konulduğu görülmektedir. Çünkü ta'lik öncesi ve sonrası yazı stili mukayese edildiğinde herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.

Sonuç

Hanefî mezhebine göre nâfile namazların her bir rekâtında kıraat farzdır. Dört rekâtlı bir namazda kıraatin terk edilmesi halinde tahrîminin bâtil olup olmayacağı, buna istinaden ikinci şef'e başlangıcın sahih olup olmayacağı ve kaza edilmesi gereken rekâtların hangileri olacağı meselesi mezhebin kurucu imamları arasında ihtilafa sebep olmuştur.

İbnü's-Sükkerî bu konuya hasrettiği *ed-Dürretü'l-behiyye fî şerhi'l-mesâilî's-sitte 'aşriyye* isimli eserinde meseleyi enine boyuna ele almış, bu konudaki görüşleri gerekçeleriyle birlikte ortaya koymuştur.

Müellif eserini telif ederken *el-Câmi'u's-sağîr*, Kâdihân'ın *Şerh'u Câmi'i's-sağîr*, *el-Hidâye*, *Fethü'l-Kadîr*, *el-Bahru'r-râik* gibi mezhebin önde gelen kaynaklarına referanslarda bulunmuş, konuyla ilgili görüş ve delilleri için bu eserlere müracaat etmiştir. Ancak aynı şehirde yaşamalarına ve kendisinden sonra vefât etmesine rağmen döneminin önde gelen Hanefî fakihlerinden biri olan İbn Âbidîn'in (öl. 1252/1836) *er-Reddü'l-muhtâr*'ına -bu konuyla ilgili önemli değerlendirmeler yapmasına rağmen- referanslarda bulunmamış olması oldukça dikkat çekicidir. Zira müellifin başka eserleri incelendiğinde İbn Âbidîn'in görüşlerine atıflar yaptığı da görülmektedir. Burada belirtmemiz gerekiyor ki, İbnü's-Sükkerî konuyla ilgili İbn Âbidîn'e açıkça referansta bulunmasa da, eserin yazımı aşamasında kendisinden istifade ettiği izlenimi bizde oluşmaktadır. Mesela on altı meseleyi gösteren tablo, meselelerin yerlerinde takdim tehir olsa bile İbn Âbidîn'in çizmiş olduğu tablo ile birebir aynıdır.

Müellif nafile namazlarda kıraate dair bu alanda eser kaleme alan ilk kişi olmasa da kendi dönemine kadar intikal eden zengin birikimden istifade ederek

⁹⁷ İbnü's-Sükkerî, *ed-Dürretü'l-behiyye* (Ali Emîri, 789), 6b-7a; (Beyazıd, 1966), 6b-7a.

konuya dair derli toplu, anlaşılır, insanların rahatlıkla istifade edebileceği bir eser ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Ayrıca on altı hali özetleyen bir tablonun da risalenin sonuna eklenmesi meseleyi daha kolay anlaşılır hale getirmiş, bu da eserin önemini ve değerini daha da artıran bir özellik olmuştur.

Müellifin mezhebin kurucu imamlarından biri olmasına rağmen Züfer b. Hüzeyl'in konuyla ilgili görüşlerine yer vermemiş olması risalenin eksik yönlerinden biri olarak ifade edilebilir. Muhtemeldir ki müellifin bu tercihinde İmam Züfer dışındaki diğer üç âlimin görüşlerinin mezhep içerisinde daha fazla kabul görmesi (müfta bih olması) etkili olmuştur.

Bu eser, araştırmamıza göre meselenin çok net, herkes tarafından anlaşılır şekilde işlenen bir çalışma olması yönüyle öne çıkmaktadır. Müellif, konu etrafında hiçbir muğlaklık bırakmayacak şekilde meseleyi açık seçik ortaya koymuştur. Bu açıdan risâle, konu hakkında her türlü tereddüdü giderecek niteliktedir.

Kaynakça

- Abacı, Harun. "Osmanlı Dönemi İ'râbu'l-Kur'an Literatürü Üzerine". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın vd. İstanbul: Mahya Yayınları, 2018.
- Bâbertî, Ekmelüddîn. *el-İnâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bilgin, Orhan. "Ferağ Kaydı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/354-356. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Birişik, Abdulhamit. "İbn Akîle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Dağdeviren, Raziye Betül. "Sultan II. Abdülhamid Dönemi Hadis Çalışmaları". *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler*. ed. Hidayet Aydar vd. 69-86. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- el-Bâhisü'l-İlmî. "Mahtûtât". Erişim 4 Haziran 2020. <https://k-tb.com>
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: el-Fıkhu ve usûlüh*. 12 Cilt. Ammân: Müessesetü Âl-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, 2000/1421.
- Erturhan, Sabri. "Sivas Müftüsü Numan Efendi'nin Nafile Namazlarda Kıraate Dair Risâlesi". *Tahkik İslâmî İlimler ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 183-214. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3904504>
- Gacek, Adam. *Arapça El Yazmaları İçin Rehber*. çev. Ali Benli – Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gür, Süleyman. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477. <https://doi.org/10.16947/fsmia.502293>
- Haddâd, Ebû Bekr. *el-Cevheretü'n-neyyira*. thk. İlyas Kaplan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Hâfız, Muhammed Mutî' – Abaza, Nizar. *Târihu ulemâi Dımaşk fî'l- karni'r-rabi' aşer el-hicrî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Haskefi, Alâuddîn. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

- İbn Mâze, Burhâneddin el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü's-Sükkerî, Abdullah b. Derviş. *ed-Dürretü'l-behiyye fi şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîri, 789, 1b-7a.
- İbnü's-Sükkerî, Abdullah b. Derviş. *ed-Dürretü'l-behiyye fi şerhi'l-mesâili's-sitte 'aşriyye*. İstanbul: Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, 1966, 1b-7a.
- İbnü's-Sükkerî, Abdullah b. Derviş. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr*. Berlin: Berlin Kütüphanesi, 3317, 1b-15b.
- İbnü's-Sükkerî, Abdullah b. Derviş. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr*. İstanbul: Beyazıd Devlet Kütüphanesi, 1460, 1b-13a.
- İbnü's-Sükkerî, Abdullah b. Derviş. *ed-Dürü'n-nefis fima yuhtâcu ileyhi fi'btidâit-tedris=el-Cevâhir ve'l-le'âl fi mustalahi ehli'l-hadîs ve merâtibi'r-ricâl*. haz. Sami Abdülkerim el-Hamzâvî. Beyrut: Merkezi Ulumi'l-Hadis en-Nebevî 2016.
- İbnü's-Sükkerî, Abdullah b. Derviş. *el-Kenzü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 1543, 1b- 15a.
- İbnü's-Sükkerî, Abdullah b. Derviş. *el-Kenzü'l-mensûr fi't-tehnie bi'l-a'yâd ve'l-a'vâm ve's-şuhûr*. thk. Türkî Muhammed Hâmid en-Nasr. Kuveyt: Vizeratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2018.
- İbnü's-Sükkerî, Abdullah b. Derviş. *Fethü'l-kerîm fi i'râbi Bismillâhirrahmânirrahîm*. İstanbul: Beyazıd Devlet Kütüphanesi, 6190, 1ba-9a.
- İbnü's-Sükkerî, Abdullah b. Derviş. *Fethü'l-kerîm fi i'râbi Bismillâhirrahmânirrahîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 315, 1b-9a.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Juma al-Majid Center for Culture &Heritage. "Manuscript". Erişim 7 Haziran 2020. <http://www.almajidcenter.org>
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şifâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/134-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kara, Mustafa. "İbn Atâullah el-İskenderî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/337-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1982.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-mustatrafe li beyâni meşhûri kütübî's-Sünneti'l-müşerrefe: Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bâcûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/416. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Leknevî, Abdülhay. *en-Nâfi'u'l-kebîr*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Mar'aşlî, Yûsuf. *Nesrû'l-cevâhir ve'd-dürer fi ulemâi'l-karni'r-râbi' aşar*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2006.
- Merğînânî, Burhanüddîn. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Özel, Ahmet. "Kettânî, Muhammed Abdülhay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/335-336. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sandıkçı, Kemal. "Sahîhu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Diyanet Dergisi* 21/1 (1985), 38-63.

- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 31. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Câmi'u's-sağîr*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.
- Ziriklî, Hayrüddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım. 2002.

Ek-1: Tahkikli Metin Neşri**الدَّرَةُ الْبَهِيَّةُ فِي شَرْحِ الْمَسَائِلِ السِّتِّ عَشْرِيَّةٍ**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[1ظ] الحمد لله الذي رفع مقدار الفقهاء، وجعلهم ورثة سيّد الأنبياء، وجعل لمن تبعهم شرقاً وحشره في زمرة السّعداء، وأشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، المنزّه عن الصّحابة والأعوان والأبناء، وأشهد أنّ سيّدنا محمداً عبده ورسوله «بحر الحقائق وزاد الفقهاء». صلى الله عليه وعلى آله وصحبه صلاةً وسلاماً دائماً دائماً متلازمين إلى يوم الحشر واللقاء.

أما بعدُ فيقول العبد الضعيف تراب أقدام العلماء، ونعال أرجل الصّالحاء عبد الله بن درويش الشهرير بالسُّكَّرِيِّ من ذرية بني شيبّة و فاطمة الزهراء: لما تفضّل الله عليّ بقرايتي «ملتقى الأبحر» على جناب شيخنا العالم العامل والهامم الكامل العارف برّبّه العليّ سيّدِي الشّيخ محمّد سعيد الحلبي، في سنة ألف ومائتين وسبع وخمسين، ووصلتُ فيه إلى المسائل الملقّبات بالمسائل الستّ عشرية وهي مشهورة بين العلماء فُعْبِرْتُ عليّ وصرْتُ بها من الجهلاء فَعَرَّ لي أن أوضّحها رجاء أن يحشرنِي الله في زمرة من وإن كنتُ لسْتُ من هؤلاء، فأقول: إنّني أبدأ بقاعدة توضّحها وهي مشهورة بين العلماء، وهي أنّ أبا حنيفة يقول: "من شرع في صلاة التّفّل وترك القراءة في الشّفع الأوّل فأنّه يبطل التحريمه لإجماع الأمة على وجوبها فلا يصحّ حينئذ على الشّفع الأوّل البناء".¹ وأمّا ترك القراءة في ركعة واحدة فأنّه لا يبطل التحريمه عنده؛ بل يفسد الأداء، فحينئذ يصحّ على الشّفع الأوّل البناء؛ لأنّ كلّ شفع صلاة على حدة والفساد بالترك في ركعة مجتهد فيه، فقضي بالفساد في حقّ وجوب القضاء؛² «رَحْمَتِي»³ لأنّ الحسن البصري⁴ كان يقول بجوازها بوجود القراءة بركعة واحدة، وقوله وإن كان فاسداً لكن إنّما عرفنا فساده بدليل اجتهاديّ غير موجبٍ/[2و] على اليقين؛ بل يجوز أن يكون الصحيح قوله غير أنّا عرفنا صحّة ما ذهبنا إليه،

1 تبين الحقائق للزليعي، 175/1؛ الفتاوى الهندية، 114/1.

2 الهداية للمرغيناني، 83/1؛ العناية للبايزي، 458/1؛ فتح القدير لابن الهمام، 458/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2.

3 الرحمتي (1135 - 1205 هـ = 1722 - 1791 م) مصطفى بن محمد بن رحمة الله بن عبد المحسن الابوي الانصاري، أبو البركات الرحمتي: فقيه دمشقي، من علماء الحنفية. هاجر إلى المدينة سنة 1187 هـ. ومرض في أواخر أيامه فذهب إلى الطائف مستشفى، ونزل للحج، فمات في جهة (السييل) ودفن بمكة. له كتب، منها (حاشية على مختصر شرح التنوير للعلائي) فقه، و (حاشية على المنح) لعلها المنح السننية في فرائض الحنفية؟، و (شرح الطريق السالك على زبدة المناسك) ليوستف المدني. قال الكمال الغزي: واختصر (شرح الشهاب الخفاجي على الشفا) اختصاراً حسناً، أنظر الأعلام للزركلي، 241/7.

4 الحسن البصري (21 - 110 هـ = 642 - 728 م) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحرير الامة في زمنه، وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النسّاك. أنظر الأعلام للزركلي، 266/2.

وفساد ما ذهب إليه بغالب الرأي فلم نحكم⁵ ببطلان التحريم الثانية بيقين بالشك «بحر»⁶ إعمالاً للدليل الدالّ على فريضة القراءة في الركعتين وحكمنا ببقاء التحريم في حق لزوم الشفع الثاني إعمالاً للدليل الدالّ على فريضة القراءة في ركعة احتياطاً في البابين⁷ «وإفي»⁸ ويشكل على ما علّل به للإمام أنّ الاجتهاد واقع في أصل القراءة على ما تقدّم. إنّ ابن عيينة وأبابكر الاصمّ لا يشترطان القراءة لصحة الصلاة فكان على مقتضى ما علّل به أن لا تبطل التحريم بترك القراءة في الركعتين لأنّه مجتهد فيه أيضاً تأمل «رحمّي». وأجاب عنه في «النهاية»⁹ بأنّ ذلك خلاف لا اختلاف، فإنّ قوله مخالف للدليل القطعيّ وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقْرئُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾¹⁰ فلم يعتبر قوله لِمَا أنّ القضاء في المجتهد فيه إنّما يأخذ حكم الصحة إذا كان قول من يخالف لا يخالف الدليل القطعيّ من الكتاب والسنة، فكان قوله بمنزلة من يقول بحلّ متروك التسمية عمداً؛ بل أفسد فكان باطلاً فلا يعتبر إنتهى. ومثله في «العناية» و«معراج الدراية»¹¹ وقول أبي حنيفة أغدل الأقوال وأصحّها ولذا قدّمه «فُهستتاني»¹² وإنّ أبا يوسف يقول: "من شرع في صلاة النفل وترك القراءة في الشفع الأول والثاني فإنّه لا يبطل التحريم" إنتهى. لأنّ القراءة ركن زائد بدليل وجود الصلاة بدونها في الجملة كما في حقّ الأمي والأخرس والمقتدي؛ ولهذا من عجز عن الأفعال دون القراءة لا تلزمه الصلاة، ومن عجز عن القراءة دون الأفعال تلزمه الصلاة ولكن ترك القراءة يفسد

5 م/ب: يحكم.

6 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2، قارن: بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني، 435/1؛ العناية للبايري، 458/1؛ فتح القدير لابن الهمام، 458/1.

7 فتح القدير لابن الهمام، 458/1.

8 الوافي: وهو من تصانيف أبي البركات النسفي (ت: 710هـ-1310م)، أنظر تاج التراجم لابن قطلوبغا، ص 174-175؛ الأعلام للزركلي، 67/4.

9 النهاية في شرح الهداية، وهي من مؤلفات حسام الدين السغناقي (ت: 711هـ-1311م)، أنظر الفوائد البهية لعبد الحي اللكنوي، ص 62، الأعلام للزركلي، 247/2.

10 المزمّل، 20/73. أنظر العناية للبايري، 458/1.

11 معراج الدراية في شرح الهداية: وهو من تصانيف الكاكي (ت: 749هـ-1348م)، أنظر الأعلام للزركلي، 36/7؛ معجم المؤلفين لكحالة، 186/11.

12 القهستاني (ت: نحو 953 هـ - نحو 1546 م) محمد القهستاني، شمس الدين: فقيه حنفي. كان مفتياً ببخارى. له كتب، منها (جامع الرموز - ط) في شرح النقاية مختصر الوقاية، لصادر الشريعة عبيدالله بن مسعود، فقه، أنظر الأعلام للزركلي، 11/7.

الأداء¹³ كذا في «الشُّمِّيَّ»¹⁴ و«الزَّيْلَعِيَّ»¹⁵ وغيرها ذكره الباقي على «الملتقي»¹⁶ لأنه لا صحة للأداء بدون القراءة وفساد الأداء ليس بأقوى من تركه فصار/[2ظ] كما لو أحرم وقام طويلاً ولم يأت بشيء من الأفعال فحينئذ يصح على الشفع الأول البناء «شُمِّيَّ» وإنَّ محمداً يقول: "من شرع في صلاة النفل وترك القراءة في أحد الشفع الأول فإنه يطل التحريم فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لأنَّ القراءة فرض في كل ركعة من الركعتين، فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركها في أحدهما، وإذا فسدت الأفعال لم تبق التحريم لأنها تعقد للأفعال وقد فسدت بتقييد الركعة بسجدة فحينئذ لا يصح على الشفع الأول البناء." ¹⁷ قال الطَّحْطَاوِيُّ وزفرُ يوافق محمداً ويجمع هذه الأقوال قول النسفي:

تَحْرِيْمُهُ النَّفْلِ لَا تَبْقَى إِذَا تُرِكَتْ،	فِيهَا الْقِرَاءَةُ أَصْلًا عِنْدَ نُعْمَانَ
وَالرُّكُوعُ فِي الرُّكْعَةِ قَدْ عَدَّهُ زُفَرٌ	كَالتَّرِكِ أَصْلًا وَأَيْضًا شَيْخُ شَيْبَانَ
وَقَالَ يَعْقُوبُ تَبْقَى كَيْفَ مَا تُرِكَتْ	فِيهَا الْقِرَاءَةُ فَأَفْهَمَهَا ¹⁹ بِاتِّقَانٍ

إنتهى وذكرها أيضاً العلامة المقدسي في «شرح نظم الكنز»²⁰ ولنرجع لما نحن بصدده من التحقيق والإعتناء فأقول: إذا علمت هذا فاعلم أن مسائل ترك القراءة في النفل الرباعي ثمان على ما في «الهداية» و«الشُّمِّيَّ» و«الملتقي»:

الأولى والثانية منها: ما لو جرد الأربع من القراءة أو قرأ في إحدى الأخيرين فحسب.²¹

والثالثة والرابعة: ما لو قرأ في الأوليين دون الأخيرين أو الأخيرين فقط دون الأوليين.

13 الهداية للمرغيناني، 83/1، العناية للبارقي، 457/1؛ فتح القدير لابن الهمام، 457/1.

14 الشُّمِّيَّ (ت: 872 هـ-1468 م)، أحمد بن محمد بن محمد بن حسن ابن علي الشمني المُسْتَطِينِي الأصل، الإسكندري. أبو العباس، تقي الدين: محدث مفسر نحوي. ولد بالإسكندرية، وتعلم ومات في القاهرة. من كتبه (شرح المغني لابن هشام - ط) و (مزيل الخفا عن ألفاظ الشفا - ط) و (كمال الدراية في شرح النقاية - خ) في فقه الحنفية، أظُر الأعلام للزركلي، 230/1؛ معجم المؤلفين لكحالة، 149/2.

15 تبين الحقائق للزليعي، 175/1.

16 الباقي (ت: 1003 هـ-1594 م)، محمود بن بركات الباقي، نور الدين: فقيه حنفي، دمشقي. له كتب في فقه الحنفية، منها (مجرى الأنهر - خ) في شرح (ملتقى الأبحر) و (تكملة البحر الرائق) في شرح الكنز. نسبته إلى (باقا) من قرى نابلس، أصله منها. ومولده ووفاته بدمشق، أظُر الأعلام للزركلي، 166/7؛ معجم المؤلفين لكحالة، 154/12.

17 الهداية للمرغيناني، 83/1، العناية للبارقي، 457/1؛ فتح القدير لابن الهمام، 457/1.

18 م/ب: عدها.

19 فَاخْفَظْهُ. أظُر رد المختار لابن عابدين، 479/2.

20 ابن غانم المقدسي (ت: 1004 هـ-1596 م)، علي بن محمد بن علي، من ولد سعد ابن عبادة الخزرجي، نور الدين ابن غانم: أحد أكابر الحنفية في عصره. أصله من بيت المقدس، ومولده ومنشأه ووفاته في القاهرة. من كتبه "الرمز في شرح نظم الكنز - خ" في الصادقية بتونس، أربعة مجلدات، شرح به "نظم الكنز" في فقه الحنفية، أظُر الأعلام للزركلي، 12/5.

21 بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني، 435/1؛ ملتقى الأبحر للجلبي، 198/1.

والخامسة: ما لو تركها في إحدى الأوليين وقرأ في الأخرين.

والسادسة: ما لو تركها في إحدى الأخرين فقط وقرأ في الأوليين وقعد قدر التشهد قضى ركعتين إتفاقاً لبقاء التحريمة وفساد أحد الشفعين.

والسابعة والثامنة: ما لو قرأ في إحدى الأوليين لا غير، أو إحدى الأوليين وإحدى الأخرين قضى أربعاً إتفاقاً لفسادها مع صحة الشروع لبقاء التحريمة ولا يُقضى أربعاً عند أبي حنيفة في غيرها بين المسئلتين وعند أبي يوسف في مسئلتين [3و] أخرين وهما ما إذا ترك القراءة الشفعين أو في الشفع الأول وبعض الثاني كما تقدم، وأنكر أبو يوسف قضاء الأربع حين عرض محمد عليه «الجامع الصغير» وقال: ²² "رُوِيَ لكَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ قَضَاءُ رَكَعَتَيْنِ." وقال محمد: "رُوِيَ لِي عَنْهُ قَضَاءُ أَرْبَعٍ." ²³ واعتمد المشايخ على قول محمد؛ ²⁴ لأن الأصل المذكور يُساعده «شئني» ²⁵ واستشكل في «فتح القدير» بأن المذهب إن الراوي إذا أنكر رواية لا تبقى حجة فليكن عليه الإعتماد لا بناء على روايته؛ بل تخريج صحيح على أصل أبي حنيفة وإلا فمشكل. ²⁶ وأجاب في «البحر» بأن محمداً روى ذلك عن الإمام بلا واسطة لما ذكره قاضيخان في «شرح جامع الصغير» ²⁷ إنما ²⁸ رواه محمد هو ظاهر الرواية عن الإمام ²⁹ من علي التركماني ³⁰ عن «النهر» ³¹ وبما ذكرناه عن قاضيخان إرتفع الأشكال لتصرّحه بأنّها ظاهر الرواية كأنّه لثبوتها بالسماع لمحمد عن أبي حنيفة لا بواسطة أبي يوسف ولذا إعتدّها المشايخ «بحر» ³² وقيل ما رواه قياس وما قاله استحسان وهو مقدّم على القياس إلا قليلاً، ³³ ولذا ذكره قهستاني أقول: وفيه كلام:

أما أولاً فلائته يتوقف على أنّ مراد قاضيخان بظاهر الرواية الأصل ك«الجامع الصغير» ونحوه من كتب ظاهر الرواية فلا يحتل أن يكون هو مراد قاضيخان فيبقى الأشكال.

22 أي أبو يوسف.

23 المبسوط للسرخسي، 1/160؛ الهداية للمرغيناني، 1/84؛ العناية للبابري، 1/459؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 2/106.

24 الجامع الصغير للشيباني، ص 33.

25 العناية للبابري، 1/459؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 2/106؛ رد المختار لابن عابدين، 2/481.

26 فتح القدير لابن الهمام، 1/459.

27 شرح جامع الصغير: وهو من تصانيف قاضيخان.

28 م/ب: إن ما.

29 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 2/106.

30 علي التركماني (ت: 1108 هـ-1696 م)، علي بن محمد سالم بن ولي الدين التركماني الاصل، الدمشقي المولد، الحنفي. فقيه. ولي

أمانة الفتوى بدمشق، وتوفي بها. من آثاره: رسائل، وتعليقات وحواش كثيرة. أنظر معجم المؤلفين لكحالة، 7/199.

31 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 2/106؛ النهر الفائق شرح كنز الدقائق لسراج الدين بن نجيم الحنفي، 1/303.

32 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 2/107.

33 أنظر المبسوط للسرخسي، 1/160؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 2/106.

وأما ثانياً: فلأنه اشتهر أنّ ما في «الجامع الصغير» هو من رواية أبي يوسف لما قيل إنّ أبا يوسف توقع من محمد أن يُروى عنه كتاباً فوضع «الجامع الصغير» سالكاً فيه طريق الإسناد بقول محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة، فلما عرض عليه استحسنة وقال حفظ أبو عبد الله³⁴ الستّ مسائل فإنّه أنكر روايتها عنه³⁵ وأولها مسألة القراءة هذه³⁶ ذكره الطّحطاوي. وأما ثالثاً: ولأنّ محصله هو ما فهم / [3ظ] من كلام الكمال من التفریع الصحيح على أصل أبي حنيفة - رحمه الله-.

وأما رابعاً: والأشكال في تصميم محمد على مخالفة من روى عنه لا يرتفع وذكر السّراج الهندي³⁷ بقية المسائل التي أنكرها أبو يوسف عليه، وأجاب العلامة المقدسيّ بقوله: "علّه حمله محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء" انتهى. أقول وفيه نظر لأنّ ما فرنا منه من أنّ إنكار الراوي روايته لا تبقى حجّة وقعنا به، ولعلّ الجواب أنّ محمداً روى عن أبي حنيفة وأبي يوسف من قضاء الأربع لكن الأولى بدون واسطة أبي يوسف والثانية بواسطته وهي المذكورة في «الجامع الصغير» فلما أنكر أبو يوسف رواية محمد عنه من قضاء الأربع سقط الاحتجاج بها وبقيت رواية محمد عن أبي حنيفة ولذا اعتمدها المشايخ³⁸ فليحرر. فهذه الثمانية باعتبار تداخل بعض صورها في بعض تنتهي إلى ستّ عشر مسألة، لكن مسألة منها لا يلزمه قضاء شيء. وهي ما إذا قرأ في الجميع فبقيت المسائل المبنية المذكورة للائمة في لزوم القضاء خمس عشر مسألة:

المسئلة الأولى: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلاً ولم يقرأ فيهنّ شيئاً:

فعند أبي حنيفة يلزمه قضاء ركعتين لما علمت أنّ الأصل عنده أنّ تركّ القراءة في الركعتين يبطل التحريمه وفي أحدهما لا يبطلها؛ بل يُفسد الأداء، فلما بطلت التحريمه فيه لزم قضاء الشفع الأول لصحة الشروع فيه لا الثاني لفساد الشروع فيه لبطلان التحريمه.³⁹

وعند أبي يوسف يلزمه قضاء الأربع لما علمت أنّ التحريمه لا تبطل بترك القراءة عنده لأنّ القراءة ركنٌ زائدٌ بدليل وجود الصلاة بدونها في الجملة كما في حقّ الأمي والأخرس والمقتدي.⁴⁰

34 أي محمد بن حسن الشيباني.

35 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 107/2.

36 الجامع الصغير للشيباني، ص 33.

37 أي في شرح المغني، أنظر البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 107/2.

38 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 106/2.

39 درر الحكाम ملا خسرو، 117/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2.

40 الهداية للمرغيناني، 83/1؛ تبين الحقائق للزليعي، 175/1، الفتاوى الهندية، 114/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لما علمت أن ترك القراءة في أحد الشفع يبطل التحريمه عنده ولم [4و] يصحّ الشروع في الثاني «جوهرة».⁴¹

المسئلة 42 الثانية: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا⁴⁴ ولم يقرأ في الثالثة⁴⁵ وقرأ في الرابعة:

فعند أبي حنيفة يلزمه قضاء ركعتين لأنّ الشفع الأول بطل بعد الشروع فيه فلزمه قضاؤه ولم يصحّ الشروع في الشفع الثاني لبطلان التحريمه.

وعند أبي يوسف يلزمه قضاء الأربع لأنّ التحريمه لم تبطل عنده؛ بل يبطل الأداء.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لقاعدة مذهبه السابقة.⁴⁶

المسئلة الثالثة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا ولم يقرأ في الأوليين وقرأ في الثالثة ولم يقرأ في الرابعة:

فعند أبي حنيفة يلزمه قضاء ركعتين.

وعند أبي يوسف يلزمه قضاء الأربع.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لما قلناه في المسئلة السابقة.⁴⁷

المسئلة الرابعة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا وقرأ في الأوليين ولم يقرأ في الأخيرين.

فعند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد يلزمه قضاء ركعتين؛ لأنّ التحريمه لم تبطل فيصحّ الشروع في الشفع الثاني ثمّ فساده بترك القراءة لا يفسد الشفع الأول وهذا إذا قعد بينهما، أما إذا لم يقعد فعليه قضاء الأربع لأنّ الفساد في الثاني سرى إلى الأول.⁴⁸

المسئلة الخامسة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا ولم يقرأ في الأوليين وقرأ في الأخيرين:

41 الجوهرة النيرة للحداد، 193/1. قارن: المبسوط للسرخسي، 160/1؛ بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني، 434/1؛ الهداية

للمرغيناني، 84/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2؛ رد المختار لابن عابدين، 479/2.

42 م: المسئلة.

43 م: اذ.

44 م: نفلًا.

45 ب: الثلاث.

46 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2؛ رد المختار لابن عابدين، 480/2.

47 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2؛ رد المختار لابن عابدين، 480/2.

48 المبسوط للسرخسي، 160/1؛ العناية للبارقي، 457/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2؛ رد المختار لابن عابدين، 480-479/2.

فعد أبي حنيفة يلزمه قضاء ركعتين لأنّ الشفع الأول قد فسد بترك القراءة فيه فلم يصحّ الشروع في الشفع الثاني حتى لو اقتدى به إنسان في الشفع الثاني لا يصحّ اقتداؤه.⁴⁹ ولو قهقه لا ينتقض وضوءه «جوهرة»⁵⁰

وعند أبي يوسف يلزمه قضاء ركعتين أيضاً لأنّ التحريم باقية فيصحّ الشروع في الشفع الثاني لكن لما قرأ فيهما صحّت ويلزمه حينئذٍ قضاء الشفع الأول لعدم القراءة فيه ولو نوى به قضاء الأوليين لا يكون قضاء بالإجماع حكاة في «الجوهرة»⁵¹ لأنّها صلاة واحدة عُقِدَتْ / [4ظ] بتحريم واحدة فلا يكون بعضها قضاء وبعضها أداء انتهى.⁵² وهذا إذا قعد للأولى وإلا فعليه قضاء الأربع كما ذكره في «البحر» طحطاوي.⁵³

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لما قلناه لمذهب الإمام.⁵⁴

المسئلة السادسة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا ولم يقرأ في الأولى وقرأ في الثلاث:

فعد أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه قضاء ركعتين لأنّ التحريم باقية؛ بل فسد الأداء لترك القراءة في أحد الشفع الأول فحينئذٍ يصحّ الشروع في الشفع الثاني وقيامه إلى الثالثة بمنزلة الشروع فيه لأنّ النفل كلّ ركعتين صلاة على حدّه⁵⁶ فيلزمه حينئذٍ قضاء الشفع الأول فقط لأنّ الشفع الثاني قد تمّ لوجود القراءة فيه.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين أيضاً لأنّ التحريم فسدت بترك القراءة في ركعة فلم يصحّ الشروع في الشفع الثاني فيلزمه قضاء الشفع الأول فقط.⁵⁷

المسئلة السابعة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا وقرأ في الأولى ولم يقرأ في الثانية وقرأ في الثالثة والرابعة:

فعد أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد يلزمه قضاء ركعتين لما قلناه⁵⁸ في المسئلة السابقة.⁵⁹

المسئلة الثامنة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا وقرأ في الأولىين ولم يقرأ في الثالثة وقرأ في الرابعة:

49 م: اقتداؤه.

50 الجوهرة النيرة للحداد، 193/1-194. قارن: العناية للبايزي، 458/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2.

51 الجوهرة النيرة للحداد، 193/1-194.

52 الجوهرة النيرة للحداد، 192/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2.

53 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2.

54 م: عن.

55 الهداية للمرغيناني، 84/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2؛ رد المختار لابن عابدين، 479/2.

56 المبسوط للسرخسي، 129/1؛ بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني، 434/1.

57 الهداية للمرغيناني، 84/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2؛ رد المختار لابن عابدين، 480/2.

58 م: قلنا.

59 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2؛ رد المختار لابن عابدين، 480/2.

ف عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد يلزمه قضاء ركعتين لأنّ الشفع الأول قد تمّ بالمُعُود الأول ويلزمه قضاء الشفع الثاني لفساده بعد الشروع فيه.⁶⁰

المسئلة التاسعة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا وقرأ في الثلاث ولم يقرأ في الرابعة:

ف عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد يلزمه قضاء ركعتين لما قلناه في المسئلة السابقة.⁶¹

المسئلة العاشرة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا وقرأ في الأولى ولم يقرأ في الثلاث:

ف عند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه قضاء الأربع لأنّ التحريمه [5و] لم تبطل بترك القراءة في أحد الشفع الأول؛ بل فسد الأداء فيصح حينئذ الشروع في الشفع الثاني لكن لما ترك القراءة⁶² في الشفع الثاني فإنه يفسد أيضًا فيلزمه قضاء الشفعتين.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لأنّ التحريمه قد فسدت بترك القراءة في أحد الشفع الأول فلا يلزمه إلاّ قضاؤه فقط.⁶³

المسئلة الحادية عشرة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا ولم يقرأ في الأولى وقرأ في الثانية ولم يقرأ في الثالثة والرابعة:

وعند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه قضاء الأربع.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لما قلناه في المسئلة السابقة.⁶⁴

المسئلة الثانية عشرة: إذا شرع مصليّ في أربع ركعاتٍ نفلًا وقرأ في الأولى ولم يقرأ في الثانية وقرأ في الثالثة ولم يقرأ في الرابعة:

ف عند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه قضاء الأربع لأنّ التحريمه لم تفسد بترك القراءة في الشفعتين؛ بل فسد الأداء فيلزمه حينئذ قضاء ما شرع فيه.

60 الميسوط للسرخسي، 161/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2؛ رد المختار لابن عابدين، 480/2.

61 الميسوط للسرخسي، 161/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 105/2؛ رد المختار لابن عابدين، 480/2.

62 م: القراءة.

63 الهداية للمرغيناني، 84/1 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 108/2؛ رد المختار لابن عابدين، 480/2. ولكن قال السرخسي عند أبي حنيفة قضى ركعتين. أنظر الميسوط للسرخسي، 161/1.

64 البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 108/2؛ رد المختار لابن عابدين، 480/2. ولكن قال السرخسي عند أبي حنيفة قضى ركعتين. أنظر الميسوط للسرخسي، 161/1.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لأنه لما ترك القراءة في أحد الشفع الأول فسدت التحريمة فلم يصحّ الشروع في الشفع الثاني فحينئذ لا يلزمه قضاؤه.⁶⁵

المسئلة الثالثة عشرة: إذا شرع مصلّ في أربع ركعاتٍ نفلًا وقرأ في الأولى ولم يقرأ في الثانية والثالثة وقرأ في الرابعة: فعند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه قضاء الأربع.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لما قلناه في المسئلة السابقة.⁶⁶

المسئلة الرابعة عشرة: إذا شرع مصلّ في أربع ركعاتٍ نفلًا ولم يقرأ في الأولى وقرأ في الثانية ولم يقرأ في الثالثة وقرأ في الرابعة:

فعند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه⁶⁷ قضاء الأربع.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لما قلناه في المسئلة الثانية عشرة.⁶⁸

المسئلة الخامسة عشرة: إذا شرع مصلّ في أربع ركعاتٍ نفلًا ولم يقرأ في الأولى وقرأ في الثانية / [5ظ] والثالثة ولم يقرأ في الرابعة:

فعند أبي حنيفة وأبي يوسف يلزمه قضاء الأربع.

وعند محمد يلزمه قضاء ركعتين لما قلناه في المسئلة الثانية عشرة فإنّ الذكي يدرك بالمثل الواحد ما لا يدركه العبيّ بألفي شاهد.⁶⁹

المسئلة السادسة عشرة: إذا شرع مصلّ في أربع ركعاتٍ نفلًا وقرأ في الأربع:

فعند أبي حنيفة وأبي يوسف و محمد لا يلزمه شيء.⁷⁰

⁶⁵ المبسوط للسرخسي، 160/1؛ الهداية للمرغيناني، 84/1؛ العناية للبارقي، 458-459/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 106/2؛ رد المختار لابن عابدين، 481-470/2.

⁶⁶ الأصل للشيباني، 224/1؛ المبسوط للسرخسي، 160/1؛ الهداية للمرغيناني، 84/1؛ العناية للبارقي، 458-459/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 106/2؛ رد لابن عابدين، 481-470/2.

⁶⁷ م - يلزمه.

⁶⁸ الهداية للمرغيناني، 84/1؛ العناية للبارقي، 458-459/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 106/2؛ رد المختار لابن عابدين، 481-470/2.

⁶⁹ الهداية للمرغيناني، 84/1؛ العناية للبارقي، 458-459/1؛ البحر الرائق لابن نجيم الحنفي، 106/2؛ رد المختار لابن عابدين، 481-470/2.

⁷⁰ رد المختار لابن عابدين، 481/2.

أقول قد انتهت المسائل الست عشرة مع تعليقاتها بحمد الله وحسن توفيقه وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وأصحابه لا سيّما صديقه ولنذكر لتلك المسائل شُبّهًا على منهل ذلك الترتيب ليسهل استخراجها من هذه الرسالة مشيرًا إلى الركعة التي لم يقرأ فيها بـ«لا» وإلى التي قرأ فيها بـ«قاف» وإلى مذهب كل واحد من أئمتنا الثلاثة وما يلزمه عنده من القضاء بالهنديّ فأقول والله الموفق للقبول. / [6و]

[ركعات]				والثالث مذهب محمد وما يلزمه عنده	والثاني مذهب أبي يوسف وما يلزمه عنده	الأول مذهب الإمام وما يلزمه عنده	[مسائل]
[4]	[3]	[2]	[1]				
لا	لا	لا	لا	2	4	2	[1]
ق	لا	لا	لا	2	4	2	[2]
لا	ق	لا	لا	2	4	2	[3]
لا	لا	ق	ق	2	2	2	[4]
ق	ق	لا	لا	2	2	2	[5]
ق	ق	ق	لا	2	2	2	[6]
ق	ق	لا	ق	2	2	2	[7]
ق	لا	ق	ق	2	2	2	[8]
لا	ق	ق	ق	2	2	2	[9]
لا	لا	لا	ق	2	4	4	[10]
لا	لا	ق	لا	2	4	4	[11]
لا	ق	لا	ق	2	4	4	[12]

ق	لا	لا	ق	2	4	4	[13]
ق	لا	ق	لا	2	4	4	[14]
لا	ق	ق	لا	2	4	4	[15]
ق	ق	ق	ق	لا	لا	لا	[16]

انتهى ما يسره الله تعالى لنا من البيان المقبول إن شاء الله تعالى عند أهل الإيمان،⁷¹ وبالله المستعان، وعليه التكلان، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل، وصلى الله على سيدنا محمد البشير النذير، وعلى آله وصحبه أولى الفصاحة والتقدير، والمرجو⁷² بمن أطلع عليها أن ينظر إليها نظر اعتذار، ويجر على ما فيها من الهفوات أذبال الأستار، فالستر من شيم⁷³ الكرام، وإذاعة العورات من دأب اللئام،⁷⁴ فإني معترف بالعجز والقصور، عن ارتقائي لمثل هذه القصور لاسيما مع ما أنا فيه الاكدار، وعدم المعين، وسوء الديار،

وَتَرَائِكُمُ الْعُمُومِ⁷⁵ وَتَتَائِعُ الْهُمُومِ،

وَأَيِّنَ الصَّفَا هَيْهَاتَ مِنْ عَيْشٍ فَاقِدٍ وَجَنَّةَ عَدْنٍ بِالْمَكَارِهِ حُفَّتْ⁷⁶ / [6ظ]

وقد وقع الفراغ من كتابة هذه الرسالة على يد جامعها راجي عفو ربه⁷⁷ العلي عبد الله الشهير بابن السكري من ذرية بني شيبه وسيدنا الحسين إن شاء الله القادري الدمشقي الحنفي⁷⁸ غفر الله ذنوبه وستر عيوبه بجاه النبي وكل مرتقي وذلك في سنة 1264 في شهر رمضان في يوم السبت الذي هو آخر العقد الثاني منه وهو حسبنا ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كلّ جليل والنقل كما قيل:

يَا نَاطِرًا فِيهِ سَلٌ بِاللَّهِ مَرْحَمَةً،
عَلَى الْمُصَيِّفِ وَاسْتَعْفُزْ لِصَاحِبِهِ
وَاطْلُبْ لِنَفْسِكَ مِنْ خَيْرٍ تُرِيدُ بِهِ
مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عُفْرَانًا لِكِتَابِهِ انْتَهَى.

71 ب: الأيمان.

72 ب: والمرجوا.

73 م: سيم.

74 م: اللام.

75 م: العموم.

76 ب - وأين الصفا هيهات من عيش فاقد وجنة عدن بالمكاره حفت.

77 م - ربه.

78 ب - من ذرية بني شيبه وسيدنا الحسين إن شاء الله القادري الدمشقي الحنفي.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدك يا وهاب على ما ألهمت من الصواب، ونصلى ونسلم على نبيك خلاصة الاحباب، وآله وأصحابه السادة الأنجاء، ربّ فقّهنا في الدّين، واجعلنا من عبادك الصالحين، وبعد فقد تعلّق نظري بهذه الرسالة البهيّة وفقّهت معانيها الدرّية فألفيتها جامعة لفوائد جمّة ومساائل مهمّة يحقّ لمؤلّفها الثناء الجميل ويستحقّ عليها من ربّه الثواب الجزيل فتح الله علينا وعليه وأحسن في الدارين إلينا وإليه وحشرنا في زمرة العلماء العاملين، والحمد لله آخر دعوى المؤمنين،
قاله وكتبه لفقير محمّد أمين الجنديّ العبّاسيّ مفتي الحنفيّ بدمشق الشّام عُفيّ عنه آمين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لمن جعل العلماء ورثة الأنبياء ووفّقهم لإحكام⁷⁹ أحكام الشريعة الغراء⁸⁰ وسهّل لهم حلّ المغضبات والمشكلات، إظهاراً لقوله تعالى ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ / [7] فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾⁸¹، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد المرسلين بالآيات البيّنات، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بالخيرات.

أما بعد فقد اطّلعْتُ هذه الرسالة الميمونة والجوهرة الفريدة المكنونة فألفيتها موافقة للمنقول عن الأئمّة الفحول لا نقد فيها فيما أظنّ لأحد، بل جميع ما حوته صحيح ومعتمد فشكر الله تعالى سعي مؤلّفها ونفعه ونفع به وأطال عمره في طاعته وأجرى الخير على يده ولسانه وقلمه وقلبه وأفضل الصلاة والسلام على مرشد الأنام ومن هو للرسول ختام. قاله بقمه ورقمه وقلمه الفقير إليه عزّ شأنه عبد الغنيّ الميدانيّ تمّ.

79 ب: لأحكام.

80 م: الفراء.

81 الأنعام، 165/6.

المصادر

- الأصل؛

أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت: 189 هـ / 805 م).
تحقيق ودراسة محمد بونوكال، دار ابن حزم، بيروت، 1433هـ-2012م.

- الأعلام؛

خير الدين الزركلي (ت: 1396 هـ / 1976 م).

دار العلم للملايين، بيروت، 2002م.

- البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم (ت: 970 هـ / 1563 م).

دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1997م.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛

علاء الدين الكاساني (ت: 587 هـ - 1191 م).

دار الفكر بيروت، 1996.

- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق؛

فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت: 743 هـ / 1342 م).

دار الكتب الإسلامي، القاهرة، 1313هـ.

- تاج التراجم في طبقات الحنفية؛

قاسم ابن قطلوبغا (ت: 879 هـ / 1474 م).

تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، 1413هـ-1992م.

- الجامع الصغير (مع النافع الكبير)؛

أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت: 189 هـ / 805 م).

دار عالم الكتب بيروت، 1406.

- الجوهرة النيرة؛

أبو بكر الحداد (ت: 800 هـ - 1398 م).

تحقيق إلياس قبلان، دار الكتب العلمية بيروت، 2006.

- درر الحكماء شرح غرر الأحكام؛

محمد بن فرامز بن علي الشهير بملا خسرو (ت: 885 هـ / 1480 م).

دار إحياء الكتب العربية، د.م.، د.ت.

- رد المختار على الدر المختار؛

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت: 1252 هـ/1836 م).
تحقيق عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، دار عالم الكتب، رياض، 1423هـ/2003م.

- شرح فتح القدير؛

كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت: 861 هـ/1457 م).
دار الفكر، بيروت، د.ت.

- العناية شرح الهداية؛

أكمل الدين الباري (ت: 786 هـ/1384 م).

دار الفكر، د.م.، د.ت.

- الفتاوى الهندية؛

لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي.

دار الفكر، د.م.، 1310 هـ.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛

أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت: 1304 هـ- 1887 م).

دار السعادة مصر، 1324.

- المبسوط؛

محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: 483 هـ- 1090 م).

دار المعرفة بيروت، 1414 هـ - 1993 م.

- معجم المؤلفين؛

عمر رضا كحالة (ت: 1987 م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

- ملئقى الأبحر (مع مجمع الأهر)؛

ابراهيم بن محمد الحلبي (ت: 956 هـ/1549 م).

تحقيق خرح آياته وأحاديثه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1998م.

- النهر الفائق شرح كنز الدقائق؛

سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجم الحنفي (ت: 1005 هـ/1596 م).

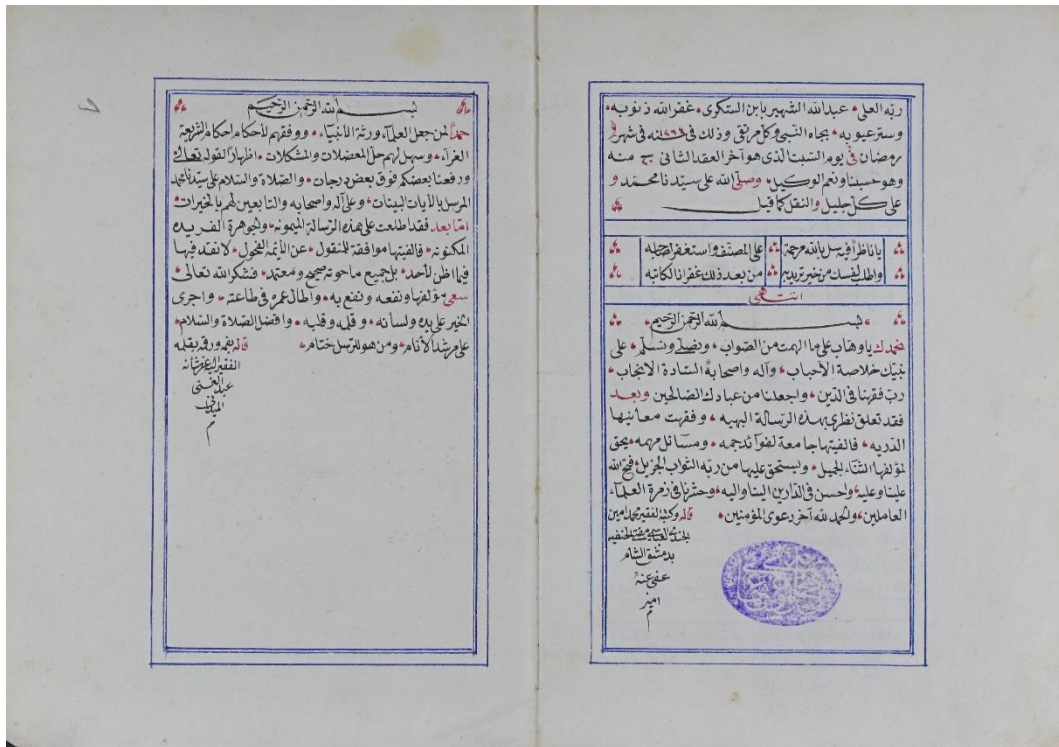
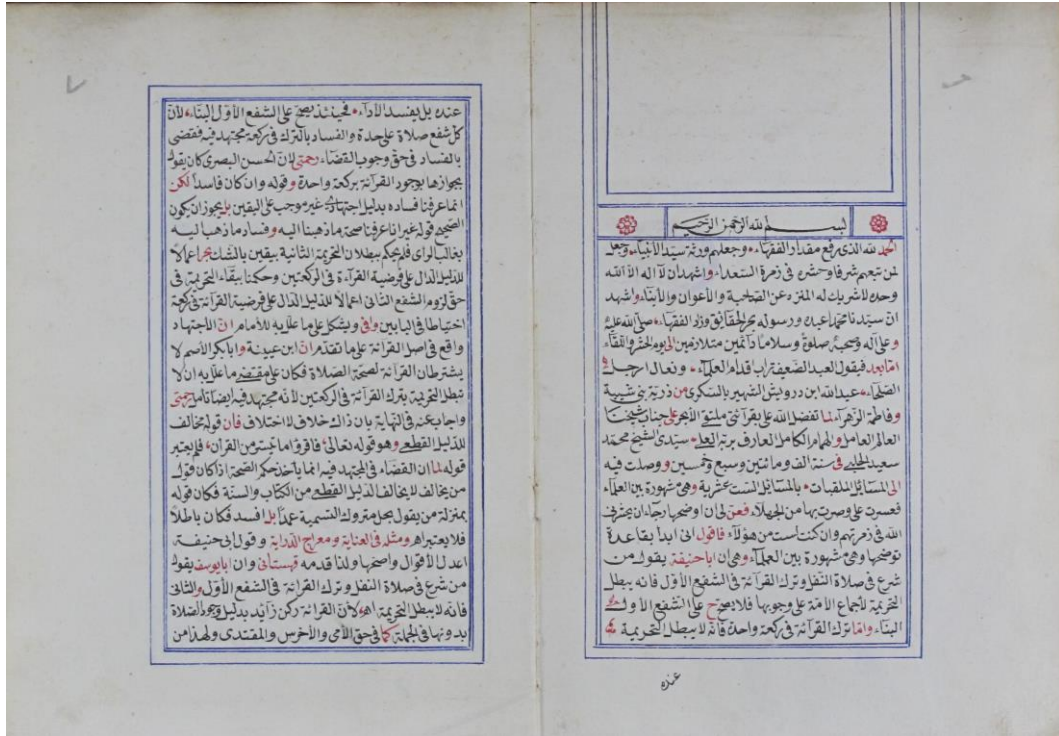
تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ-2002م.

- الهداية في شرح بداية المبتدي؛

أبو الحسن برهان الدين المرغيناني (ت: 593 هـ/1197 م).

تحقيق طلال يوسف، دار احياء التراث العربي، بيروت د.ت.

Ek-2: Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, no. 1966 nüshası ilk ve son sayfalar (1b-2a, 6b-7a)





e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:460-487

Geliş Tarihi: 14.10.2020

Kabul Tarihi: 23.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.810571>

Islamic or Secular History: Reassessing the Categories of Muslim Historical Writing by Tarif Khalidi and Thomas Bauer

Yaşar Çolak*

Navid Chizari**

Abstract

The growing acceptance to challenge long-held notions have led to many new insights and opened up ways to access the Islamic scholarly tradition anew. This applies especially when it comes to the categories of Islamic and Secular. The present paper focuses on the works by Tarif Khalidi, a historian of Palestinian origin, and Thomas Bauer, a German scholar specializing in Arabic language and literature, and tries to achieve three objectives. First, applying the concept of cultural ambiguity to the formative period and observing it in its formative stages. Second, showing how and when a secular approach to history became the norm. Third, demonstrating how Muslim scholars demarcated a *shar'ī* realm in which the subject matters of the different sciences were in one way or another dealing with the revelation. This self-imposed boundary opened up a space for other discourses with their epistemologies based on reason and empirical knowledge. From a very early stage, history was to be found in this non-*shar'ī* realm of secular sciences.

Keywords: Islamic, Secular, History, Cultural Ambiguity, Western Discourse.

İslamî yahut Seküler Tarih:

Tarif Khalidi ve Thomas Bauer'in Müslüman Tarih Yazımı Kategorilerinin Yeniden Değerlendirilmesi

Öz

Uzun süredir tedavüldeki kavramlara yönelik meydan okumaların giderek kabul görmesi, birçok yeni düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve İslâmî ilim geleneğine yeniden erişmenin yolunu açmıştır. Bu özellikle *İslâmî* ve *seküler* kategorileri söz konusu olduğunda geçerlidir. Bu makale, Filistin kökenli tarihçi Tarif Khalidi ile Arap dili ve edebiyatı konusunda uzmanlaşmış Alman bilim adamı olan

* Asst.Prof., Ibn Haldun University (IHU) School of Islamic Studies, Department of Islamic History and Arts, yasar.colak@ihu.edu.tr

ORCID ID 0000-0002-7932-6155

** Ph.D. Candidate, Ibn Haldun University (IHU), School of Graduate Studies, navidchizari@googlemail.com

ORCID ID 0000-0002-3002-4754

Thomas Bauer'in çalışmalarına odaklanmakta ve üç hedefi bulunmaktadır. Birincisi, "kültürel müphemlik" kavramını teşekkül dönemine uygulamak ve bunun aşamalarını izlemek. İkincisi, tarihe seküler tarzda yaklaşımın nasıl ve ne zaman norm haline geldiğini göstermek. Üçüncüsü de, Müslüman alimlerin, farklı ilimlere ait konuların bir şekilde vahiyle temas kurduğu şer'î alanı nasıl sınırlandırdıklarını göstermek. Bu kendi kendini sınırlama, akıl ve ampirik bilgiye yaslanan epistemolojilerle farklı söylemlere de bir alan açmıştır. Tarih çok erken dönemlerden itibaren seküler bilimlerin bu şer'î olmayan alanı içine konumlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâmî, Seküler, Tarih, Kültürel Müphemlik, Batılı Söylem.

Introduction

It is possible to divide the modern academic scholarship dealing with historical sources into three orientations or trends. A number of academics do not delve into deep discussions related to source criticism. Their aim is directed at giving a coherent description of Muslim history based on Muslim sources.¹ Another orientation can be observed amongst mainstream orientalists of the past two centuries. The question of reliability is much more important to them as they try to find out what "really happened". Generally speaking, they focus more on the early period of Islamic history and accept the Muslim sources but at the same time look for alternative socio-political explanations.² The third approach is labelled as "revisionist" and look exclusively at sources outside from the Islamic tradition.³

The main problem in finding a compromise position between these trends seems to be the lack of knowledge about "the historiographical tradition itself and of how it had evolved; for in order to judge or to comment on the historicity of these sources, one had first to understand clearly how, and why, they had come into existence in the first place."⁴

In this context, Franz Rosenthal makes an important remark: "The historiography of any group that does not form part of modern Western civilization is subject to different environmental factors and is conditioned by a very different scale of intellectual values."⁵ He summarized two issues. First, that a historian coming from a modern Western frame of thought must acknowledge the different perspective a pre-modern Muslim historian will have on the subject of history. Second, one must find a way in understanding and looking from that perspective to comprehend how

¹ See, for example, the works of Karen Amstrong and Martin Lings.

² Representative for this approach are Gustave Weil (d. 1889), Abaraham Geiger (d. 1874), Reinhart Dozy (d. 1883), Aloys Sprenger (1893), William Muir (1905), Alfred von Kromer (d. 1889), Julius Wellhausen (d. 1918), Josef Horowitz (1931), David Margoliouth (d. 1940), Leone Caetani (d. 1935), and W. Montgomery Watt (d. 2006).

³ Judith Koren – Yehuda D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies," *Der Islam* 68 (1991), 87-88.

⁴ Abd al-Aziz al-Duri, *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* (Princeton: Princeton University Press, 1983), x-xi.

⁵ Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1968), 8.

and why this frame of thought came about. This is where Tarif Khalidi's work becomes important.

In his book, titled *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Khalidi attempts to detect the factors that shaped historical writing among Muslim scholarship and how it changed over time. By introducing a novel periodization for which he used different terms he tries to organize the types of approaches of historical writing.⁶ As frequently observed in every attempt of periodization, we face a problem of overlapping in his categorisation. Khalidi himself admits that his periodization is "somewhat arbitrary" but he intended to "elicit a new debate on the subject and move away from previous categories."⁷ There have been quite a few texts about periodization in recent times.⁸ Given that Khalidi's book was published in 1994 and that the recent research is barely citing him or not citing him at all one could question the impact of his book. However, contemporary research is doing what Khalidi was hoping for and that is reconsidering the previous categories.

As useful as his approach might be, the present inquiry will broadly follow his narrative but not emphasize the aspect of periodization. The focus will instead be on two other categories which are central: *Islamic* and *Secular* in the context of historical writing and function of the science of history. Khalidi did not emphasize these two categories but still reached important conclusions about them. Thus, one aim of the present paper is to follow Khalidi's narrative broadly and distill the way he approaches *secularity* in historical writing. To expand and render it more precisely, the investigation will include Thomas Bauer's book "Die Kultur der Ambiguität" (The Culture of Ambiguity)⁹. This work focuses more on the question of the categories of *Islamic* and *Secular* within the Muslim intellectual tradition and the presence of *cultural ambiguity* in it. By that, he means the simultaneous existence and acceptance of two or more interpretations of the same phenomenon without giving one of them the exclusive claim of validity.¹⁰ Bauer's work was limited to the classical period (from the eighth/fourteenth century onwards) and various sciences including history. The intention in this present research is to take Bauer's approach of cultural ambiguity

⁶ He uses terms like: epistemic canopies, modes or domes and divides the Arabic historical thought into four sections under which it developed in interaction with different sciences and literary styles: History and Ḥadīth (1.-4./7.-10. century), History and *adab* (3.-5./10.-9.-11. century), History and *ḥikma* (4.-5./10.-11. century), and History and *siyāsa* (6.-9./12.-15. century). See Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), xii.

⁷ Tarif Khalidi, "The Books in My Life: A Memoir (Part 2)", *Jerusalem Quarterly* 74 (Summer, 2018), 36.

⁸ The journal *Der Islam* has dedicated a whole issue to this topic: Stefan v. Heidemann (ed.), et al, *Der Islam*, 91/1 (Berlin: De Gruyter, 2014), 1-160. Thomas Bauer has also dedicated a whole book to this question with a focused critic on the concept of *Medieval Islam*. See: *Warum es kein islamisches Mittelalter gab* (München: C.H. Beck Verlag, 2019).

⁹ Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Welt Religionen, 2011).

¹⁰ Bauer, *Ambiguität*, 27. This is a part of a more extensive definition.

and his findings concerning the *Islamic* and *Secular* and applying it to Khalidi's findings in the context of historical writing.

By looking at the works by Khalidi and Bauer, it is hoped that three objectives can be achieved. First, applying the concept of cultural ambiguity to the formative period and observing it in its formative stages. Second, showing how and when a secular approach to history became the norm. Lastly, how the Modern Muslim discourse broke away from its tradition and the causes for that. This last objective is crucial as its roots lie in a postcolonial discourse that was picked up by Muslim thinkers although they opposed the Western discourse. Yet, these thinkers adopted the categories and certain assumptions with which the discourse was led.

These two aspects, i.e. categories and assumptions, will be central to the present studies. Thus, before turning to the main inquiry the terms *Islamic* and *Secular* shall be looked at in order to lay the foundation for the rest of this work.

1. Islamic 'Secular'

Since the term 'secular' is very ambiguous and in some contexts ideologically charged, we first need to specify how it is used in this paper. Recently, there has been several insightful research done about the notion of a 'secular realm' within the Islamic world. This is important to the extent that it is often assumed that the religion of Islam defies "the distinction between the sacred and profane" which results in "a dichotomous bifurcation between the "Islamic" and the "secular," according to which an act idea or institution can be described either as Islamic or secular, but never both."¹¹ In this understanding the Islamic law becomes an "all-embracing body of religious duties" which regulates "the life of every Muslim in all its aspects."¹² A common understanding shared by modern Muslims and non-Muslims alike.

But a closer look reveals that pre-modern Muslim scholars were aware of a clear distinction between a *shar'ī* and non-*shar'ī* realm. Al-Ghazālī (d. 505/1111), for instance, rebuked the "ignorant friends of Islam" for condemning non-Muslim natural sciences "as contravening Sharia." He, as well as others, insisted that "the religious law has nothing to say about these sciences, either positively or negatively."¹³ One of the most common approaches to classify sciences was the distinction between: rational (*al-'ulūm al-'aqlīya*) and Islamic (*al-'ulūm al-shar'īya*) or religious sciences (*al-'ulūm al-dīnīya*). The first being based on rational and empirical inquiry and the latter being defined as: "received on authority from the prophets (...) through

¹¹ Sherman A. Jackson, "The Islamic Secular", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 34/2 (2017), 2.

¹² Jackson, "Islamic Secular", 7.

¹³ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-Ḍalāl* (Beirut: Dar al-Andalus, nd), 102.

studying the Book of God and the Sunnah of His messenger and understanding their meanings upon receiving [them] through tradition.”¹⁴

Contemporary researchers give this non-*shar‘ī* realm different names: *Islamic secular*¹⁵ or *religious free realm*.¹⁶ Whatever the name might be, the idea is basically the same and can be summarized with the following working definition: “that for concrete knowledge of which one can rely neither upon the scriptural sources of Sharia nor their proper extension via the tolls enshrined by Islamic legal methodology (*uṣūl al-fiqh*).”¹⁷ Inattentiveness towards this realm will lead to an “over-*shar‘ī*atized” conception or complete “Islamization” of what is commonly called Islamic civilization and history.¹⁸ Although it is very commonly used we will try to be cautious in employing the term *Islamic* as it tends to blur the limits between areas that should be conceived separately. So, whenever this term is used in our inquiry it should be understood to describe the religious *shar‘ī* realm.

2. ‘Islamic’ culture

Another conception that tends to obscure historical studies of Islam is the idea of an *Islamic culture*. Researchers have observed that when speaking of the five major civilizations, i.e. Europe, India, China, Japan and Islam, all of them are designated geographically except Islam which denotes a religion. “This fact, just like the civilizational paradigm (*Zivilisationsparadigma*) that goes back to the 19th century, proves itself to be a fundamental conceptual obstacle.”¹⁹ So the term “Islam” signifies a religion, with “a clear set of religious norms”, and at the same time a culture, which is not necessarily congruent with the former. In other words, the term “Islamic culture” encompasses the religion of Islam and everything that happens on a cultural and scientific level. This blurred perception leads to absurd assessments in which one can find labels like “Islamic wine jugs”. The result of this conception was summarized by Bauer as follows: “Whole areas of secular life are terminologically sacralized by the term ‘Islamic’, whereby the differentiations in the societies of the Middle East become obscured.”²⁰ Thus, the plurality of discourse, especially within the sciences, become negated. But, according to Bauer, the fact of the matter is that “in the classical Islamic world there was a *parallel* existence of discourses which existed relatively independent from one another and in each case they exhibited their own normative system.”²¹ He then continues characterizing the pre-modern Muslim societies in which “the individual subsystems are easily and clearly recognized. There is Law,

¹⁴ Alexander Treiger, “Al-Ghazālī’s Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science”, *Dīvān Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 13.

¹⁵ Jackson, “Islamic Secular”, 1.

¹⁶ Bauer, *Ambiguität*, 193.

¹⁷ Jackson, “Islamic Secular”, 11.

¹⁸ Bauer, *Ambiguität*, 193.

¹⁹ Bauer, *Ambiguität*, 193.

²⁰ Bauer, *Ambiguität*, 194.

²¹ Bauer, *Ambiguität*, 196.

Sufism, Theology, Ḥadīth, Medicine, Literature, etc. - each with their own standards, experts and discourse. In all of these fields religion plays a very different role.”²² The mistake that historians of the Muslim world make is

To distort reality when they consider the religious discourse *a priori* as the more important and more correct, or when in case of contradictions between religious and nonreligious discourses, they take the religious discourse as the norm and the nonreligious as the deviation, just because we call the culture we investigate ‘Islamic’ and assume the religious ‘penetration’ of this culture. Rather it is more important to ask what kind of significance each discourse has for each group of society²³

The same applies to the study of history within Muslim scholarship. By applying the term or category *Islamic History* the conception of the past becomes distorted. The following investigation will attempt to avoid this problem and show how history as a science changed over time, what the role of religion was for its discourse and what significance it had within society.

3. From jāhiliya to Sacred History

In his book *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Tarif Khalidi tries to explain the changing of the *Zeitgeist* or *mood* in historical thought and what caused it to shift. The obvious starting point of historical writing is the time before the revelation took place where the addressees were the pre-Islamic Arabs. Here, according to Khalidi, we do not find history in the formal sense. The pre-Islamic or *jāhili* mindset didn’t have a scientific worldview in order to generate a science of history. For them, there were no moral lessons or patterns to be extracted from the past nor anything to be anticipated in the future. Their idea of time, which they called *dahr*, was a faceless, patternless and endless power that due to its obscurity could not be analyzed. Yet, this non-patterned past brought forth a pattern within their poetry in which there is grief about the past and dread of the future. The only element taking the center stage here was the poet and his *jāhili* model life itself.²⁴

With the Quran, according to Khalidi, the Arabs not only received a new religion but also a new conception of history. But this Quranic conception of history, according to Khalidi, wasn’t properly dealt with until the third/ninth century. Khalidi sees two reasons for that: First, the historical circumstances. Second, the systematic scholarship that was still emerging before the third/ninth century. On one hand, the *status quo* for the first generation of Muslims intellectually was an old *jāhili* conception overlaid with the Quranic conception and on the other hand a very rapid change took place within a short period of time socially and politically. For the first two centuries, according to Khalidi, the social and political events had a bigger impact on historical writings than the stimuli coming from the Quran. The rapid change for

²² Bauer, *Ambiguität*, 200.

²³ Bauer, *Ambiguität*, 202.

²⁴ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 3-4.

the first generations of Muslims was so drastic that within one lifetime a bedouin Arab could rise to become a governor of an ancient and high culture city in Persia or Syria. Although the Muslims from their own perspective were witnessing the godly promised success in their expansion, they simultaneously had to deal with the traumatic experience of inner civil turmoils right after the Islamic empire was born. So according to Khalidi: “*The painful birth of the early empire was the single most important motive for the emergence of Islamic historiography.*”²⁵

By looking at the historical development from a distance and considering a wider timeframe - from the pre-Islamic period until the third/ninth century - three different stimuli that were shaping the historiography can be discerned: the *jāhiliya*, the Quran and lastly the social and political changes and events. An additional factor shaping the early-Islamic scholarly discourse were local differences. Although Khalidi acknowledges that scholars were very mobile and not bound to a specific place, the local circumstances and culture still influenced their specific scholarly approach in writing history. Especially when it comes to the search of origins in historical writings he identifies three locally different approaches to history in Iraq, the Arabian Peninsula and Syria.²⁶ Khalidi does not substantiate his claim and thus the question remains on how to pin point local differences when the scholars are mobile? Be as it is, the overall focuses, according to Khalidi, lay on tribal history, sacred history and ‘world’ history. Later, all these locally and thematic differences would slowly disappear under the rubric of a ‘pan-Islamic’ interest and study of the Quran and the prophetic *ḥadīth*.

The importance of the emergence of *ḥadīth* in the context of the development of Islamic scholarship cannot be overemphasized. Khalidi and Fuat Sezgin point out that the science of *ḥadīth* is “a unique product of Islamic civilization”²⁷ and that the knowledge of it is “indispensable for a correct understanding of the formation and development of the entire Islamic literature.”²⁸ They are also in agreement about the three stages and chronology the *ḥadīth* corpus went through, beginning with [1.] the collection in the first half of the first century, [2.] compilation between the end of the first and beginning of the second century and [3.] classification in the first half of the second century.²⁹

The Umayyad caliphs, according to Khalidi, played a major role when it came to the second phase of compiling the *ḥadīths*. The scholars working under the caliphate were introducing new rules on how *ḥadīths* were to be transmitted when books were replacing the personal transmission from the narrators. Hence, the

²⁵ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 14.

²⁶ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 15. Al-Duri makes a twofold distinguish of historical schools: “Iraqi school in Kufa and Basra and the Hijaz school in Medina.” Al-Duri, *The Rise of Historical Writing*, 152.

²⁷ Khalidi, *Historical Thought*, 22.

²⁸ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), 1/53.

²⁹ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 20 and Sezgin, *GAS*, 55.

scholars were becoming more rigorous concerning the authenticity of the *isnād* (chain of transmission). This, in turn, brought forth a new science with its elite practitioners who were sought-after by the rulers for their expertise. Furthermore, these scholars started to author monographs which initiated the third phase of classification in the first half of the second/eighth century.³⁰ The science of *ḥadīth* and its scholarship started to distinguish itself from other forms of discourse about the past. By demarcating their field in content (by focusing mostly on legal issues) and its criteria of transmission (*isnād*) the remaining space around the *ḥadīth* discourse was now left to other approaches with their own parameters. This is where historiography would later take place.

4. Demarcation between Hadith and History

The aim in this section is to give points of illustration on how the science of history started to become a secular science by distinguishing itself from the science of *ḥadīth* and to explain how the historians became more independent of the rigorous parameters crucial to the science of *ḥadīth* and began to come up with their own narratives and rules.

In Ibn Ishāq's work, according to Khalidi, we are starting to see an engagement with the larger Quranic view of history and its moral sense. With greater attention to "the literary polish of his narrative" Ibn Ishāq brings together poetry, narrations, explications of the historical circumstances of the Quran, biblical narrations and most importantly his own reflections. The focus here becomes the interpretation and chronology of history and the *ḥadīth* become points of illustration for his own narrative.³¹ A few decades after Ibn Ishāq, according to Khalidi, the break between *ḥadīth* and historiography becomes "more or less complete" with Al-Wāqidī and Ibn Sa'd.³² They are both more systematic and have specific methods in their approaches.

With regards to the concern with dating and chronology, al-Wāqidī and Ibn Sa'd divided the past into generations (*ṭabaqāt*) "one of the earliest time divisions in Islamic historiography."³³ This way they not only linked the past to the present but were also able to detect anachronisms in other narratives. Unlike Ibn Ishāq, their focus lay on the history of the Prophet and his community up to their present. With their intent of factual accuracy, they removed tales and made history a soberer academic endeavor. With this approach, the Prophet was in al-Wāqidī's narrative "primarily a political-leader and only secondarily a prophetic lawgiver."³⁴

Another noteworthy trend in the third/ninth century was the usage of *isnād* and terminology. Scholars like al-Wāqidī started using the *isnād* in two different ways: [1.] "detailed and explicit for controversy and [2.] collective and impersonal for more

³⁰ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 19-24.

³¹ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 38.

³² Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 48.

³³ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 46.

³⁴ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 48.

mundane events.” Furthermore, terms like *akhbār* (reports) started to denote a historical report in general and thus the line between ḥadīth and history was also becoming clearer terminologically. With this differentiation we start to see various modes of how Muslim scholars were looking at the past. Two of them shall serve as points of illustration.

The first approach was genealogy. Khalidi points out that genealogy (*naşab*) was an ancient pre-Islamic practice among the Arabs. It is similar to the *ṭabaqāt* division with two major differences: [1.] *naşab* could be employed to divide animals as well as humans independent of their religion unlike *ṭabaqāt* which only deals with humans and Muslims and [2.] *naşab* deals with family trees aligned by tribes whereas *ṭabaqāt* have a religious and topical structure.³⁵ As the subject matter of the different sciences was becoming defined, the genealogists, according to Khalidi, started to occupy an uncomfortable place within the Islamic sciences as they appeared more and more anachronistic with their pan-Arabic outlook.³⁶ But a shift of mood redirected scholars to write genealogy as a “homage towards pious Muslim ancestors rather than one of pride in a heroic Arab past.”³⁷ Yet, this more religious perspective was not going to be the only way in which historians would look at important people of the past. A good example is al-Baladhūrī’s *Anşāb al-Ashrāf*. Structurally, it is loosely arranged around prominent families. The earlier heroic and religious sense was replaced by a more ‘romantic’ and “more consciously jocular approach aimed at the secretarial class to which the author himself belonged.”³⁸ He also seems to have been adopting bureaucratic approaches in his work. Unlike al-Wāqidi who uses the phrase *al-mujmaʿ ʿalayhi* (the agreed-upon position), al-Baladhūrī uses *wa hādihā al-athbat* (and this is the firm, established position).³⁹ This language suggests a lesser religious undertone since the concept of *ijmāʿ* (consensus) was becoming central within the Islamic scholarship.

Another way of looking at the past can be seen in works on conquests. Khalidi argues, that at the beginning of this genre two main intentions can be spotted: [1.] The conquests were seen as an extension of the conquests of the Prophet and put in line with the God-given victory to him and his Companions and [2.] the desire to narrate how different tribes and lands were conquered which then could be used for dramatic public recitation. Later in the third/ninth century another intention started to emerge. Again, a more areligious reason was behind this shift as historians attempted to record an accurate account of the events in which Khalidi sees bureaucratic reasons.⁴⁰ To substantiate this claim he uses another important work of this genre once more by al-Baladhūrī called *Futūḥ al-buldān*. Khalidi points out five important

³⁵ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 49.

³⁶ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 50, 54.

³⁷ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 56.

³⁸ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 59.

³⁹ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 60.

⁴⁰ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 65.

aspects of this famous work: [1.] Al-Baladhūrī doesn't limit his work to a specific region as it was done before him, [2.] uses a wide array of material from oral, written to archival sources, [3.] gives detailed accounts about administrative and economic affairs, [4.] follows a chronological order and [5.] relies on inhabitants of the regions for information. All these aspects "would help to establish uniformity in legal and administrative precedents."⁴¹ According to Khalidi, the practicality of this work basically leaves no room for tales and fantasies. Thus, it is fair to speak of a secular endeavor free from any direct religious intend. These developments should not be suggestive of a completely secular approach to history to become the norm. Although we see the science of history in some instances serving bureaucratic purposes, there were now different strands running parallel to each other. The aforementioned works, as Hodgson pointed out, already included "[s]everal ways of studying history" and al-Balādhurī "studied Muslim history from a more secular viewpoint than his younger contemporary, Ṭabarī."⁴²

In al-Ṭabarī's *History of Prophets and Kings* we find, according to Khalidi, a reflection of "a wide range of the century's scholarly concerns"⁴³ as his methodology echoes different qualities that can be found in the works of his predecessors. Khalidi compares al-Ṭabarī's history with his commentary on the Qur'ān to highlight the different approaches taken by the same scholar in different fields. It shows how the sciences were becoming more distinct from each other and under which parameters they operated. Khalidi points out that al-Ṭabarī was "[e]choing terms that were becoming current in his days for the division of the sciences into 'aqliyya (rational) and naqliyya (transmitted), Tabarī sought to place history squarely in the second category". According to Khalidi, al-Ṭabarī also used different methods to argue a position in his commentary and summarizes "the levels of priority used to establish proof (*hujja*; *shahid*) of correct interpretation" as follows: "[1.] Reports from God or His Prophet through abundant transmission. [2.] Consensus of exegetes on points of law, history or doctrine. [3.] Analogy, e.g. from accepted grammatical usage or poetry."⁴⁴ The first two depend on reports which are transmitted. The third level "is called by Ṭabarī analogy (*qiyas*), inference (*istidlal*) or scholarly judgment (*ijtihad*)."⁴⁵ After comparing this approach in Ṭabarī's *tafsīr* with his history, Khalidi concludes that in his history he does not resort to interpretative resources or internal criticism to argue for or against a specific historical report. The way Khalidi presents the third level, i.e. analogy, grammar, inference or *ijtihad*, suggests that they would fall under rational approaches. But this is only partly the case. Language is also a transmitted knowledge as it is the science which is based on the conventional use of the language by the Arabs. Sciences of language, therefore, are among the sciences that are transmitted at their core. The other methods (analogy, inference or *ijtihad*) are also

⁴¹ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 67-68.

⁴² Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 1/455.

⁴³ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 73.

⁴⁴ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 75.

⁴⁵ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 75.

not purely rational as they are based on transmitted knowledge from which an analogy will be drawn or inferred from. But the question remains: Why did al-Ṭabarī not resort to these methods in his history? Khalidi gives a good pointer that might lead to an answer by stating that in his history “there is no manifest clarity, no *bayan*, but only *akhbar* (...). Unlike the *Commentary*, where inference and deduction could be employed to wrest meaning out of a text whose ultimate clarity is, as it were, vouched for by the Almighty Himself, in the *History* Tabari is at the mercy of his transmitters.”⁴⁶ Obviously, the aim of a commentator of the Quran is not the same as that of a historian. The former is dealing first and foremost with what he conceives as revelation and tries to understand the meaning of God’s words. As Khalidi stated, it is about extracting meaning from the text. Whereas the historian is trying to find out about events in the past by means of reports. Thus, he is primarily concerned about the truthfulness of any given transmission and not about extracting meaning from any text.

This conclusion is in line with the two principles Khalidi observed in al-Ṭabarī’s history. The first is following a “better derivation’ (*aṣaḥḥu makhrajan*) which refers to the chain of narration (*isnād*). The second principle is relying on experts of any given civilization. Al-Ṭabarī criticized other historians for not consulting, for example, the experts on Persian genealogy when they wrote about their lineage.⁴⁷ This shows that al-Ṭabarī’s primary concern was, as mentioned above, a genuine reproduction of historical events. Thus, it seems plausible that he reserved judgment when it came to three centuries of Islamic history and was content with transmitting divergent versions of the same events.⁴⁸ If he did not see that any of the versions was stronger than the others and each of them fulfilled the criteria he had in mind, then narrating them all seems academically the most consistent approach.

At this point, we shall return to Hodgson’s claim about the various ways of studying history mentioned earlier. By comparing al-Ṭabarī with al-Balādhurī this claim can easily be substantiated. Just by looking at their professions we can make some useful observations about their approaches and aims. Al-Balādhurī, coming from a secretarial class, showed obviously more interest in bureaucratic matters that had practical value to governing a state. Al-Ṭabarī, on the other hand, was first and foremost a scholar of religious sciences which is evident even in his work on history. A good example is al-Ṭabarī’s philosophical and theological introduction in which he discusses time and argues the existence of a creator.⁴⁹ He uses philosophical and theological terminology which were becoming the norm. Even his decision to apply

⁴⁶ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 75-76.

⁴⁷ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 77-78.

⁴⁸ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 80-81.

⁴⁹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-umam wa al-mulūk* (Beirut: Daru Ibn Ḥazm, 2014), I/19-30.

“the principle of possibility”⁵⁰ in accepting narrations, reflects an epistemology discussed in much detail by later philosophers and theologians.

By comparing Ṭabarī’s history with his commentary on the Qur’ān the different approaches taken by the same scholar in different fields becomes evident. It shows how the sciences were becoming more distinct from each other and under which parameters they operated. Ṭabarī can be seen as an important transitional point in both *tafsīr* and historical writing. In his encyclopedic commentary he drew from many different sciences, and similarly he brought together different currents in his history.⁵¹ So it is no wonder that, according to Khalidi, Ṭabarī is “one of the earliest of Islam’s historians to project a vision of history inspired by the regular rhythms of Qur’anic narrative.”⁵² Thus, we can consider him a turning point in both sciences.

Secular Elite

Thus far the attempt was to show how the science of history was moving away from a ‘sacred’ history within the discourse of the ḥadīth scholars. Scholars from the third/ninth century onwards started to tend towards an understanding of history in which one could detect patterns in a secular sense, meaning that certain actions independent of being religiously sanctioned or not would lead to certain worldly consequences. This frame of thought would arise around the third/ninth century which due to its different spirit of learning went into another direction. *Adab* is the key term in this context. According to Khalidi, *adab* “came to mean a special kind of education, a moral and intellectual curriculum aimed at a particular urban class and reflecting the needs and aspirations of that class.”⁵³ At one point he described and translated it as an *Islamic literary humanism*.⁵⁴

Khalidi sees three main reasons for the transition in historical writing from ḥadīth to *adab*. First, the chain of transmission (*isnād*), which was the basis of the

⁵⁰ Al-Ṭabarī says in his introduction: “I rely only very exceptionally upon what is learned through rational arguments and produced by internal thought processes. For no knowledge of the history of men of the past and of recent men and events is attainable by those who were not able to observe them and did not live in their time, except through information and transmission provided by informants and transmitters. This knowledge cannot be brought out by reason or produced by internal thought processes. This book of mine may [be found to] contain some information, mentioned by us on the authority of certain men of the past, which the reader may disapprove of and the listener may find detestable, because he can find nothing sound and no real meaning in it. In such cases, he should know that it is not our fault that such information comes to him, but the fault of someone who transmitted it to us. We have merely reported it as it was reported to us.” (Al-Ṭabarī, *Tārīkh*, 1/6-7).

⁵¹ Al-Duri’s assessment is in line with Khalidi: “He [Ṭabarī] inserted the idea of the integration of all prophetic missions in history, and also the idea of the unity of the *umma*’s experiences (or the *ijmā*).” Al-Duri, *The Rise of Historical Writing*, 159.

⁵² Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 78. One could also call it theological in essence: “History for al-Ṭabarī was an expression of divine will and he wrote it accordingly.” Al-Duri, *The Rise of Historical Writing*, 159.

⁵³ Khalidi, *Historical Thought*, 83.

⁵⁴ Khalidi, “Islam and Literature”, *YouTube* (15.05. 2015), 00:10:15-00:10:16.

ḥadīth scholarship, was not available when it came to other nations. Second, the chains of transmission became excessively long and as they were not needed when it came to a narrative style approach with different purposes, like entertainment. Third, other fields like philosophy and natural sciences were based on reason in which there was no place for chains of transmission.⁵⁵

The sciences subsumed under *adab*, according to Khalidi, were usually linguistics (philology and grammar), poetry, history and the natural sciences.⁵⁶ The fact that he includes history shows that he had the same classification in mind that was mentioned in the introduction. Contrasting the sciences of *adab* with the religious sciences, i.e. ḥadīth, *tafsīr* and *fiqh*, it seems reasonable to call the former ‘secular knowledge’. But Khalidi is hesitant to take that step. This seems to be grounded in the fact that the sciences of language were an essential part of the secular as well as religious knowledge. Nonetheless, he goes on to distinguish between them in spirit, intention and attitude.⁵⁷ If Khalidi had used a more detailed classification with more than two distinctions, i.e. secular and religious, or the working definition of ‘Islamic secular’, there would be no need for any hesitation. In both cases, sciences of *adab* would fall into a secular or non-*shar‘ī* realm. In a more detailed classification, the sciences of language would be grouped under the ancillary sciences (*‘ulūm al-āla*) (which were a prerequisite for the religious sciences), thus not a part of the Sharia sciences insofar as they are not derived from the revelation.⁵⁸ But these sciences were to become the meeting point between the *shar‘ī* and non-*shar‘ī* realm, a prerequisite for scholarship and give the Islamic intellectual tradition its very unique form.⁵⁹

Concerning the difference in spirit, intention and attitude, Khalidi observes four major ones between the scholars of ḥadīth and *adab*. The first has to do with the way they dealt with material that reached them. A ḥadīth scholar would collect, assess, and arrange the material to incorporate them “into a system of belief and action”. The *adīb* (practitioner of *adab*), on the other hand, dealt with the material for its own sake and followed it wherever it led him. Second, for the ḥadīth scholar knowledge that was handed down, i.e. in the religious sense, was a circumscribed commodity that had its limits since the revelation of the Quran and the prophetic ḥadīth came to an end. Unlike the *adīb* for whom knowledge, in the general sense, stretched endlessly into the future. Third, the ḥadīth scholar would perceive some knowledge as irrelevant, uncouth or harmful, the *adīb* would quite likely allow all knowledge “for its potentially aesthetic appeal.”⁶⁰ Lastly, a ḥadīth scholar “would be

55 Tarif Khalidi, “The Books in My Life: A Memoir (Part 2)”, *Jerusalem Quarterly* 74 (Summer, 2018), 37.

56 Khalidi, *Historical Thought*, 85.

57 Khalidi, *Historical Thought*, 85.

58 Jens Bakker, *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert* (Bonn: EB-Verlag, 2012), 521.

59 Thomas Bauer, “Religion und Klassische-Arabische Literatur”, *Poetry's Voice - Society's Norms*, eds. A. Pflitsch and B. Winckle, (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2006), 25-26.

60 Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 85.

likely to regard Islam as a complete and completed cultural system” whereas an *adīb* would probably regard it as a “cultural beginning, a constant invitation to examine the world of man and nature.”⁶¹

Centrality of Linguistics

Although there was a relatively clear distinction between the more secular minded *adīb* and the religious minded ḥadīth scholar, important developments would take place which brought them closer until the expertises would largely merge into each other. In order to see this process more clearly it is necessary to show how the Arabic language and its linguistics became essential to the “Islamic world-system”⁶². As Bauer pointed out:

The emergence of an Arabic empire and eventually an Arabic-Islamic culture would not have been possible as long as they did not get a grip of the problem of language. But the Arabs succeeded in it. In a remarkably short period of time a linguistics developed almost out of nothing and outpaced everything that ever existed (...) and it became the fundamental discipline of the Islamic sciences.⁶³

So, besides the sciences of ḥadīth there is another uniqueness to the Islamic scholarly tradition which is linguistics.

The efforts of grammarians and lexicographers were sparked by various factors: The Quran, Hadith, pre-Islamic poetry, and the ‘Bedouin vocabulary’. Again, one could speak of two strands running parallel to each other: one concerned with the religious knowledge and the other with the secular heritage of the pre-Islamic Arabs for its own sake. Although independent of each other at first, both of them would synthesize later in works like *al-Tahdhīb* by al-Azharī (380/980).⁶⁴ A similar process happened within poetry. After the revelation, the tradition of writing poetry never broke off. In fact, it was probably the only art adopted from the pre-Islamic Arabia.⁶⁵ But after the first generation, the art of poetry took mainly place outside of the scholarly circles of ḥadīth. Khalidi observed that in the second/eighth and third/ninth centuries the great anthologies of poetry did not contain verses inspired by the Prophet or Islamic ideals. He gives two possible reasons for it. First, that poetry from the time of the revelation and shortly after is “spurious and fabricated to please the pious.” Second, the critical taste of the *adīb* scholars searching for the criteria of literary excellence. Al-Asmaī for instance said the following about the poetry of Ḥassan ibn Thābit:

⁶¹ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 85.

⁶² A term introduced by John O. Voll who argues that this system is identified “by a distinctive set of sociomoral symbols for the definition of proper human relationships.” See: John O. Voll, “Islam as a Special World-System”, *Journal of World History* 5/2 (1994), 220.

⁶³ Bauer, “Literatur”, 16.

⁶⁴ Bauer, “Literatur”, 17.

⁶⁵ Hodgson, *Venture*, 1/458.

If you were to lead poetry into the path of virtue, you would enfeeble it. Do you not see how Hassan ibn Thabit attained eminence in pre-Islamic as well as Islamic times but when his poetry followed the path of virtue, as in the elegies he composed on the Prophet, on Hamza, Ja'far and others, his verse became feeble [*lana*]? The path of poetry is that path of "studs" [*fuhul*], of poets like Imru'l Qays, Zuhayr and al-Nabigha, who sing of encampments and departures, defamation and panegyric, flirtation with women, the wild ass and the horse, war and glory.⁶⁶

So the reluctance of ḥadīth scholars in writing poetry was not only due to their preoccupation with the religious sciences, especially the gathering and writing of ḥadīth, but they most probably did not want to get involved in the worldly pre-Islamic modality of poetry. Furthermore, the Quranic and ḥadīth *ethos* understood by the pietist circles was in a tense relationship with the pre-Islamic manner of poetry. *Adab* scholars, on the other hand, saw it as a "fundamental Arabic cultural achievement." Although there were some praise poems on the Prophet it was not a major theme amongst the poets for about three centuries until it reached its peak around the sixth/twelfth century.⁶⁷

Even though the new secretary class, the *kuttāb*, were Muslims it seems that within the "world-view and educational ideal of the *kuttāb*, summed up under the term *adab*, religion was only one element amongst many and thus a secular culture blossomed (...).⁶⁸" The development of this culture that absorbed pre-Islamic Arabic, Persian, Greek and Indian traditions, went through different stages and heated debates before it took its shape. Bauer calls its result an "Islamic-secular tradition".⁶⁹ This process is central to the self-perception of the Muslims and how they situated Islam in world history.

Khalidi goes into great detail about the controversies that took place between the second-fourth/eighth-tenth centuries whose arena was the *adab* discourse. Two of the most important ones shall be looked at here. The first controversy was between the notions of 'ancients' and 'moderns' and the idea of decline and progress. Champions of the ancients held the idea that only in the *jāhilī* period the pure and less corrupted form of Arabic can be found. This position also entailed the notion that life itself, knowledge, morals and manners were superior then what followed it. Some even used statements from venerable early-Islamic figures to make this point.⁷⁰ Later

⁶⁶ Tarif Khalidi, *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam Across the Centuries* (New York: Crown Publishing Group 2009), 119-120.

⁶⁷ Bauer, "Literatur", 18.

⁶⁸ Bauer, "Literatur", 19.

⁶⁹ Bauer, "Literatur", 19.

⁷⁰ Khalidi mentions the following narration as an example: "It is said that 'A'isha, God be pleased with her, said, May God be merciful to Labid, how splendid are the verses in which he says: 'Gone are the men in whose shelter one can live and I remain behind, among posterity that resemble a leper's skin. No use are they, nor can any good be hoped from them; and their orator, even if he speaks no wrong, is faulted.' 'A'isha added, How will it be if Labid saw the posterity of our age!

generations challenged this view and introduced a degree of relativity. An intellectual 'optimism' set in as the natural sciences progressed and the idea that each generation had its own virtues became acceptable. So even if the later generations were not superior they were at least equals or should be judged on merit alone irrespective of time.⁷¹ By the sixth/twelfth century we find scholars say: "Mistakes once made will be corrected by later scholars. The gaps in the teachings of ancient scholars will be filled by modern scholars. This applies to all crafts."⁷²

The second important controversy was a cultural debate between the Arabs and non-Arabs. With the increasing number of non-Arabs in the courtly circles and their influence upon the Muslim empire they started to limit the role of the old-Arabian tradition by developing the empire culturally. This circle started to resist tendencies from the Arabs who undermined the Persian-based *adab* tradition by using the Quran and Arabic as a mean. But for the non-Arabs there was no room to use Islam as an argument for the superiority of Arabs as the revelation itself was directed against the old pagan Arabian tradition now being honored again. Furthermore, they wrote poetry in Arabic to show the merits of other peoples at the expense of the Arabs themselves and their new awakened tribal pride.⁷³ In the end, an orientation to a *jāhilī* old-Arabian past was not going to prevail. Yet, the bedouin as a prototype was thrust into an ambiguous role: on the one hand he embodied the "uncivilized nature boy", on the other hand, he was the master linguist and owner of wisdom.⁷⁴

5. Curiosity about the World

Through the influence of the *kuttāb*, their new educational ideal and own style of authorship, a particular kind of worldview emerged. This was of course within the boundaries of what the Quranic teaching entailed, but it was insofar unique as it brought about a peculiar curiosity about the world, cultures and nations. A curiosity coming from the knowledge that everything is part of creation, in the way God wanted it to be.

(...), [I]t was commonly asserted that the diversity of regions and nations revealed their creator's wisdom since their very diversity insured that they would be interdependent. Each region was granted certain resources denied to others, necessitating commerce, industry, travel and the exchange and

Al-Sha'bi said, How will it be if the Mother of the Faithful saw the posterity of our age!" See Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 97.

⁷¹ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 98-99.

⁷² Franz Rosenthal, *Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1947), 69.

⁷³ Hodgson, *Venture*, 1/461; Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 103.

⁷⁴ Bauer, *Ambiguität*, 352.

enjoyment of each other's goods, and demonstrating the just and proper arrangement of the created world.⁷⁵

The idea that plurality is an essential quality of existence was thus seen as a reality. This has then led to the desire of not only knowing about other peoples but also to learn and benefit from them. Al-Ya'qūbī (d. 284/897) was probably the first Muslim historian to articulate the idea that each nation "made a particular contribution to world culture (...)." ⁷⁶ And in the spirit of the recently acquired Greek heritage with its Aristotelian urge to classify, the next logical step would be to investigate and discover who contributed what. According to al-Jāhīz, there were three civilizations whose knowledge the Muslims inherited:

The books of the Indians, the wisdom of Greece and the literature of the Persians have all been translated. Some have gained in charm while others lost nothing ... These books were transmitted from nation to nation, from era to era and from language to language until they finally reached us, and we were the last to inherit and examine them ... Our practice with our successors ought to resemble the practice of our predecessors with us. But we have attained greater wisdom than they did and those who follow will attain greater wisdom than they did and those who follow will attain greater wisdom than we have.⁷⁷

One could compare this to the Hegelian philosophy of history in which each culture contributes to the progress that passes from one civilization to the next. After making its contribution, according to this philosophy, a culture falls into decline as it is surpassed by the next.⁷⁸ The major difference between the Hegelian notion and that of the pre-modern Muslim scholars lies in the way how the other is perceived and how this inherited knowledge was used. The philosophical ideas in Western Europe led to the notion that other civilizations fell into decadence and "lost their right to exist since progress had passed them. It was their fate to remain in faceless space until the West brought them progress again."⁷⁹ Bauer argues that no other culture had a "claim to universality" (*Universalitätsehrgeiz*) like the West. Its cause was an "intolerance of ambiguity" (*Ambiguitätsintoleranz*) which could not tolerate but one truth. Now there was, in fact, a curiosity towards other peoples, but it was not based on "open-mindedness and cosmopolitanism". It was rather because "no other culture [but the West] saw itself so easily and so often questioned through the otherness of the other."⁸⁰ Only a small minority, usually the artists and poets, possessed the ability to cope with ambiguity and diversity. Unlike the majority who insisted on the

⁷⁵ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 118.

⁷⁶ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 124.

⁷⁷ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 108. Khalidi observes how al-Jāhīz "adopted a style which delighted in opposites", something Bauer would call "the desire to produce ambiguity". So al-Jāhīz foreshadowed a quality that was going to become the norm.

⁷⁸ Bauer, *Ambiguität*, 296.

⁷⁹ Bauer, *Ambiguität*, 296.

⁸⁰ Bauer, *Ambiguität*, 369-370.

universal validity of one's own worldview. And their way to deal with ambiguity and diversity was to eliminate or assimilate the other.⁸¹

The Muslim expansion and their way of dealing with other nations, on the other hand, was very different. As mentioned before, they saw diversity as an essential quality of existence and as a sign of God's wisdom. So, according to Bauer, their expansion lacked material and mental motives found in the Western imperial expansion. When Muslim sailors, for instance, encountered unknown territory they mapped the coastlines for either practical use like trade or for their love of their craft and the refinement of it. Poets then would use those new and rare informations to embellish their poetry and display of their extensive knowledge.⁸² We can find historians as early as the fourth/tenth century who spoke about other nations in a positive light praising them for their achievement. Muslim scholars commonly conceived them as all having a distinctive excellence in a specific area and contributing to world history. In this narrative the Muslims were then the ones inheriting their knowledge.⁸³

With the lack of a claim to universality the motivation for a conquest and colonization was missing. This, according to Bauer, must be seen in relation to the way the Muslims perceived others:

The people of the Arabic-Islamic world (and probably the whole Islamic world) did not experience the otherness of people outside of their own world as a threat and not as a challenge. They did not see their identity through the otherness of the stranger outside of their own space not disturbed and thus had no problem in leaving the other in his otherness. Prerequisite for that is a personality tolerant of ambiguity (...).⁸⁴

He further adds:

Although, Islam is a world religion with a universal claim to truth it lacks the 'claim to universality of the emerging nation states, which later became a global and probably the most dominant pull of all Modernization.⁸⁵

When Muslim historiography is seen from this perspective it affirms the recent historical cultural studies and findings in intellectual history. The Muslims "sober" way of encountering other peoples and cultures began in the *adab* period motivated by the curiosity about the world on the part of the new secular elite. So just as the Quran on a religious level consummated other religions, the same was

⁸¹ Bauer, *Ambiguität*, 371.

⁸² Bauer, *Ambiguität*, 368; Khalidi, *Historical Thought*, 124.

⁸³ Tarif Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī*, (New York: State University of New York Press, 1975), 109.

⁸⁴ Bauer, *Ambiguität*, 364. Bauer gives two insightful examples of how Ibn Faḍlān and al-Mas'ūdī describe other nations and their practices in a "sober" and "almost ethnographical objectivity". (Id., 361-364).

⁸⁵ Bauer, *Ambiguität*, 365.

happening culturally.⁸⁶ The political, cultural and scientific heritage of other peoples was not only received and narrated but transformed, synthesized and assimilated through the medium of Arabic. And looking at history from this rather cultural perspective it explains why history was valued for different reasons like practical value and sometimes even entertainment purposes.⁸⁷

Lessons from History

Common literary genres among scholars of *adab* were the anthology, poetry and counsel for kings (*naṣīḥa al-mulūk*). Anthologies contained a collection of historical narratives, fables, anecdotes, poetry and proverbs commonly divided into chapters.⁸⁸ The authors of such works would draw from various kind of sources ranging from the Persian, Indian and Greek tradition as well as pre-Islamic poetry, the Quran and the ḥadīth. Having a “well-defined pedagogical mission” the readership of anthologies was usually the courtly society, although this would change over time. Given the “secular spirit” of *adab* in general, anthologists “were well aware that their activity might be regarded as ‘secular’ or at least nonreligious.”⁸⁹ Even though, an *adīb* was educated in the religious sciences and “[k]nowledge of fiqh was practical both for a private individual and for a state clerk”⁹⁰ religion was for them a subsystem amongst many, as alluded to earlier. So they had to, at least in its initial phase, justify their endeavors. Ibn Qutayba’s (d. 276/889) introduction to his anthology ‘*Uyūn al-akhbār*’ (The Choices of Narratives) is a good example to illustrate how such a justification looked like:

This work, while not be devoted to the Qur’an or Sunnah, the laws of religion or the sciences of the licit and illicit is nevertheless a guide to sublime matters and noble character; it reprimands vileness, proscribes shameful deeds, and inspires proper management of affairs and sound decision making, as well as leniency in governance and earthly welfare. There is not one single path to God, nor does the whole of virtue consist in spending the night in prayer, continuous fasting, and knowing the licit and illicit. Rather, the paths to God are numerous, the gates of virtue are wide open, and the well-being of religion depends on the well-being of temporal matters. The well-being of temporal matters depends on the well-being of the ruler, which in turn depends, following God’s grace, upon right counsel and sound advice. I have composed these “Choicest of Narratives” to act as an eye-opener for someone who is ignorant of *Adab*, as a

⁸⁶ Tarif Khalidi, “Islam and Literature”, *YouTube*, (15 May 2015), 00:10:14-00:10:15.

⁸⁷ As Rosenthal pointed out: “The historiography of any group that does not form part of modern Western civilization is subject to different environmental factors and is conditioned by a very different scale of intellectual values.” Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 8. See also 32 and 45.

⁸⁸ Khalidi, *Images*, 106.

⁸⁹ Khalidi, *Images*, 106.

⁹⁰ Hodgson, *Venture*, 1/453.

reminder to scholars of religion, as an education to him who is in charge of people and as a relaxation to rulers.⁹¹

With the sober and curious approach to the world “any subject, sacred or profane, was deemed worthy of scrutiny (...).” It was this type of scholarship that challenged the notion of a “golden age” by emphasizing the human frailty present in every era. And “[i]n order to move freely in the present, there was much in *Adab* that desacralized the past.”⁹²

In line with the more secular approach was poetry and another genre emerging in this period referred to as counsel for kings. This type of literature is significant as “it constitutes a meeting-point for various ethical, philosophical and practical strands” in the unfolding of the early Arabic-Islamic culture.⁹³ These works were directed to rulers and consisted of practical advice on politics, statecraft, diplomacy, warfare and of course reminders on the responsibility of rulership entrusted by God. Pieces of advice are conveyed through poetry, stories, examples, anecdotes and sayings from different traditions on what constitutes a just government. Besides the stories about Persian emperors, Indian animal fables and Greek philosophical reflections on rulership, Muslim scholars would furthermore add exemplary rulers from the stories in the Quran.⁹⁴ According to Bauer, the counsel for kings was only one out of six types of discourses about politics and government. The other five were theology, legal, philosophical, poetry and history. In the modern perception, the “Islamic” discourse in the form of theology and *fiqh* are considered the most important ones. There is no doubt that legal matters were of importance when it came to governance, but, as demonstrated by Bauer, the two of the most important and influential types of discourses were in fact poems of praise and the counsel for kings.⁹⁵ And neither of them was predicated upon a religious approach. Quite the opposite.

The main virtues for which the ruler is praised in this poetry are the same found in the pre-Islamic period. They are generosity and courage. (...) Neither generosity nor courage is derived from a religious normative system. In fact, they not even involve ethically justified virtues, rather qualities a ruler should have in order to rule *efficiently* (...).⁹⁶

The idea here is that generosity motivates the people to follow the ruler voluntarily and courage forces those that do not follow him to do so. Piety was thus not a necessary quality of an efficient ruler. And looking at the key terms used in the

⁹¹ Khalidi, *Images*, 106.

⁹² Khalidi, *Images*, 105-108.

⁹³ C. E. Bosworth, “Nasihāt Al-Mulūk”, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, eds. C. E. Bosworth et al. (Leiden: Brill, 1993), 7/984.

⁹⁴ See Louise Marlow, *Counsel for Kings: Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 35.

⁹⁵ Bauer, *Ambiguität*, 321-324.

⁹⁶ Bauer, *Ambiguität*, 326.

context of poetry and counsel for kings terms like *‘azm* (determination), *himma* (eagerness), *ṭumūh* (ambition), *su’dad* (leadership) and *ḥazm* (decisiveness) are central. They are properties that would easily fit into a secular frame of thought. So, as suggested by some researchers, the comparison between a Machiavellian conception of leadership and what is found in pre-Modern Muslim works does not seem to be farfetched.⁹⁷

Khalidi made very similar observations on how later historians perceived rulership. He discusses this matter when speaking about Ibn Khaldūn’s *Muqaddima*:

(...) Ibn Khaldun highlighted a dominant concern of the age: the relationship between power and virtue as exemplified in the reign of Mu’awiya. He argued that power was necessary, that it was, neither good nor bad but a special kind of skill to be used badly or well in the maintenance of states.⁹⁸

The skills necessary for the maintenance of states can, according to Bauer, be found in poems and counsel for kings as they reflected the dominating discourse on this matter.

Considering the above mentioned outlooks, it is reasonable to see in them the basis for the Arabic-Islamic world to absorb what came from other civilizations and to define its relationship to them. This should not suggest a similarity of the secularizing process in Western Europe. Rather, it is as Jackson explained: “The Islamic secular is not forced upon Islam (or Islamic law) from without but emerges as a result of the Sharia’s own voluntarily self-imposed jurisdictional limits.”⁹⁹ And as we can see the active members of this process were not non-Muslims, but scholars who were part and parcel of the the state apparatus and, as will be shown, increasingly more from the religious class as well. The next section will look at how the discourse of the *adab* scholars was transferred over to the religious elite. The important step that paved the way for this process was the establishment of the *madrassa* system as it adopted the literary sophistication central to *adab* in the training of religious scholars. According to Bauer, there was not only a “*ulamization of adab*” but also an “*adabization of the ‘ulamā.*”¹⁰⁰

Piety and Refinement

In the previous chapter we saw how the secular elite of the *kuttāb* was a major factor in shaping the continually growing Muslim empire. They were not only able to establish a link to the pre-Islamic literary models, modify and transcend them¹⁰¹ but also to engage and integrate other cultures and their achievements. The importance of the *kuttāb* did not decrease as time went by but a new kind of elite was going to

⁹⁷ Bauer, *Ambiguität*, 327; *EP*, 7/ 985.

⁹⁸ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 222.

⁹⁹ Jackson, “Islamic Secular”, 3.

¹⁰⁰ Bauer, “Literatur”, 24.

¹⁰¹ Bauer, “Literatur”, 18.

emerge from the fourth/tenth century onwards and become the centerpiece of the intellectual milieu.

A line by the famous poet al-Mutanabbī (d. 354/965), which was dedicated to a judge (*qāḍī*), reflects the qualities of this new arising elite:¹⁰²

His contemplation is science and wisdom his speech.	<i>tafakkuruhu ʿilmun wa-manṭiquhu ḥukmun</i>
His inward piety, his outward refinement.	<i>wa bāṭinuhu dīnun wa-ẓahiruhu ẓarfun</i>

This line basically summarizes the “double ideal” of a religious scholar who possesses the refined qualities of an *adīb*. Bauer captured both ideas accurately with the terms *piety and refinement*.¹⁰³ We shall look at how this development took place.

With the growing number of translations, written texts and maturing of the different religious and non-religious sciences, Muslim scholars from the fourth/tenth century onwards inherited a tradition and history from their own tradition besides what came from other cultures. With the closing of the Sunni ranks and establishment of new learning institutions (*madrasah*) a canon of standard works and extensive compendiums were becoming the norm. These were all factors shaping the new emerging elite which brought an end to the previous “independent culture of the *kuttāb* (...)”¹⁰⁴ They were still relevant insofar as they were functioning in the administrative office of the state but they were now being recruited from the *madrasa*’s who produced *ʿulamā*. Thus, the new *kuttāb* were in fact *ʿulamā* in administrative positions.¹⁰⁵ This does not mean that the previous qualities found in *adab* became void. Instead they were carried on to the new elite, referred to earlier as the *adabization of ʿulamā*.

Not only piety and religious learning were important for the religious scholarship but also gentlemanly articulateness and literary education.¹⁰⁶ Qualities inherited from *adab*. Ambitious religious scholars did not stop at becoming lettered but also started to actively participate in the literary life. By writing sophisticate and aesthetic letters and poetry they were able to demonstrate their refinement (*ẓarf*). And this had to happen in popular genres, especially love poems. That is why from the fourth/tenth century onwards we find countless number of love poems (as well as other genres) written by religious scholars.¹⁰⁷

¹⁰² Bauer, *Ambiguität*, 245.

¹⁰³ Originally: “*Raffinement und Frömmigkeit*”. Bauer, *Ambiguität*, 245.

¹⁰⁴ Bauer, “Literatur”, 24.

¹⁰⁵ Bauer, “Literatur”, 24..

¹⁰⁶ “weltmännische Gewandtheit und literarische Bildung”. Bauer, *Ambiguität*, 246.

¹⁰⁷ Bauer, *Ambiguität*, 246.

The poetry of religious scholars about love, wine and nature show how much the ideal of a worldly, secular happiness was accepted in religious circles. As poets of worldly poetry they strive for an educational ideal (*Bildungsideal*) which consists in the refinement of *ẓarf*. (...) Rather, both ideals stand side-by-side (if not with each other) since the time of the *Sunnī revival* up until the nineteenth century this coexistence contributed a lot to the humanity of classical Islam.¹⁰⁸

This is aptly captured in the following statement: “The ideal man lived in both worlds and thought of the ambiguity as something highly attractive.”¹⁰⁹ One could assume that all of this only tells us something about the courtly ideal. But it is in fact, as Bauer argues, an ideal of Islamic scholarship that consciously cultivated ambiguity.¹¹⁰

Another major feature of this scholarship was the emphasis put on a scientific approach to every field of study. Even history was, according to Mas‘ūdī (d. 345/956), “a well-ordered science” (*‘ilm manzūman*).¹¹¹ And besides the earlier mentioned function of history as entertainment or *exempla* another important conception of it was spreading, which was the idea of pattern.

6. From History of Salvation to Worldly Patterns

Scholars of *adab* were reflecting on the human condition and trying to work out all the different factors shaping human existence. Although it might not have been in a scientific manner, nonetheless, their findings and ideas did have an impact and were worked out in a more systematic way by their successors. In the third/ninth century Jāhīz was already reflecting about the influence of climatic factors, city life, economy and certain crafts on human development and behavior.¹¹² The same ideas presented in a more detailed fashion and more mature state can later be found in Ibn Khaldun’s *al-Muqaddima*. This turning towards the present and emphasis on experiential knowledge (*tajriba*) can be seen as a step away from history as cautionary example (*‘ibra*) for the present found in Ṭabarī’s work, towards history as a source for empirical data showing successful or unsuccessful conduct.

(...) Examples are detached from the salvation perspective and provide empirical material for successful or unsuccessful action beyond moral criteria. Now, the assessment of the action is not determined from the outset, since it is not measured according to ethical, legal or religious criteria. Rather, the action

¹⁰⁸ Bauer, *Ambiguität*, 248. Rosenthal mentions a story told by the famous biographer and geographer Yāqūt al-Hamawī (d. 626) which illustrates “the high appreciation which the wine poetry of Abū Nuwās enjoyed everywhere.” Rosenthal, *Technique*, 49.

¹⁰⁹ Bauer, *Ambiguität*, 249.

¹¹⁰ Bauer, *Ambiguität*, 249.

¹¹¹ Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 132.

¹¹² Khalidi, *Arabic Historical Thought*, 125-126.

is evaluated subsequently by its success or failure. Only its suitability decides if it is advised to imitate it or warned against.¹¹³

It is important to emphasize that this secular non-*shar'ī* approach did not cancel out the divine from the equation. Rather, all the scientific endeavors can actually be seen as the attempt to uncover the underlying mechanisms put into the world by God, what is referred to as *Sunnatallah*. Whether or not a scholar assumes a God or not in his research of detecting these mechanisms it will not affect his work. The same holds true for the search of reasons and patterns in the rise and decline of ancient civilizations. There are enough examples of historians trying to find patterns in history beginning from Mas'ūdī in the fourth/tenth century up until Ibn Nubātā and Ibn Khaldūn in the eighth/fourteenth century. Mas'ūdī dealt with the question of patterns of rise, decline and fall in works that have not reached us. Khalidī tried to detect his ideas by looking at other surviving works, but pointed out that his findings could be tentative and subject to revision if other works are found.¹¹⁴ Irrespective of the extent that Khalidī's findings are accurate or not, it seems that the notion of a scientifically discernible pattern detached from a salvational narrative was already present in the fourth/tenth century. Four centuries later the same conception of history was presented in two other theories. According to Ibn Nubātā the course of history relates to the three forces of the human being: discernibility (*al-quwwa al-mumayyiza*), irascibility (*al-quwwa al-ghaḍabīya*) and desire (*al-quwwa al-shahwiyya*). Ibn Khaldūn, on the other hand, saw a cyclical structure driven by *'aṣabiya* (social solidarity). All of these obviously non-religious historical concepts could be put forward without any outcry from other scholars. And it should be emphasized that none of the three scholars mentioned were marginal figures. Their works were in fact valued, read and elaborated upon throughout the Muslim world.¹¹⁵

To substantiate the claims so far, we shall quote Ibn Khaldun more extensively as he captures the aforementioned processes in his book. In the foreword to the *Muqaddima* he gives an overview of who the readership of historical works, its function, the manners in which it is presented and its subject matter.

Both the learned and the ignorant are able to understand it [history]. For on the surface history is no more than the information about the political events, dynasties, and occurrences of the remote past, elegantly presented and spiced with proverbs. It serves to entertain large, crowded gatherings and brings to us an understanding of human affairs. It shows how changing conditions affected human affairs, how certain dynasties came to occupy an ever wider

¹¹³ Bauer, *Ambiguität*, 335. Although Bauer is speaking about Ibn Nubātā (d. 768/1366), an author from a later period, the idea does not seem to be new but a continuation found in the *adab* discourse.

¹¹⁴ Khalidī, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī* (Albany: State University of New York Press, 1975), 108.

¹¹⁵ Bauer, *Ambiguität*, 338.

space in the world, and how they settled the earth until they heard the call and their time was up.¹¹⁶

In this passage the influence of *adab* scholars can be seen in how history is presented “elegantly” and “spiced with proverbs”. Besides its entertaining factor there is its practical use of understanding human affairs and what causes them to change. It is an important aspect for the ruling class. Comparing this last part with Ṭabari’s introduction we do not see Ibn Khaldun mentioning how these changes, rise and fall of dynasties is dependent upon human behavior towards God insofar as He punished them for the ungratefulness after receiving from His bounties or their increase for being grateful.¹¹⁷ In other words, Ibn Khaldūn is looking at the patterns in a broader sense detached from an exclusively religious salvational history.

This becomes clearer when he discusses the “inner meaning of history” which could be understood as history as a scientific inquiry and where it is situated within the branches of knowledge:

The inner meaning of history, on the other hand, involves speculation and an attempt to get at the truth, subtle explanation of the causes and origins of existing things, and deep knowledge of the how and why of events. History, therefore, is firmly rooted in philosophy. It deserves to be accounted a branch of it.¹¹⁸

He follows a typical two-folded division of sciences what we called *sharʿī* and non-*sharʿī* or secular and religious.¹¹⁹ In summary, the philosophical sciences are those that rely upon the ability of thinking and scientific methods independent of revelation. He classified what he termed science of human culture (*ʿilm al-ʿumran al-basharī*) under philosophy and looked at the past as a subject matter from which knowledge could be deduced from, provided that the correct methods are employed.

In his introduction Ibn Khaldūn puts forward the necessity of knowing this science especially when it comes to verifying historical narrations.

¹¹⁶ Ibn Khaldūn, *The Muqaddima*, trans. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press 2015), 5.

¹¹⁷ Ṭabari, *History*, 1/168. Rosenthal also sees in Ibn Khaldūn’s concept of history “allowance for progressive evolution. According to Ibn Ḥaldūn, primitive Bedouin life gradually gives way to a more refined sedentary civilization. At this point, however, the development stops, and transition from Bedouin to sedentary life appears continually to repeat itself. Ibn Ḥaldūn’s theory, thus, has a general similarity with certain modern interpretations of history, but it hardly represents the positivist concept of progressive development.” Rosenthal, *Technique*, 69.

¹¹⁸ Ibn Khaldūn, *The Muqaddima*, 15.

¹¹⁹ “The sciences (...) are of two kinds: one that is natural to man and to which he is guided by his own ability to think, and a traditional kind that he learns from those who invented it. The first comprises the philosophical sciences. They are the ones with which man can become acquainted through the very nature of his ability to think and to whose objects, problems, arguments, and methods of instruction he is guided by his human perceptions, so that he is made aware of the distinction between what is correct and what is wrong in them by his own speculation and research, inasmuch as he is a thinking human being. The second kind comprises the tradition, conventional sciences. All of them depend upon information based on the authority of the given religious law.” Ibn Khaldūn, *The Muqaddima*, 5.

Historians, Qur'an commentators and leading transmitters have committed frequent errors in the stories and events they reported. They accepted them in the plain transmitted form, without regard for its value. They did not check them with the principles underlying such historical situations, nor did they compare them with similar material. Also, they did not probe with the yardstick of philosophy, with the help of knowledge of the nature of things, or with the help of speculation and historical insight. Therefore, they strayed from the truth and found themselves lost in the desert of baseless assumptions and errors.¹²⁰

Obviously, he leveled critic first and foremost at commentators of the Quran and ḥadīth scholars working with transmitted material. The methods developed to establish the truthfulness of narrations are all non-*shar'ī* in nature: philosophical inquiry (yardstick of philosophy), empirical inquiry (nature of things), speculation and historical insight.

The pre-modern discourse up until the nineteenth century would follow along the lines of the historians mentioned above. With the encountering of the Western imperial powers and their claim to universality and intolerance towards ambiguity the Muslim discourse started to change, dismiss their earlier approach and adopt the same ideological approach.

Conclusion

The present paper attempted to show how Muslim scholars demarcated a *shar'ī* realm in which the subject matters of the different sciences were in one way or another dealing with the revelation. This self-imposed boundary opened up a space for other discourses with their epistemologies based on reason and empirical knowledge. This was also the case for history. At first, it followed a ḥadīth oriented approach with a salvific theme. With the scientification of all the different branches of knowledge, historians started to deal with the past in different ways. In this context, the role of the *adab* scholars became crucial as they made an immense contribution to the field with their literary finesse, curiosity about the world and generally more secular approach. History started to become a science whose objective ranged from entertaining the reader to practical knowledge for the rulers. Probably the most common assumption amongst historians was the notion of existing patterns in history. So, one of the main efforts became the uncovering of these patterns to inform the reader on the potential consequences of their actions. This outlook remained until the nineteenth century. With the encountering of the Western imperial powers and their claim to universality and intolerance of ambiguity, the mindset of Muslims started to shift towards the same outlook of the world as their conquerors. This led to a break with their intellectual tradition and lack of understanding of it. Muslim academics trained in modern Western institutions started to adopt terminology, concepts and an ideological frame of thought which informed their discourse. This led

¹²⁰ Ibn Khaldūn, *The Muqaddima*, 11.

to a situation in which Muslims started looking at their history from a Western perspective or at least with an ever-present Western interlocutor.

Recently many contemporary academics, Muslims and non-Muslims alike, started to challenge older notions about Islamic history and its intellectual history. There are now efforts trying to understand Islamic history on its own terms without applying concepts, notions and value judgments coming from a modern Western framework. These studies have come up with new insights that are not only important to understand the past but also the present, especially when it comes to the perspective towards and interaction with foreign cultures as well as the philosophy of science and its development in the Muslim world. It is thus crucial to reconsider some of the long-held assumptions of the past century or two. Most importantly there needs to be a reassessing the categories in which the discourse is taking place. In this context, the work done by academics like Tarif Khalidi and Thomas Bauer is a valuable contribution and could become the basis for further investigation. Although both historians don't reference each other and have written decades apart they come to very similar conclusions. The reasons for that could be their venture to study the Islamic history without commonly held assumptions, categories, and periodizations. Furthermore, they put an emphasis on literary works to show that the relationship between an *Islamic* and *Secular* realm is not as clear cut in the Islamic world as it is often thought to be.

Bibliography

- al-Duri, Abd al-Aziz. *The Rise of Historical Writing Among the Arabs*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Bauer, Thomas. "Religion und Klassische-Arabische Literatur". *Poetry's Voice - Society's Norms*. eds. A. Pflitsch and B. Winckle. 13-29. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2006.
- Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Welt Religionen, 2011.
- Bauer, Thomas. *Die Vereindeutigung der Welt*. Leipzig: Reclam Verlag, 2018.
- Bauer, Thomas. *Warum es kein islamisches Mittelalter gab*. München: C.H. Beck Verlag, 2019.
- Bakker, Jens. *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert*. Bonn: EB-Verlag, 2012.
- Bosworth, C. E. "Nasīhat Al-Mulūk". *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. ed. C. E. Bosworth et al. 7/984- 988. Leiden: Brill, 1993.
- Ibn Khaldūn, *The Muqaddima*. trans. Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Jackson, Sherman A. "The Islamic Secular". *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 34/2 (2017), 1-38.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Munqidh min al-Ḍalāl*. Beirut: Dār al-Andalus, nd.
- Von Heidemann, Stefan (eds.), et al. *Der Islam*. 91/1 (Berlin: De Gruyter, 2014), 1-160.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Khalidi, Tarif. *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī*. New York: State University of New York Press, 1975.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Khalidi, Tarif. *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam Across the Centuries*. New York: Crown Publishing Group, 2009.
- Khalidi, Tarif. "The Books in My Life: A Memoir (Part 2)". *Jerusalem Quarterly*, 74 (Summer, 2018), 30-47.
- Khalidi, Tarif. "Islam and Literature", *YouTube*. Release Date 15.05.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=WGQfB7vtr5I>.
- Koren, Judith – Nevo, Yehuda D. "Methodological Approaches to Islamic Studies". *Der Islam*, 68 (1991), 87-125.
- Marlow, Louise. *Counsel for Kings: Wisdom and Politics in Tenth-Century Iran*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1968.
- Rosenthal, Franz. *Technique and Approach of Muslim Scholarship*. Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1947.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. 17 vols. Leiden: Brill, 1967-2015.
- al-Ṭabarī, Ibn Jarīr. *Tārīkh al-umam wa al-mulūk*. 6 vols. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2014.
- Treiger, Alexander. "Al-Ghazālī's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 16/30 (Istanbul, 2011), 1-32.
- Voll, John O. "Islam as a Special World-System". *Journal of World History*, 5/2 (1994), 213-226.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:488-517

Geliş Tarihi: 20.06.2020

Kabul Tarihi: 26.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.755501>

Necm Sûresi ve İhtiva Ettiği Belâğî Sanatlar

Ferit Dinçer*

Öz

Kur'ân'da bulunan ve her biri genel itibariyle besmele ile ayrılan bölümlere sûre diye isimlendirilmiştir. Buna binaen Kur'ân'da yüz on dört sûre bulunmaktadır. Bu sûrelerden birisi de bu kısa çalışmanın da konusu olan Necm Sûresidir. Adını ilk âyette geçen *Necm* lafzından alan sûre, âlimlerin kahir ekseriyetine göre Mekke döneminde İhlas'tan sonra Abese'den önce inmiştir. Başında kasem harfi vâv bulunduğundan "ve'n-Necm" olarak da isimlendirilmiştir. Sûre, altmış iki âyetten müteşekkil olup "ا, ؤ, ن, و, ی," gibi harfler fasıla harfleridir. Mushaf'taki sıralamada elli üçüncü, nüzul sırasına göre ise yirmi üçüncü sûre olan, nüzul sırasına göre içinde secde âyeti bulunan ve Hz Muhammed'in (s.a.v.), Kâbe'de açıktan okuduğu ilk sûredir. Okuma esnasında secde etmiştir. Onun okumasını duyan hazirun (orada bulunan; insan, cin, Müslüman ve müşrikler) da ona uyararak secde etmişlerdir. Yine sûrede bulunan konular, insanın zihin ve gönül dünyasına belâğî ve etkileyici bir ifade üslubuyla aktarılmıştır. Bu nedenle ele alınan bu kısa çalışmada, sûrenin kimliği ve özellikle ihtiva ettiği konuları aktarma üslubundaki belâğî sanatlar tespit edilip üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Kur'ân, Sûre, Necm Sûresi.

The Chapter of Necm and the Belâğî Arts It Contained

Abstract

The chapters in the Quran, each of which are generally separated by basmala, are named as surah. Therefore, there are one hundred and fourteen suras in the Quran. One of these surahs is the chapter of Necm, which is the subject of this short study. The surah, which takes its name from the word Najm mentioned in the first verse, descended before Abasa after Ihlas in the Mecca period according to the dire majority of scholars. It is also named as "and'n-Necm" because it has the letter wawa at the beginning. The surah consists of sixty-two verses and the letters such as "ا, ؤ, ن, و, ی," are the letters of the interval. It is the fifty-third surah in the order in Mushaf and the twenty-third surah in the order of nuzul, which has a verse of prostration in the order of nuzul, and is the first surah that Prophet Muhammad (pbuh) read openly in the Kaaba. He prostrated while reading. The ready-to-be (people, jinn, Muslims and polytheists there) who heard him read also prostrated by obeying him. Again, the subjects in the surah are conveyed to the world of mind and heart of man in a eloquent and impressive style of expression. For this reason, in this short study, the identity of

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, dincerferit@gmail.com.tr
ORCID ID 0000-0003-3269-4310

the surah and especially the eloquent arts in the style of conveying the subjects it contains will be determined and emphasized.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Quran, Sura, Najm Sura.

Giriş

Nazil olduğundan bu güne kadar sûrelerin tefsiri ile alakalı müstakil çalışmalar kaleme alınmıştır. Bu baptan olmak üzere Fatiha, Yasin, Fetih ve Mülk gibi sûrelerin tefsiri yapılmış, akademik çevrelerce de birçok sûrenin çalışması yapılmış ve söz konusu sûreleri farklı açıdan değerlendirmişlerdir. Ancak sûrelerin belâğati ile ilgili çalışma çok az yapıldığından bu konuda bir nüve olmak amacıyla böyle bir çalışma yapılmaya karar verildi. Bu çalışma için Necm sûresinin tercih edilmesi ise, özet bölümünde de ifade edildiği gibi açıktan okunan, içinde secde âyeti bulunan ilk sûre olması, "Garanik" diye anılan olayla ilişkilendirilmesi gibi birçok özelliğinin olması ve belâğatın birçok sanatını ihtiva etmesindedir.

Necm sûresi, cumhurun görüşüne göre 32. âyeti dışında, Mekkî bir sûredir.¹ Tamamının ya da bir kısmının Medenî olduğunu iddia eden olsa da sûredeki mevcut konular ve anlatım üslubu ile öncesi ve sonrasıyla olan sıkı anlam bağı, söz konusu iddiayı tereddütlü kılmaktadır.² İslam inancının üç ana esasından meydana gelen- sûredeki sıraya göre- nübüvvet, tevhit ve âhiret hayatını konu edinen sûrenin içeriğini bu çerçevede incelemek mümkündür. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hak peygamber, Kur'ân'ın da vahiy mahsulü olduğunu bildiren birinci pasaj, -verilecek emir ve nehiylere dikkat çekmek- hem Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Arap topluluğu hem de sonraki insanlar için ehemmiyetli bir gök cismi olan yıldızla kasele başlar. Sonra yakınlık ve muhabbet vesilesi olması babından olmak üzere "arkadaşınız" şeklinde nitelenen Hz. Muhammed'in (s.a.v.) müşriklerin iddiasının tam tersine hak ve dürüstlük yolundan ayrılmadığı bildirilir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ulaştırdığı konuların kendi fikir ve duygusunun mahsulü değil, Yüce Allah katından gelen vahiy olduğu ifade edilir. Sonraki pasajda, cahiliye döneminden itibaren tapınılan ve Allah'ın kızları oldukları iddia edilen Lât, Uzzâ ve Menât adındaki putlar zikredilmiştir. Ardından, kız babası olmayı kabullenemeyen putperestlerin dışı tanrılara ibadet etmelerinin mantıksızlığına değinilir ve onların insanlara hiçbir

¹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaherî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an haqâiki gâvâmidî't-tenzil ve 'uyunî'l-ekâvîli fi vucuhî't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu'avid, (Riyad: Dârü'l-Abikân, 1998), 5/633; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006); 20/5; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muħîṭ*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu'avid, (Beyrut:Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 8/154; Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed en-Ensârî el-Mahallî, - Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî es- Süyûtî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-celâleyn*, 14. Baskı, (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1431/2011), 526; Abdu'l-Muteal es-Sa'îdî, *en-Nazmu'l-Fenniyyu fi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâbi li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1439/2018), 298-299.

² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 20/5; Muhammed İzzet ed-Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, (Kahire: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000), 2/74; Muhammed el-Emîn b. Abdullâh el-Uremî el-Alevî el-Herârî, *Hadâiku'r-ravħî ve'r-rayħân*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, (Mekke: Dârü't-Tavķu'n-Necât, 1421/2001), 28/100.

yararları dokunamayacağı ifade edilir. Sûrenin son pasajı ise sadece dünya hayatını düşünerek başka bir derdi ve emeli olmayan, sağlam ve tutarlı ilimden yoksun olup yalnızca tahmin ve zanna istinaden, öbür hayatı (ahiret) görmezden gelen ve meleklere dişilik yakıştırıp bu nitelikte buldukları tağutlara secde ettiklerinin tespitiyle başlar. Sonra kâinatta bulunan her şeyin mülk ve hâkimiyetinin Yüce Allah'a ait olduğu, insanoğlunu yoktan var eden, üreme kanununu koyan Cenâb-ı Hakk'ın, insanları dünyada işlediklerinden sorumlu tutacağı dile getirilir. Daha sonra eski ümmetlerin, Peygamberlerinin tebliğine kulak asmayıp iman etmemelerinden dolayı çeşitli afetlerle helak olduklarını, kıyametin yaklaştığı ancak ne zaman vuku bulacağını sadece Allah'ın bilebileceği, müşriklerin Allah'ın kelamı karşısında laubali davranmamaları gerektiği anlatılır.³

1. Necm Sûresinin Kimliğiyle İlgili Bilgiler

Bu başlık altında Necm sûresinin ismi, nüzul sebebi ve diğer sûrelerle münasebeti, garânîk olayının aslı gibi konular yer almaktadır.

1. 1. Sûrenin İsmi ve Nüzul Sebebi

Sûrelerin bazıları isimlerini, sûrede geçen garip bir kelimedenden ya da o kelimenin ifade ettiği anlamdan alırlar.⁴ Bu nedenle sûrelerin bir kısmı birden fazla isme sahip olabilmektedir.⁵ Kıssa ihtiva eden bazı sûreler isimlerinin kıssada zikri geçen peygamberden alır.⁶ Kavim ve kabileden bahseden bazı sûreler ise isimlerini bu kavim ve kabilelerden alır.⁷ Ancak burada şunu da belirtmekte fayda var; sûrelerin, ihtiva ettikleri mevzulara göre, adlandırılması zorunlu ve şart değildir.⁸ Çalışmanın konusu olan sûre ise ismini, başında geçen ve âlimlerin kahir ekseriyetine göre "Yıldız" anlamında kullanılan "النَّجْم" kelimesinden almaktadır.⁹

³ Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman vd., (Lubnan: Dârü'l-Me'ârif, 1410/1990), 1/179; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü Risâletu Nâsirün, 1469/2008), 525; Derveze, *et-Tefsîrü'l-ĥadîs*, 2/74; Herarî, *Ĥadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/100.

⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 125.

⁵ Örneğin, Enfâl, İsrâ, Neml ve Fâtır gibi sûrelerinin birçok ismi bulunmaktadır. Hatta Fatiha sûresinin yirmiden fazla ismi vardır (Süyûtî, *el-İtkân*, 119-125).

⁶ Buna; Nuh, Hûd, İbrâhîm, Yusuf ve Muhammed sûreleri örnek vermek mümkündür (Süyûtî, *el-İtkân*, 125-126).

⁷ Buna; Kasâs, el-Melâike, el-Cin, el-Münafikûn ve el-Mutaffifûn sûreleri örnek verilebilir (Süyûtî, *el-İtkân*, 126).

⁸ Örneğin, Mûsâ Peygamberin kıssası ve ismi; Tâhâ, Kasâs ve A'raf sûrelerinde geçmesine rağmen, bunlara "Mûsâ" diye isim konulmamıştır (Süyûtî, *el-İtkân*, 126).

⁹ Bazı âlimlere göre, "النَّجْم" kelimesinden maksat; Kur'ân, gövdesi olmayan bitki, Kur'ân'ın tencimi (peyderpey, kademeli inmesi) veya Hz. Muhammed'dir (bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Dârü'l-Hicir, 1422/2001), 22/5-7; Zemaherî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu'avid, 5/633-634; Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vil fî me'anî't-tenzîl*, (Mısır: Nezâretu'l-Me'arif, 1327/1909), 4/181; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., (Kahire: Mektebetü Evlâdi eş-Şeyh li't-Turâs, 1421/2000), 13/247).

Kur'ân'ın ihtiva ettiği hususları gereği gibi anlamak ve mantıklı bir sonuca ulaşabilmek için, vahiy sürecini ve bu süreçte meydana gelen gelişmeleri, daima dikkatli bir şekilde takip etmek gerekmektedir. Bu, Necm sûresi için de geçerli olduğundan sûrenin nüzul sebebi de aynı mantıkla, daha önceki vahiy sûreci dikkate alınarak izah edilecektir.

Diğer insanlardan kendini farklı görmeyerek sade bir hayat tarzını benimseyen Hz. Muhammed'in (s.a.v.), bir gün Mekkelilerin huzuruna çıkarak Allah tarafından peygamber olarak gönderildiğini ve kendisine vahiy nazil olduğunu ifade etmiş, buna karşılık Mekkeliler, onun sapıttığı, cinlendiği ve delirdiği iddiasında bulunmuşlar. Diğer taraftan Hz. Muhammed'in (s.a.v.), Allah katından vahiy yoluyla kendisine verilen Kur'ân'ı da hevâsına, kuruntusuna ve çıkar beklentilerine kapılarak uydurduğunu iddia etmişlerdir. İşte tam da bu sırada Necm sûresi inmiş, Mekte müşriklerinin iddia ettikleri tüm safsataları tersyüz ederek yalanlamış, Hz. Muhammed'in (s.a.v.), ifade ettiği her şeyin gerçek, Rabbi tarafından kendisine bahşedildiğini doğrulamış ve bunu bir şamar gibi yüzlerine vurmıştır. Sûre, Hz. Muhammed'in (s.a.v.), vahyi ne şekilde, hangi zaman ve mekânda almaya başladığını Arap toplumunun aşına olduğu dil ve üslupla açıklamış, müşriklerin ileri sürdükleri inkâra dayalı ithamlara, kanıtlar göstererek cevap vermiştir.¹⁰

Sûrenin bir bütün şeklindeki nüzul sebebi bu şekilde iken, sûre içindeki bazı âyetlerin de müstakil nüzul sebebi olduğu yönünde rivâyetler zikredilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

İbn Münzir (öl. 318/930), İbn Ebî Hatim (öl. 327/938), Taberânî (öl. 360/971) ve Vahidî (öl. 468/1076), şöyle bir rivâyet aktarmışlar: "Yahudiler, küçük çocukları öldüğü zaman 'o Sıddık'tır' diyorlardı. Bu sözleri Resulullah'a ulaştığında şunları söyledi, 'Yahudiler yalan söylemişler. Allah'ın yaratmış olduğu hiçbir nefis yoktur ki ya saîd ya da şaki olmasın. Yani o nefis ya şakidir ya da saîddir' bu olay üzerine Necm sûresinin 32. âyeti nazil olmuştur."¹¹

Müfessir Zemahşerî (öl. 538/1144) ise söz konusu âyetin nüzul sebebini farklı bir şekilde aktarmıştır: "Denilmiştir ki bazı şahıslar; Namaz, oruç ve hac gibi iyi bir amel işledikleri zaman, 'benim namazım, benim orucum, benim hacım' şeklinde dillendiriyorlardı. İşte bundan dolayı Yüce Allah bu âyeti nazil etti."¹²

¹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 22/8-10; Herarî, *Hadâik*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/102-103.

¹¹ Söz konu âyetin metni ve meâlî şu şekildedir: " إِنَّ رَبِّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ " (Bk. Ebû'l-Hasan b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vahidî en-Nisâbü'rî, *Esbâbu'n-nüzul*, thk. Usam b. Abdulmuhsin, 2. Baskı, el-Humeydân, (ed-Demmam: Dârü'l-İslâh, 1416/1992), 415; Süyûtî, *Lübâbu'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzul*, Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi'l-Seķâfiyye, 1422/2002, 247).

¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu'avid, 5/646.

İbn Ebî Hatim, İkrime'den (öl. 13/634) şunları rivâyet etmiştir: "Allah Resulü, bir savaşa çıkmak üzereyken, bir adam gelerek Resulüllahtan kendisine bir binek verilmesini istemiştir. Ancak Resulüllah'ın kendisine verilecek bineği olmadığını anlayınca, bir dostundan bu ihtiyacının giderilmesini talep etmiş ve dostu da 'şâyet benim günahlarımı yüklenirsen devemi sana vereceğim demiş' adam da kabul etmiş ve bu diyalogdan sonra Necm sûresinin 33. âyeti nazil olmuştur."¹³

1. 2. Sûrenin Önceki ve Sonraki Sûrelerle Münasebeti

Cenâb-ı Allah tarafından nazil olunan Kur'ân-ı Kerîm, tutarsızlık ve çelişkiden beri olan bir vahiy mahsulüdür.¹⁴ Kur'ân'ın bütününde olduğu gibi, onun sûreleri arasında da güçlü bir tutarlılık ve insicam olduğuna hiç şüphe yoktur. Nitekim sûre ve âyetler arasındaki tenasüp ilminin, şerefli bir ilim olduğu birçok âlim tarafından ifade edilmiştir.¹⁵ Sûreler arasındaki insicam ve münasebet ile alakalı bilgi, birçok tefsirde mevcut olmasına karşın, konu hakkında müstakil çalışmalara da rastlamak mümkündür.¹⁶

Necm sûresinin, kendisinden önceki Tur ve sonrasındaki Kamer sûreleri ile münasebet ve insicamı, şu şekilde ifade edilebilir.

1. 2. 1. Tur Sûresi ile Münasebeti

Necm sûresinin öncesinde geçen "Tur" sûresi ile münasebet ve insicamı hem lafzen hem de manen olduğu açıktır.¹⁷

Tur sûresi "ادبار النجوم" *nucum/necm* kelimesiyle sonlandırılırken Necm sûresi aynı kelime ile "والنجم" diye başlatılmıştır. Tur sûresinde müşriklerin Kur'ân hakkında; "o şiiirdir, uydurulmuş sözdür, kâhin ve anormal bir kişinin sözüdür" şeklindeki iftiralara yer verilmiş ve bu iftiraları "Tevbîh" denilen istifam üslubuyla kesin bir şekilde reddedilmiştir (ام يقولون تقوله). Necm sûresinde de aynı şekilde, Kur'ân'ın hevâ mahsulü olmadığı, Hz. Muhammed'in ise sapmadığı ve eğri yola girmediği, Kur'ânî bir üslup olan kasem ifadesiyle kesin olarak reddedilmiştir. Dolayısıyla her iki sûrede de Hz. Peygamber ve Kur'ân ile ilgili asılsız iddia ve isnatlar, kesin bir dille reddedilmiştir. Tur sûresinde Müminlerin zürriyetleri "الْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ" ifadesiyle kendilerine ilhak olunacağı dile getirilmiştir. Necm sûresinde de kâfirler hakkında

¹³ Âyet şu şekildedir: "أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى /Şimdi gördün mü O yüz çevireni?" (Bk. Süyûtî, *Lübâbu'n-nükkûl*, 247; Vahidî en-Nisâbü'rî, *Esbâbu'n-nüzul*, thk. Usam b. Abdulmühsin, 398).

¹⁴ Söz konusu olan gerçeği, Kur'ân şu şekilde te'yid etmektedir: "Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Şâyet Allah'tan başkası katından nazil olmuş olsaydı, ondan birçok ihtilaf bulurlardı." (Nisâ, 4/82).

¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35; Süyûtî, *el-İtkân*, 630-631.

¹⁶ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1469/2008), 630-631; İsmail Cerahoğlu, *Tefsîr Usulü*, (Ankara: 1993), 206-207; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü*, 23. Baskı, (İstanbul: İFAV. Yayınları, 2013), 191-195.

¹⁷ Bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîru'l kebîr/Mefâtîhu'l-gayb*. (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1420), 28/277.

“وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى” ifadesiyle, insanogluna sadece yapacağı amelinin kendisine yarar vereceğini dile getirilmiştir.¹⁸

Baḥru'l-Muḥit'in müellifi, iki sûre arasındaki münasebeti şu şekilde ifade etmiştir: “Necm sûresinin evveliyle münasebeti açıktır; çünkü evvelindeki sûrede, Kur’ân’a uydurulmuş söz ve şiir, Hz. Muhammed’e de şair, kâhin ve mecnun denmiştir. Necm sûresinde ise Allah, Hz. Muhammed’in sapmadığı ve eğri yola girmediği yeminle reddetmiştir.”¹⁹

Son olarak şunu söylemek mümkündür; her iki sûre de Mekke döneminde nazil olmuş ve kase ile başlatılmıştır.²⁰

1. 2. 2. Kamer Sûresi ile Münasebeti

Necm ile Kamer arasındaki münasebet ve insicam güçlü bir şekilde kendini göstermektedir. Zira her iki sûre de Mekke döneminde nazil olmuş, birincisi “أَزْفَتُ الْأَرْفَةَ/yaklaşmakta olan (Kiyamet) iyice yaklaştı” âyetiyle sona yaklaşırken, ikincisi “اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ/saat (Kiyamet) yaklaştı” âyetiyle başlatılmıştır. Dolayısıyla birincisinin sonu ikincisinin evveli ile aynı konu hakkında bilgi vermektedir. Necm sûresinde, peygamberlerini tekzip eden ümmetlerin uğradıkları helâk ve azap, Kamer sûresinde daha detaylı bir şekilde zikredilmiştir.²¹

Ruhu'l-Meânî tefsirinin sahibi Âlusî (öl. 1270/1854), Süyûtî’den (öl. 911/1505) şunları nakletmiştir: “Bu iki sûre arasındaki münasebet ve tenâsük (alaka) gizli değildir. Çünkü her ikisinin isimlendirilmesinde (Necm-Kamer) münasebet olduğu gibi,²² Kamer sûresinin Necm sûresinden hemen sonra gelmesi; aynen A’râf’ın En’âm’dan, Şu’âra’nın Furkan’dan ve Saffat’ın Yâsin’den sonra gelmesi gibi önceki ümmetlerin helakinden tafsilatlı bir şekilde bahsetmektedir.”²³

Bilmen (öl. 1391/1971) ise iki sûre arsında bulunan münasebeti maddeler halinde şu şekilde izah etmiştir:

- ✓ Biri Necm’e diğeri de Kamer’e işaret ediyor ki, bunların arasında güzel bir alaka vardır.

¹⁸ Ebû Hayyân *el-Baḥr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu’avid, 8/154; Râzî, *et-Tefsîru’l kebîr*, 28/277; Ahmed Mustafa el-Merağî, *Tefsîru’l-Merâğî*, (Mısır: Şirketi Mektebeti ve Matba’ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu bi Mısır, 1365/1946), 27/41; Herarî, *Ḥadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/100.

¹⁹ Ebû Hayyân *el-Baḥr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu’avid, 8/154; Herarî, *Ḥadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/100.

²⁰ Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyir el-Gırnatî, *el-Burhân fî tertibi suveri’l- Qur’ân*, thk. Muhammed Şabânî, (Fas: Vuzâretu’l-Evkâf ve’s-Şuuni’l-İslâmiyye, 1410/1990), 318; Merağî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 27/41.

²¹ Ebû Hayyân *el-Baḥr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu’avid, 8/154; Merağî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 27/74; Herarî, *Ḥadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/191.

²² Buradaki “Necm” Yıldız, “Kamer” ise Ay ismidir. İkisi de birer gök cismi olduklarından dolayı aralarında alaka bulunmaktadır.

²³ Ebû Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Âlusî, *Ruhu’l-Me’ânî*, nşr. Mahmûd Şükrî el-Âlusî el-Bağdâdî, 27/73-74.

- ✓ Necm sûresinin ahirinde kıyamet yaklaştı denilmişti, Kamer sûresinin evvelinde ise saat takarrüp etti diye buyrulmuştur.
- ✓ Kamer sûresinde önceki ümmetlerin kıssaları, Necm'dekinden ziyade izah edilmiş, helâkleri daha mufassalca bildirilmiştir.²⁴

1. 3. Garânik Olayı

Gurnuk, veya gırnîk kelimesinin çoğulu olan “garânik” kelimesi, “Kuğu, turna, beyaz su kuşu, beyaz tenli ve güzel kız” anlamına gelmektedir. Nitekim Kureys kabilesi mensupları Kâbe'yi tavaf ederken, “Lat, Uzza ve diğer üçüncüsü Menât hürmetine, çünkü bu üçü ulu kuğulardır ve gerçekten şefaatleri umulan varlıklardır ve Allah'ın kızlarıdır” diyerek onları yüksek uçan kuşlara benzetirlerdi²⁵

Garânik kelimesi, İslâm tarihine Hz. Peygamber'in müşriklerin gönlünü İslâm'a ısındırmayı arzu ettiği bir sırada şeytanın telkiniyle vahiylerle Allah sözü olmayan bazı kelimeleri karıştırdığını ve daha sonra Cebrâil'in ikazıyla bundan vazgeçtiğini iddia eden rivâyetler münasebetiyle kullanılmış ve daha çok Necm sûresiyle ilişkin tartışmalara konu olmuştur. Konu hakkında birçok çalışma yapıldığından dolayı burada detaya girilmeyecektir.²⁶

2. Sûrenin İhtiva Ettiği Belâğî Sanatlar

Malum olduğu üzere Kur'ân-ı Kerîm fesahât ve belâgat açısından zirveye çıkmış tek ve eşsiz bir kitaptır. Dolayısıyla ele alınan Necm sûresi de Kur'ân'ın bir bölümü olması nedeniyle birçok belâgat sanatını ihtiva etmektedir. Diğer taraftan *Belâgat* kelimesi genel bir isim olup içerisinde sırasıyla *Me'âni*, *Beyân* ve *Bedî'* gibi sanat çeşitlerini barındırmaktadır. Çalışmanın konusu olan Necm sûresindeki belâğî sanatları tespit ederken, hangi çeşitten ise onun başlığı altında izah edilecektir.

2. 1. Me'âni

Belâgat ilminin üç bölümünden birisi me'âni ilmidir. Ma'na kelimesinin çoğulu olan me'âni, bir belâgat terimi olarak, kelamın muktezâ-yı hâle yani yer ve zamana uygun olmasına dair kuralları ele alan ilimdir.²⁷ Me'âni ilmiyle öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönlerini öğrenmek amaçlanır.

²⁴ Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsîri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 7/425.
²⁵ Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, *Kitâbü'l-Eşnâm*, thk. Ahmed Zekî Paşa, (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1416/1995), 13-20.

²⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Kelb, *Kitâbü'l-Eşnâm*, thk. Ahmed Zekî Paşa; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Mutallibî el-Kureşî, *Siretu İbn İshâk*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004); Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdadî, *Kitabü't-Tabakâti'l-kebir* (eş-Tabakâti'l-kübrâ), thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dârü Sâdir, 1388/1968); Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmeklik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Siretu İbn Hişâm), thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, 3. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabiyye, 1410/1990); İsmail Cerrahoğlu, “Garânik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/garânik>.

²⁷ Ebû Yakûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî el-Hârizmî, *Miftâhu'l-ûlûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, (Lubnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 247-248; Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İzâh*

Çalışmanın konusu olan sûrede bulunan belâgat sanatının çeşitlerini ayrı ayrı başlık altında incelemeye çalışılacaktır.

2. 1. 1. Zamir Yerine Zahir İsmi Gelmesi

Bazı cümlelerde isim yerine zamir gelebildiği gibi, bunun tam tersi de olabilmektedir. Yani zamir yerine isim gelebilmektedir. Bu da iki şekilde olur. Zamir yerine ya zahir bir isim ya da işaret ismi gelir.²⁸

Çalışmanın konusu olan sûreye bakıldığında sadece bir yerde zamir yerine zahir isim gelmiştir:

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ... وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً

“Onların, bu konuda hiçbir bilgisi yok. Onlar ancak zanna ve nefislerin isteklerine kapılıyorlar... oysa ki zan, gerçeğe karşı hiçbir şeye yaramaz.”²⁹

Yukarıdaki âyette altı çizili ikinci “الظَّنَّ” kelimesi, zamir yerine gelmiştir. Âyet “وَأِنَّهُ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ” şeklinde devam etmesi gerekirdi. Ancak belâgat ile ilgili eserlerde de zikredildiği üzere, bazı neden ve gayelerle zamir yerine zahir isim zikredilmiştir.³⁰ Burada zamir yerine ism-i zahir getirilmesinin gayesi ise cins³¹ ifade etmek içindir.

2. 1. 2. İltifat

İltifat/التفات kelimesi sözlükte, “bir şeyi burup çevirmek, gömleğini boynuna atmak, ister tutulsun (yerine getirilsin) ister tutulmasın sözü salıvermek, görüşünden yüz çevirmek³² ve bir toplumdaki uzak durmak, sağa sola bakmak, dönüp bakmak” gibi anlamlara gelir.³³ “Kişinin suratını farklı açılara döndürmesi” manasına da gelebilen

fi 'ulûmi'l-belağâ, (Beyrut: y.y., 1993), 4; Abdurrahmân Hasan Habanneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye*, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem - Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1416/1997), 1/138-140; İn'âm Fevval Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal fi 'ulûmi'l-belâğâ*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 2. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1417/1996), 607; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-muštelehâtu'l-belâğîyye ve te'avuruhâ*, (Beyrut: ed-Dârü'l-'Arabîyyetu li'l-Mevsu'ât, 1427/2006), 3/276-279.

²⁸ Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 309-311; Kazvîni, *el-İzâh*, 39-45; Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye*, 1/410-415; Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 142; Matlûb, *Mu'cemu'l-muštelehât*, 1/174.

²⁹ Necm 53/23, 28.

³⁰ Muhammed Ali es-Sâbunî, *Safvetu't-tefâsîr*, 4. Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1402/1981), 3/280; Herarî, *Hadâik*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/157; Muhammed Hüseyin Selâme, *el-İcâzü'l-belâğî fi'l-Kur'ân'il Kerîm*, (Kahire: Dârü'l-Âfâkî'l-'Arabîyye, 1423/2002), 328; daha fazla bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 309-311; Kazvîni, *el-İzâh*, 39-45; Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabîyye*, 1/410-415; Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal* thk. Ahmed Şemsüddîn, 142; Matlûb, *Mu'cemu'l-muštelehât*, 1/174.

³¹ Cins, aralarında müşterek bağ ve nitelikler mevcut olan efradını ve alt sınıflarını kategorik olarak cem eden üst terim veya alta göre daha genel bir üst kavramdır (Ali Bardakoğlu, “Cins”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Erişim 21 Eylül 2020).

³² Ahmed b. Yusuf b. Abdüddâim es-Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffaz fi tefsîri eşrefi'el-fâz*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyunu's-Sud, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1997), 4/31; Durmuş, “İltifât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Mayıs 2020).

³³ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, “İft”, *Lisânu'l-'Arap*, (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1119), 4052; es-Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffaz*, 4/31; Kadir Güneş, *Arapça - Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Mektep Yayınları, 2011), 1070

bu kelime, Allah'ın Kelamında bu anlamda kullanılmıştır: *وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ* /Sakin, hiç biriniz dönüp arkasına bakmasın.³⁴ Bu âyette etrafa bakınmaları nehiy edilmiştir. Çünkü bakınıp dururlarsa onlara azabın indirileceği bildirilmiştir. Peygamber efendimizi niteleyen bir sözde ise şöyle denir: *فَإِذَا التَفَتِ التَّفَتِ جَمِيعًا* / O, birine yöneleceği zaman tüm bedeniyle yönelirdi.” yani o, gizlice bakmazdı, bir şeye baktığında ona sadece boynunu sağa sola çevirerek değil bütün bedenini çevirerek bakardı.³⁵ Arap sözlerinden olan *“وامرأة لفوت”* ifadesi, “ kocasından yüz çevirip başkasından olan çocuğuna yönelen kadın” için kullanılır.³⁶ Eşyaya çok meyilli olan ve ikide bir eşyalarına bakan kadın için de *“لفوت”* ifadesi kullanılır.³⁷

Belâgat ile uğraşan âlimlerin görüşüne göre, edebî sanatlardan olan iltifat, herhangi bir metinde ani bir şekilde kişisel, zamansal ve üslûbî açıdan farklılıkların meydana gelmesidir. İltifattan amaç ise yeksanlığı ortadan kaldırarak karşıdakinin dikkatini çekmektir.³⁸

İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) ise, iltifât için yukarıda geçen tanımlara benzer tanımlar yaptıktan sonra “Arap yiğidi” şeklinde de isimlendirildiğini söylemiş ve bunu, şu şekilde açıklamıştır: “Yiğit kişi; başkasının yapamadığını yapar, kimsenin cüret edemediği tehlikelere ve maceralara atılır. İltifat sanatı da bunun gibi bir anda üslûp değiştirerek başka üslûba girdiği için yiğit kişiye benzer. Bu da sadece Arap diline özel bir kullanım olması nedeniyle yukarıda geçen isimlendirmeye layık görülmüştür.”³⁹

Kur’ân’da iltifatla ilgili birçok örnek vardır. Ancak burada bir iki örnekle iktifâ edilecektir:

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا

“Rahman çocuk edindi.” dediler. Hakikaten çok çirkin bir iddia ortaya attınız.”⁴⁰

Âyetin başında geçen *“قَالُوا”* fiili, gaiplere hitap olarak gelmiştir. Ancak daha sonra gelen *“لَقَدْ جِئْتُمْ”* fiili, hazır olanların hitabına çevrilerek iltifât sanatı meydana getirilmiştir. Bu sanatın meydana getirilme amacı, Allah Sübhane ve Teâlâ’ya evlat

³⁴ Hûd11/81; Hicr 15/65.

³⁵ İbn Manzûr, “İft”, 4052-4053; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, “İft”, *Tâcûl-‘arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, (Beyrut: Dârül-Fikr, 1994), 29/126.

³⁶ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, “İft”, *el-Müfretât fi ğaribi'l-Kur’ân*, (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, ts.), 401-402; Zebîdî, “İft”, 29/126; Semîn, *el-Umdetu'l-ħuffaz*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyunu’s-Sud, 4/31; Güneş, *Arapça - Türkçe Sözlük*, 1070.

³⁷ Zebîdî, “İft”, 29/126; Semîn, *el-Umdetu'l-ħuffaz*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyunu’s-Sud, 4/31; Güneş, *Arapça - Türkçe Sözlük*, 1070.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu’avid, I/119; İsmâil Durmuş, “İltifât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Mayıs 2020).

³⁹ Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meşelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Huff - Bedevî Tabâne, (Kahire: Dârü Nahdâ, ts.), 2/167-186.

⁴⁰ Meryem 19/88-89.

isnat edenlerin, ne kadar kötü bir davranışta bulduklarını giyaben değil yüzlerine vura vura ifade etmektir.⁴¹

وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ

“Rabbinizden bağışlanmayı dileyiniz, sonra O'na tövbe ediniz. Muhakkak ki Rabbinin merhameti ve sevgisi boldur.”⁴² dedi.

Burada Allah, önce “رَبَّكُمْ” buyurarak “Rab” kelimesini muhatap(lar)a ait olan “كُمْ” zamirine izafe ederken, arkasında gelen “رَبِّي” tamlamasında bulunan ve ikinci olan “Rab” kelimesini ise mütekellime ait olan “ي” zamirine izafe etmiştir. Böylece burada muhataptan mütekellime iltifât sanatı meydana gelmiştir. Burada iltifat sanatının meydana gelmesi, Allah'ın rahmetinin çok olduğu/büyük olduğu ve O kullarına iyilik ve güzellik yapmada, aşırı bir sevgiyle birine beslenen ve sevgilisine yaptığından daha fazlasını yapmakta olduğunu göstermek içindir.⁴³

Necm sûresinde bulunan şu âyette de hitaptan gâibe iltifat vardır:

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ

“Onlar, ancak sizin ve babalarınızın isimlendirdiğinizden başka bir şey değildir. Allah buna dair herhangi bir delil de indirmemiştir. Onlar ancak zanna uyuyorlar.”⁴⁴

Yukarıdaki âyette geçen “إِنْ يَتَّبِعُونَ” ve “سَمَّيْتُمُوهَا” kelimeleri arasında iltifat sanatı vardır. Zira önceki kelime hitap şeklinde gelmişken, ikinci kelime gaip olarak gelmiştir. Yani hitaptan gâibe iltifat sanatı meydana gelmiştir.⁴⁵ Zira yapmış oldukları cirkinlik ve yanlışlık kendilerinden yüz çevrilip önem vermemeyi gerektirmektedir.⁴⁶

2. 1. 3. Te'kîd

Te'kîd kelimesi lügatte, “sağlam hale getirmek, güçlendirmek, pekiştirmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁷ Bir söz veya kelimeyi pekiştirmeli olarak ifade etmek, Arap dili ve belâgatının köklü üslûplarından olup en eski gramer eserlerinde de te'kîd ve tevkîd terimleri olarak yer almıştır.⁴⁸ Belâgatte te'kîdin faydası, sözün, dinleyici veya muhatabın zihnine yerleşmesini, açık seçik anlaşılmasını sağlamaktır. Çeşitli te'kîd edatları ve zait harflerle yapılan pekişmeler mef'ûl-i mutlak, hal, temyiz, terdîd, tekrâr, istifhâm, özellikle her türlü itnâb üslûbu, haberin te'kîdi ve yemin gibi me'âni

41 Bk. Herarî, *Hadâîk*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 17/242.

42 Hud 11/90.

43 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu'avid, 3/229.

44 Necm 53/23.

45 Sâbunî, *Safvetu't-tefâsîr*, 3/280; Herarî, *Hadâîk*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/157; Selâme, *el-İcâzü'l-belâgî fi'l-Kur'ân*, 328.

46 Herarî, *Hadâîk*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/157.

47 Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhidî. “ekd”, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamîd Hindavî. (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/77; es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, (Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.), 45; İsfahânî, “vkd”, 689.

48 Bk. Ferâhidî, “ekd”, 1/77; Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, 45; İsfahânî, “vkd”, 689.

ilminin kapsamına giren belli başlı konulardır. Ancak çalışmanın hacmini de dikkate alarak fazla detaya girilmeyecektir.⁴⁹

Me‘âni ilminde, muhatabın sözü inkâr etmesini önlemek, ifadenin mecazî anlama hamledilmesine engel olmak, muhatabın şüphesini gidermek, onu uyarmak, sözün zihinde iyice yerleşmesini ve tam anlaşılmasını sağlamak, anlatıma abartı ve azamet kazandırmak, kelamın umumiliğini veya hususiliğini belirlemek gibi amaçlar için te’kîde müracaat edilir.⁵⁰

Kur’ân’da, te’ekid sanatının birçok çeşidine rastlamak mümkündür. Ancak burada bir iki örnekle yetinilecektir:

وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا

“Sizden önceki nice nesilleri, zulüm ettiklerinden gerçekten helak ettik.”⁵¹

Âyette, ibtidâ lâmanı, tâhkîk ifade eden “قَدْ” harfi ve zarf olan “قَبْلِكُمْ” kelimesi üzerine “مِنْ” harfinin getirilmesi gibi üç yerde te’kîd vardır. Cümlenin te’kidsiz anlamı şöyledir: “Önceki nesilleri, zulüm ettiklerinden helak ettik.” Burada te’kid sanatının kullanılmasındaki amaç, sözü güçlendirmek, pekiştirmek ve muhataba güçlü bir mesaj vermektir.

قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ

“Dediler ki, hiç şüpheşiz Rabbimiz, size gönderildiğimizi çok iyi biliyor.”⁵²

Bu âyette de dört yerde te’kîd mevcuttur; kase (yemin) mesabesinde olan “رَبُّنَا يَعْلَمُ” cümlesi, te’kid edatı olan “إِنَّا” harfi, “مُرْسَلُونَ” kelimesi üzerine gelen muzahlaka lamı⁵³ ve “رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ” cümlesinin isim olarak gelmesi.⁵⁴ Buradaki te’kidin getirilmesi ise elçilerin kendilerini muhataplarına inandırmak, kabullendirmek ve ikna etmek içindir.

Necm sûresinde bir yerde te’kîdin olduğuna müşahede edilmiştir:

إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

⁴⁹ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdillâh b. Âkîl, *Şerhu İbn-i Âkîl*, (Kahire: Dârü’t-Turâs, 1980), 271-277; Akkâvî, *Mu‘cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 271; Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye*, 2/106-109; Durmuş, “Tekit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2020).

⁵⁰ Bk. Akkâvî, *Mu‘cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 271.

⁵¹ Yunus 10/13.

⁵² Yâsin 36/16.

⁵³ “Zahlaka/زَحْلَقَةٌ” kelimesi, زَحْلَقَ يُزَحْلِقُ fiilinin mastarı olup “uzaklaşmak, ayrılmak, kımıldamak, birini yerinden etmek, yerinden kaldırmak” gibi anlamlara gelmektedir (Ferâhidî, “zhlk”, 176-177; Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 518). (Muzahlaka/مُزَحْلَقَةٌ) ise ism-i meful olup, “kaydırılmış, yerinden edilmiş, yuvarlanmış” anlamını ihtiva etmektedir. Bu lama; mübteda üzerine geldiğinden veya kendisiyle ibtida edildiğinden dolayı “ibtida lamı” da denilmektedir. İbtidadan maksat, kelamın kedisıyla başlatılması demektir. İbtida lamına “lamu’l muzahlaka” isminin verilmesi, kelamın başından gelmesi gerekirken, inne harfi nedeniyle haber üzerine kaydırılmış, yerinden edilmiş olması hasebiyledir (Ferâhidî, “zhlk”, 176-177; Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 518).

⁵⁴ Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye*, 1/80-82.

“O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.”⁵⁵

Buradaki te’kîd, sıfatla gerçekleştirilmiştir. Zira “وَحَى” kelimesinden hemen sonra gelen “يُحَى” fiili, onun sıfatı olmuştur. Bu ise, cümlede mecazın varlığını ortadan kaldırmaktadır. Yani Hz. Muhammed’in okumuş olduğu şey sözde değil, gerçekten de vahiy mahsulüdür.⁵⁶

2. 1. 4. İstifhâm-ı Tevbîhî

Öncelikle *İstifhâm* ve *Tevbîh* kelimelerinin ne anlama geldikleri çok kısa olarak açıklanacaktır. Sonra da sûredeki örneklere geçilecektir.

İstifhâm kelimesi lügatte, sormak anlamına gelip, kişinin önceden bilmediği bir şeyi sorarak anlamak ve öğrenmek istemesidir.⁵⁷ Kur’ân’da istifhâma örnek olabilecek birçok misâl olmasına karşın şu iki misâl ile yetinilecektir:

“Havariler! Ey Meryem oğlu İsmâ! Rabbin üzerimize bir sofraya indirebilir mi? diye sordukları zaman.”⁵⁸

“Firavun dedi ki! Âlemlerin Rabbi de kimdir?”⁵⁹

Yukarıda geçen her iki âyette de istifhâm edatı kullanılarak istifhâm sanatı meydana gelmiştir.

İstifhâm birden çok edatla meydana gelmektedir. Söz konusu edatların tümü de istifhâm anlamını ihtiva ettikleri gibi başka anlamları da ihtiva etmektedirler. Bunlar; taaccüp (şaşırmak), emir, nehiy, nefiy, sapıklığa karşı uyarmak, vaîd (tehdit), takrir, inkâr, tehekküm (alay), tahkir (küçümseme), istib’ad (uzak saymak) ve tehvi (korkutmak) gibi anlamlardır.⁶⁰ Konu hakkında geniş bilgi için şu eserlere müracaat edilebilir.⁶¹

⁵⁵ Necm 53/4.

⁵⁶ Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/155-156.

⁵⁷ Ferâhîdî, “fhm”, 3/344; İsfehânî, “fhm”, 499; Matlûb, *Mu’cemu’l-muştelehat*, 1/181; Bedevî, *Min belâğati’l-Kur’ân*, thk. Dâlyâ Muhammed İbrâhîm, 126.

⁵⁸ Mâide 5/112.

⁵⁹ Suarâ 26/23.

⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 418-421; Kazvînî, *el-İzâh*, 112-118; Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye*, 1/258; Akkâvî, *Mu’cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 234.

⁶¹ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 412; Kazvînî, *el-İzâh*, 108-118; Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye*, 1/258-302; Akkâvî, *Mu’cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 234.

Kınama anlamına gelen⁶² “Tevbîh” kelimesi ise, belâgat ilminde, bir şeyin kabul edilmediği ifade edilirken, aynı zamanda içinde kınamanın da bulunmasıdır.⁶³ Şu âyetler buna örnek verilebilir:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ “İyiliği insanlara emredip kendinizi mi unutuyorsunuz? Oysaki kitabı (Tevrat) da okuyorsunuz.”⁶⁴

أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُحُونَ “Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?”⁶⁵

لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ “Yapamayacağınız şeyleri neden söylüyorsunuz?”⁶⁶

Yukarıda geçen üç âyette de istifhâm-ı tevbîhî (kınayıcı istifhâm) vardır. İlk iki âyette istifhâm, Arap dilinde en fazla kullanılan “eli” edatı ile yapılırken, son âyette ise “lime” edatı ile yapılmıştır.

Necm sûresinde istifhâm-ı tevbîhî iki yerde gelmiştir:

أَفْتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ “Onun (Muhammed’in) gördüklerinden şüphe mi ediyorsunuz.”⁶⁷

أَلَكُمْ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ “Size erkek çocuk O’na (Allah’a) kız çocuk mu? Şu halde bu, adil olmayan bir paylaşmadır.”⁶⁸

Buradaki iki âyette de istifhâm tevbîh anlamında kullanılmıştır.⁶⁹

2. 1. 5. İtnâb

İtnâb, insanların aşına olduğu lafızlardan daha fazla lafızla, ancak haşve ve tatvîle⁷⁰ mahal vermeden meramı dile getirmektir. İtnâb kısımları incelendiğinde farklı bakış açılarıyla yapılan değişik taksimleri görmek mümkündür. Bazen itnâbı meydana getiren cümlelerin yapısından hareketle taksim yapılırken, bazen de itnâbın amacından yola çıkılarak taksim yapılmıştır. Bazen de bu iki bakış açısı göz önüne

⁶² Ferâhîdî, “vbh”, 4/343; Salihu’l-Aliyi’s-Salih - Emîne eş-Şeyh Süleymânî’l-Ahmed, “vbh”, *Mu’cemu’s-şâfi fi’l-lügati’l-‘Arabîyye*, 731; Mecme’u’l-lügati’l-‘Arabîyye, *el-Mu’cemu’l-vasîf*, 4. Baskı, (Mısır: Mektebetü’ş-Şürükü’d-Devliyye, 1425/2004), 1037; Akkâvî, *Mu’cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 132.

⁶³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 419-420; Kazvînî, *el-Îzâh*, 113; Meydânî, *el-Belâgatu’l-‘Arabîyye*, 1/274; Akkâvî, *Mu’cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 132-133; Matlûb, *Mu’cemu’l-muştelehat*, 1/192.

⁶⁴ Bakara 2/44.

⁶⁵ âffât 37/95.

⁶⁶ Saf 61/2.

⁶⁷ Necm 53/12.

⁶⁸ Necm 53/15-16.

⁶⁹ Sâbunî, *Safvetu’t-tefâsîr*, 3/280; Herarî, *Hadâik*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/156; Selâme, *el-Îcâzü’l-belâğî fi’l-Kur’ân*, 328.

⁷⁰ Fazla lafzın anlama bir katkısı yoksa ve hangi lafzın fazladan olduğu açık değilse buna gereksiz uzatma manasında *tatvîl* denirken, fazla lafzın anlama bir katkısı yoksa ve hangi lafzın fazladan olduğu açıksa buna da gereksiz doldurma manasında *haşv* denir (Akkâvî, *Mu’cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 541-543).

alınarak taksime gidildiği görülmektedir. İtnâbın kullanılmasında, birçok faydanın olduğu söylenmiştir.⁷¹

İtnâb sanatı ile ilgili örnek çoktur. Ancak çalışmanın hacmi de göz önünde bulundurularak, âyet ve şiirden birer örnek ile iktifa edilecektir:

“Sakın sanma ki yaptıklarından memnun olanlar, yapmadıklarıyla övülmekten hoşlananlar, evet! Asla sanma ki onlar kurtulacaklardır! Onlar için elem verici azap vardır.”⁷²

فَيَا قَبْرَ مَعْنٍ أَنْتَ أَوْلُ حُفْرَةٍ مِنْ الْأَرْضِ خُطَّتْ لِلْسَّمَاحَةِ مَضْجَعًا
وَيَا قَبْرَ مَعْنٍ كَيْفَ وَارَيْتَ جُودَهُ وَقَدْ كَانَ مِنْهُ الْبُرُّ وَالْبَحْرُ مُنْرَعًا
Sen yerdeki ilk çukursun Ey ma'n'ın kabri!
Cömertlik için planlanmış bir istirahatgâhsın,
Onun cömertliğini nasıl örtebildin Ey ma'n'ın kabri!
*Oysa kara da deniz de onun cömertliğiyle doluydu.*⁷³

Yukarıdaki âyet ve şiirde altları çizili kelimeler tekrar edildiğinden dolayı itnâb sanatı meydana gelmiştir.⁷⁴

Necm sûresinde de bir yerde itnâb sanatı mevcuttur:

“Şüphesiz, Rabbin, yolundan sapanı da iyi bilir; ve O, hidâyette olanı da iyi bilir.”⁷⁵

Âyetteki (أَعْلَمُ) kelimesi, tekrar edilmiş ve itnâb sanatı oluşmuştur. Bunun faydası ise, olayı muhataba daha güçlü bir şekilde bildirmek olduğu gibi, iki ilmin (bilgi) arasında da farkın olduğunu ifade etmektir. Zira birincisi, delalette, sapkınlıktan bahsederken, ikincisi ise hidâyette, hak yolunda olandan bahsetmektedir.⁷⁶

2. 1. 5. 1. Âm Bir Lafızdan Sonra Has Bir Lafzın Zikredilmesi

Bu iki kelimenin (âm, has) ne gibi anlamlara gelebileceklerine dair kısa da olsa bir malumat vermekte fayda vardır.

Âm, delâlet ettiği bütün fertleri sınırsız olarak içine alan ve birden çok şeyi ifade eden kelimedir. Diğer bir ifade ile kelime, bir cümle içerisinde birçok şey

⁷¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 381; Kazvîni, *el-İzâh*, 151-153; Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/62; Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 157-158; itnâb kısımları hakkında ayrıca bk. Bulut, *Kur'ân-ı Kerim'de İtnab Üslûbu*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research). Volume 3, Issue 11, Spring 2010, 183-205.

⁷² Âl-i İmrân 3/188.

⁷³ Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/65

⁷⁴ Bk. Kazvîni, *el-İzâh*, 153; Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/65; Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 169.

⁷⁵ Necm 53/30.

⁷⁶ Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/157; Selâme, *el-İ'câzü'l-belâğî*, 1/328.

getiriyorsa ve onların hepsini ifade ediyorsa o kelime âmdir. Has ise, bir tek anlama veya sınırlı sayıdaki fertlere delâlet eden kelimedir.

Âm bir kelimedden sonra has olan bir kelimenin zikredilmesi, belâgat ilminin üç ana bölümünden olan me'âni ilminden *İtnâb* kısmına dâhil olup faydası, has olan kelimenin önemli veya çok kötü (çirkin) bir anlama delalet edeceğine dair kişiyi uyarmaktır. Bu ise, sanki has, âmın bir çeşidi değil de farklı bir şeymiş gibi bir intiba verecektir.⁷⁷

Kelimenin önemine şu örnek verilebilir:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَفُؤُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ “Namazlara, bilhassa orta namaza devam edin ve huşû içinde Allah’ın huzurunda durun.”⁷⁸

Bu âyette (الصَّلَوَاتِ) kelimesinden sonra (والصَّلَاةِ الْوَسْطَى) kelimesi zikredilmesi, ikinci namazının önemli ve faziletli olduğunu göstermektedir.

Kelimenin çok kötü bir şeye delâlet edeceğine örnek ise çalışmanın konusu olan sûrenin şu âyetlerinde görmek mümkündür:

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى “Arkadaşınız ne sapıtmış ne de eğri yola girmiştir.”⁷⁹

Âyetteki (غَوَى) fiili, has bir kelimedir. Zira sadece inançta hata yapanlar için kullanılmıştır. (ضَلَّ) fiili ise âm bir kelimedir. Çünkü bu fiil; inanç, söz, fiil ve ahlaktaki hata için kullanılmıştır. Dolayısıyla böyle bir atıfta, has olan bir kelime, âm olan kelimedden sonra zikredilmiştir. Böylece inançtaki hatanın çok kötü ve çirkin bir davranış olduğuna dikkat çekilmiştir.

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ... “Büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçanlar...”⁸⁰

Âyette (الْإِثْمِ) kelimesinden sonra (الْفَوَاحِشِ) kelimesinin zikredilmesi fuhuş işinin ne kadar kötü ve çirkin olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle âyette geçen “ism” kelimesi genel bir kavram olduğundan dolayı “fuhuş” kelimesini de içine almaktadır. Ancak fuhuş fiili o kadar çirkin bir iştir ki, o tekrardan zikredilmiştir. Böylece dikkatler fuhuş ve fahişeliğin çirkinliğine çekilmiş oldu.⁸¹

2. 1. 5. 2. Has Bir Lafızdan Sonra Âm Bir Lafzın Zikredilmesi

Has ve âm kelimelerinin tarifine yukarıda kısa bir şekilde değinildiğinden burada tekrar edilmeyecektir.

⁷⁷ Kazvîni, *el-İzâh*, 153; Meydânî, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, 2/69; Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 170.

⁷⁸ Bakara 2/238.

⁷⁹ Necm 53/2.

⁸⁰ Necm 53/32.

⁸¹ Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/155-156; konu hakkında geniş bilgi için bk. Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 169.

Has bir lafızdan sonra am bir lafzın gelmesinde ne gibi bir fayda olduğunu ifade etmek gerekirse şunu söylemek mümkündür; has bir lafızdan sonra âm bir lafzın gelmesiyle ta‘mim yani genelleştirme meydana gelmekte ve has lafzın önemine dikkat çekilmektedir.⁸² Bunun bir örneği, Yüce Allah, Nuh Peygamberin (a. s.) duasını hikâye ederken görülmektedir:

“Rabbim! رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا Beni, anne babamı, iman etmiş olarak evime girenleri, inanmış erkek ve kadınları affeyle, zalim kimseleri ise her zaman helak et.”⁸³

Âyette, Nuh (a.s.), ilk önce kendine, sonra anne babasına, daha sonra mümin olarak evine girenlere başışlama istemiştir. Böylece has bir lafızdan sonra âm getirilmiş ve genelleme yapılmıştır. Zira Nuh (a.s.) da mümin olarak evine girmiş biri olarak âm olan (وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا) cümlesine dâhildir.⁸⁴

Başka bir örnek de Allah’ın Hz. Muhammed’in iki zevcesine hitabını barındıran aşağıdaki âyette mevcuttur:

إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ “İkiniz de Allah’a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğrilmişti. Fakat peygambere karşı bir dayanışma içine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur, sonra da Cebrâil ve salih müminler. Melekler de bunların ardından onun yardımcısıdır.”⁸⁵

Bazı özelliklerinden dolayı önemli bir Melek olan Cebrâil, âyette önce zikri geçmekte, sonra da meleklerin zikri gelmektedir. Cebrâil de meleklerden olduğu için “Melekler” kavramına dâhildir. Dolayısıyla burada da has bir lafızdan sonra âm bir lafız zikredilmiştir.⁸⁶

Necm sûresinde, bu tür belâgate bir yerde rastlamak mümkündür.

“Allah’a secde edin ve ibadet edin.” فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا

Âyette, secdeden sonra ibadet emredilmiştir. Oysa ibadet genel (âm) dir secde ise özeldir ve ibadetin bir alt kısmıdır. Dolayısıyla burada has bir lafızdan sonra âm bir lafız zikredilmiştir. Bu da secdenin önemine delalet etmek içindir.⁸⁷

2. 1. 6. İbhâm

Belâgat âlimlerine göre “İbhâm”, bir sözün, iki veya daha fazla anlama gelebilmesidir. Sekkâki (626/1229) buna “et-Tevcîh” demekte ve şunları ifade etmektedir; “bazı kimseler, onu (İbhâmı), ‘iki zıt anlama ihtimali olan kelam’ şeklinde

⁸² Bk. Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/69; Herarî, *Hadâîk*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/155-156.

⁸³ Nuh 81/28.

⁸⁴ Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/70.

⁸⁵ Tahrîm 66/4.

⁸⁶ Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/71.

⁸⁷ Bk. Sâbunî, *Safvet*, 3/281.

tarif etmişlerdir.”⁸⁸ İbhâm bir sözün kullanılmasında şu faydalar mevcuttur; tefhim (yüceltme), tahkir, umumiyet vb.⁸⁹ hatta çağdaş müelliflerden olan Meydânî (öl. 1398/1978), söz konusu faydalarının, belâgatçı olan şahsın zevkine göre sayılamayacak kadar fazla olduğunu söylemiş ve kendisi de on küsur fayda saymıştır.⁹⁰

Çalışmanın konusu olan sûrenin şu âyetlerinde İbhâm sanatı kullanılmıştır:

فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ /Allah, kuluna ne vahyettiyse vahyetti.

إِذْ يَغْشَىٰ السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ /O an sidre’yi bürüyen bürümüştü.

فَغَشَّاهَا مَا غَشَّىٰ /Onları neler kapladı neler.

Yukarıdaki âyetlerde altı çizili kelimeler (مَا أَوْحَىٰ، مَا يَغْشَىٰ، مَا غَشَّىٰ) müphem olarak kullanılmıştır. Bunun nedeni ise işin fehâmetini, azametini (yüceliğini) veya dehşetini ifade etmektir.⁹¹

2. 2. Beyân

Lügatte, “ortaya çıkarmak, açık seçik olmak, açıklamak, anlaşılır hale getirmek” gibi anlamlara gelen *beyan* kelimesi, terim olarak ise maksadı açık bir şekilde ve değişik yollarla ifade etme usullerini inceleyen ilim dalıdır.⁹² Çalışmanın konusu olan sûrede birden çok beyân sanatı mevcuttur. Söz konusu sanatları şu şekilde açıklamak mümkündür.

2. 2. 1. Teşbih

Lügatte; “Benzetmek, hikâye etmek” gibi anlamlara gelen teşbih kelimesi tef’îl babından “شَبَّهَ - يَشْبَهُ” fiilinin mastarıdır. Örneğin; “شَبَّهْتُ هَذَا بِذَلِكَ” denildiğinde “bunu şuna benzettim” demektir.⁹³ Burada dikkat edilmesi gereken, söz konusu fiilin benzetme anlamında kullanıldığı zaman cerr harfi olan “bâ” harfiyle beraber gelmesidir.⁹⁴ İstilahta ise; Bir vasıfta aralarında benzerlik bulunan iki şeyden birini diğerine teşbih

⁸⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 381.

⁸⁹ İbhâmı ilgili daha fazla bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 381; Kazvîni, *el-İzâh*, 85; Matlûb, *Mu‘cemu’l-muştelehat*, 1/37; Akkâvî, *Mu‘cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 21; Ahmed Ahmed Bedevî, *Min belâgati’l-Kur’ân*, thk. Dâlyâ Muhammed İbrâhîm, (Kahire: Nahdetu Mısır, 1426/2005), 102.

⁹⁰ Bk. Meydânî, *el-Belâgatu’l-‘Arabiyye*, 1/400-409.

⁹¹ Bk. Sâbunî, *Safvetu’t-tefâsîr*, 3/280; Herarî, *Hadâik*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/155-156; Selâme, *el-İ‘câzü’l-belâgî fi’l-Kur’ân*, 328.

⁹² Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 381.

⁹³ Bk. Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 249; Kazvîni, *el-İzâh*, 326; Matlûb, *Mu‘cemu’l-muştelehat*, 1/37; Akkâvî, *Mu‘cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 21.

⁹⁴ Ferâhidî, “şbh”, 2/204-205; İbn Manzûr, “şbh”, İsfahânî, “şbh”, 335; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *el-Cevâhiru’l-Belâgat fi’l-me‘ânî ve’l-beyân ve’l-bedî‘*, (Beyrut: Mektebetu’l-Asriyye, 1999), 219.

⁹⁴ Ferâhidî, “şbh”, 2/204-205; İbn Manzûr, “şbh”, 2189-2190.

edatlarından birinin vasıtasıyla benzetmektir” diye tarif edilmiştir.⁹⁵ Teşbihin kısımları, faydaları ve hakkındaki tüm detaylı bilgi için aşağıdaki teliflere bakılabilir.⁹⁶

Necm sûresinde sadece bir yerde teşbih sanatı tespit edilmiştir:

هَذَا نَذِيرٌ مِنَ النَّذْرِ الْأُولَى “Bu da önceki uyarıcılardan bir uyarıcıdır.”⁹⁷

Âyetteki “نَذِيرٌ” kelimesinden ya Kur’ân ya da Hz. Muhammed (s.a.v.) kastedilmiş, daha sonra gelen “النَّذْرُ” kelimesinden de ya önceki kitaplar ya da Hz. Muhammed’den önceki uyarıcı peygamberler kastedilmiştir. Dolayısıyla burada, sonradan gelen uyarıcı, öncekine teşbih edilmiş ve belîğ denilen teşbih sanatı meydana gelmiştir.⁹⁸

2. 2. 2. İstiâre

İstiâre kelimesi lügatte, “ödünç talep etmek, herhangi bir şeyi ödünç almak”⁹⁹ anlamına gelirken, belâgat ilminde ise “bir sözün veya söz öbeğinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için teşbih alakasıyla ve bir karineye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır”¹⁰⁰

Necm sûresinde konuyla alakalı iki örnek mevcuttur:

فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا “Artık yüz çevir, bizi anmadan yüz çevirenden ve ancak dünya yaşayışını isteyenenden.”¹⁰¹

وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْدَى “Azıcık verip, sonra vermemekte, arkasını getirmemekte direneni?”¹⁰²

Yukarıdaki birinci âyette altı çizili “تَوَلَّى” kelimesi nedeniyle istiâre oluşmuştur. Zira buradaki kelime aslında “yüz çevirme, arka verme, protesto etme gibi” anlamlara gelirken,¹⁰³ bu âyette “iman etmeme, sapıklıkta devam etme” gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Aynı şekilde ikinci âyetteki “أَكْدَى” kelimesiyle istiâre meydana gelmiştir. Çünkü kelimenin asıl anlamı “Yer kabuğunda bulunan sertlik, zorluk, zahmetlik”

⁹⁵ Kazvînî, *el-İzâh*, 227; Şihabuddin Ebü Senâ Mahmud b. Süleyman el-Hânefî, *Hüsnü't-tevvesul ilâ şana'ati't-tarasul*, (Mısır: Matba'atü'l-Vehbiyye, 1398), 13; Hâşimî, *el-Cevâhiru'l-Belâğa*, 219.

⁹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 439-465; Kazvînî, *el-İzâh*, 164-172; Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/162-204; Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 322-355; Matlûb, *Mu'cemu'l-muştelehat*, 2/166-215.

⁹⁷ Necm 53/56.

⁹⁸ Sâbunî, *Safvetu't-tefâsîr*, 3/280; Herarî, *Hadâik*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/188; Selâme, *el-İcâzü'l-Belâğî fi'l-Kur'ân*, 328.

⁹⁹ Ferâhidî, “avr”, 3/253; Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/229-263; Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 88; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu luğatu'l-'arabiyyetu'l-ma'asire*, (Kahire: Alemu'l-Kütüb, 1429/2008), 1572.

¹⁰⁰ İstiâre ile ilgili tüm bilgiler için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 477-485; Kazvînî, *el-İzâh*, 212-225; Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/229-263; Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 88-116; Matlûb, *Mu'cemu'l-muştelehat*, 1/136-174.

¹⁰¹ Necm 53/29.

¹⁰² Necm 53/34

¹⁰³ Ferâhidî, “kda”, 4/401; İsfahânî, “kda”, 95.

iken,¹⁰⁴ burada “yardım etmeme, verilen şeyi kesme” gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹⁰⁵ Dolayısıyla her iki âyette de istiâre-ı tebeyye meydana gelmiştir.

2. 2. 3. Kinâye

Lügatte, kinâye kelimesi كِنَى-يَكْنَى veya يَكْنُو fiillerinin mastarı olup “*ima etmek, herhangi bir düşünceyi üstü kapalı şekilde ifade etmek*” manasında istimal edilir.¹⁰⁶ Belâgat ilmindeki terim anlamı ise, bir ifadeyi gerçek manasının da anlaşılır bir tarzda olmak üzere, gerçek anlamının dışında kullanmaktır. Kinâyede hakikî ve mecazî anlamların her ikisinin de kastedilmesi mümkündür. Fakat ana gaye, gerçek anlamdan ziyade, mecaz anlamının kastedilmesidir. Diğer taraftan gerçek anlamın kastedilmesine bir mani de bulunmamaktadır.¹⁰⁷ Kinâye ile ilgili detaylı bilgi için aşağıda verilen eserlere müracaat edilebilir.¹⁰⁸

Necm sûresinin sadece bir âyetinde Kinâye sanatı gelmiştir:

وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَكَ وَأَبْكَى “Doğrusu, güldüren ve ağlatan, O’dur (Allah’tır).”

Âyetteki “أَبْكَى” ve “أَضْحَكَكَ” kelimeleri, asıl anlamlarında kullanılmamıştır. Zira bu kelimelerden kasıt “الحزن” ve “الفرح” gibi kelimelerin ifade ettiği anlamlardır. Dolayısıyla âyetin anlamı, “Doğrusu, sevindiren ve hüznülendiren O’dur” şeklinde olacaktır.¹⁰⁹

2. 3. Bedîf

Bedîf kelimesi lügatte, ilk olan anlamına geldiği gibi, hem eşsiz ve benzersiz olan bir şeyi icat eden, hem de icat edilen bu eşsiz şey anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise muktezâ’yı hâle uygun fasih sözü nasıl güzelleştireceğimizi öğreten ilim dalıdır.¹¹⁰ Sûrede birkaç bedîf sanatı mevcuttur ve o sanatları, aşağıdaki gibi izah edilebilmektedir.

¹⁰⁴ Ferâhidî, “kda”, 4/16; İsfahânî, “kda”, 551.

¹⁰⁵ Sâbunî, *Safvetu’t-tefâsîr*, 3/280; Herarî, *Hadâîk*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/188.

¹⁰⁶ Ferâhidî, “kna”, 4/53; İbn Manzûr, “kna”, 3944; Cürcânî, *Mu’cemut-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, 157; Ebû Hasan Ali b. İsmâîl b. Sîde, *el-Muḥkem ve’l-muḥîtu’l-a’zâm*, thk. Muhammed Ali en-Necâr, (Ma’hedu’l-Maḥṭuṭat, 1393/1973), 7/84; Zerkeşî, *el-Burhân*, thk. Yusuf Abdurrahman, 2/301; Süyûtî, *el-İtkân*, 516; Subhî Salih, *Mebâhis fi ‘ulumi’l-Ḳur’ân*, 10. Baskı, (Beyrut: Dârü’l-‘İlim li’l-Melâyyin, 1977), 329-330.

¹⁰⁷ Kazvînî, *el-İzâh*, 241-242; Şerefüddîn el-Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fi ‘İlmi’l-Me’ânî ve’l-Beyân*, thk. Abdüsettar Hüseyin Zemmût (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1996), 406; Zerkeşî, *el-Burhân*, thk. Yusuf Abdurrahman vd., 2/302; Süyûtî, *el-İtkân*, 516-518; Emil Bedîf Yakub, *el-Mu’cemu’l-mufassal fi’l-Lügati ve’l-edeb*, (Beyrut: Dârü’l-‘İlim li’l-Melâyyin, ts.), 1028.

¹⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 512-521; Kazvînî, *el-İzâh*, 241-251; Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabîyye*, 2/133-152; Akkâvî, *Mu’cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 628-629; Matlûb, *Mu’cemu’l-muşteleḥât*, 3/154-165.

¹⁰⁹ Sâbunî, *Safvet*, 3/280; Herarî, *Hadâîk*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/188; Selâme, *el-İcâzü’l-belâğî fi’l-Ḳur’ân*, 328.

¹¹⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 532; Kazvînî, *el-İzâh*, 255; Meydânî, *el-Belâğatu’l-‘Arabîyye*, 2/241; Akkâvî, *Mu’cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 596; Matlûb, *Mu’cemu’l-muşteleḥât*, 3/104

2. 3. 1. Tıbâk

Tıbâk sanatına *mutabakat*, *tatbik*, *tezat* (تضاد) ve *tekâfu'* (تكافؤ) gibi isimler de verilmiştir. Lügatte *uygunluk* anlamına gelen tıbâk, terim olarak, anlam bakımından aralarında zıtlık bulunan kelimelerin bir ibarede kullanılmasıdır.¹¹¹ Gece-gündüz, siyah-beyaz, sert-yumuşak, uzun-kısa, güzel-çirkin, aç-tok, doğu-batı, adil-zalim gibi birbirine zıt kelimeleri bir ibarede toplamak böyledir. Tıbâk sanatı, hem şiirde hem de nesirde meydana gelebilmektedir. Diğer taraftan tıbâk, kelimenin isim, fiil ya da harf olmasına göre değişik şekillerde gelir.¹¹²

Çalışmanın konusu olan sûrenin şu âyetlerinde bulunan altı çizili kelimler arasında tıbâk sanatı vardır:¹¹³

فَلِلَّهِ الْأَخْزَةُ وَالْأُولَىٰ “Oysa ahiret de dünya da Allah’ındır.”¹¹⁴

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَىٰ “Şüphesiz senin Rabbin, yolundan sapanı daha iyi bilir. O, hidâyete ereni de daha iyi bilir.”¹¹⁵

وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰ “Azıcık verip, sonra vermemeğe, arkasını getirmemeğe direneni?”¹¹⁶

وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ “Doğrusu, güldüren ve ağlatan, O’dur (Allah’tır).”¹¹⁷

وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا “Hiç şüphesiz, öldüren ve tekrar dirilten O’dur.”¹¹⁸

وَأَنَّهُ خَلَقَ الرُّوحَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ “Gerçekten, çiftleri, erkek ve dişiye yaratan da O’dur.”¹¹⁹

أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ “Şimdi siz gaflet içinde eğlenerek bu söze mi (Kur’ân’a mı) şaşıyorsunuz, gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz?”¹²⁰

2. 3. 2. Cinas

Cinas’a, tecânîs, tecânûs, mücânese isimleri de verilir. Manaları farklı, söyleyiş ya da yazılışları aynı veya benzer iki lafzın bir arada kullanılmasıdır. Bu tür sanata bu şekildeki bir ismin verilmesinin nedeni ise her iki lafza ait harflerin aynı cinsten olmasıdır. Belâgat ilmi ile ilgili eserlerde, değişik yönlerden tasnife tabi tutulan cinas,

¹¹¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 527; Kazvîni, *el-Îzâh*, 255; Meydânî, *el-Belâğatu'l-‘Arabiyye*, 2/377; Akkâvî, *Mu‘cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 596; Matlûb, *Mu‘cemu'l-muştelehat*, 3/66.

¹¹² Tıbâk sanatı ile ilgili geniş bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 527-531; Kazvîni, *el-Îzâh*, 255-258; Meydânî, *el-Belâğatu'l-‘Arabiyye*, 2/377-387; Akkâvî, *Mu‘cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 596-598; Matlûb, *Mu‘cemu'l-muştelehat*, 3/66-67.

¹¹³ Sâbunî, *Safvet*, 3/280; Herarî, *Hadâik*, thk. Hâşem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/188; Selâme, *el-İ‘câzü'l-belâgî fi'l-‘Kur’ân*, 328.

¹¹⁴ Necm 53/25.

¹¹⁵ Necm 53/30

¹¹⁶ Necm 53/34.

¹¹⁷ Necm 53/43.

¹¹⁸ Necm 53/44.

¹¹⁹ Necm 53/45.

¹²⁰ Necm 53/59, 60.

genellikle cinâs-ı tâm ve cinâs-ı nâkıs şeklinde iki bölüme ayrılmıştır. Daha sonra her iki bölüm de farklı bölüm ve kısımlara ayrılmıştır. Burada bunların detayına girmektense, çalışmada gelen her bölüm kısa bir şekilde tarif edilecektir. Cinas tabîî olarak ortaya çıktığında, yapısındaki musiki ahengiyle birlikte dile hafiflik, söze de güzellik katar, kulağa hoş gelir ve kalplerdeki tesir daha çok olur.¹²¹ Ancak tabîî değil de zorlamayla yapılan cinas sanat olmaktan ziyade kulaklar için bir yük ve ağırlık halini alır. Nitekim bu tür cinas, âlimlerin birçoğu tarafından tenkit edilmiş ve kabul görmemiştir.¹²²

2. 3. 2. 1. Cinâs-ı Mustevfâ (جناس المستوفى)

Mustevfâ cinas, tâm cinasın bir alt bölümü olup, benzer kelimelerden biri isim diğeri de fiil olduğu zaman meydana gelmektedir. Buna cinâs-ı mugayir de denilmektedir.¹²³ Şu âyetlerde olduğu gibi: يَا أُسْفَىٰ عَلَىٰ يُونُسَ /Ah Yusufum ah! Üzgünüm!¹²⁴ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ /Sonra her türlü meyvelerden ye.¹²⁵ Âyetlerde bulunan birinci kelimeler (يُونُسَ، كَلِّ) fiil olarak gelmişken, ikinci kelimeler (كَلِّ، يُونُسَ) isim olarak gelmiştir.¹²⁶

Başka bir örnek de Ebû Temmâm'ın şu şiirinde gelmiştir:

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَأَبْنُهُ يَحْيَا لَدَىٰ يَحْيَىٰ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

Zamanın cömertliklerinden her ne ölmüş ise

Ashında o, Yahyâ b. Abdullah'ın katında yaşamaktadır.

Şiirde kullanılan “يَحْيَىٰ” kelimesinin ilki fiil, ikincisi ise isimdir.¹²⁷

Necm sûresinde, cinasın bu türüne örnek birkaç yerde gelmiştir.

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ “Battığı andaki yıldız yemin olsun ki! Sizin arkadaşınız (Hz. Muhammed), sapıtmamış ve doğru yoldan da çıkmamıştır. O, kendi hevâsından (nefsinin arzusu) da konuşmuyor.”¹²⁸

Yukarıdaki âyette altı çizili “هَوَىٰ” kelimeleri arasında mustevfâ cinas sanatı vardır. Zira kelimelerden ilki fiil, diğeri ise isim olarak gelmiştir. Aynı zamanda

¹²¹ Bk. Sekkâkî *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 533; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhati'l-fununi ve'l-'ulûmi*, thk. Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâsirun, 1997), 1/648; Ali Bulut, *Belâgat (Meânî-Beyân- Bedf)*, 3. Baskı, (İstanbul: İFAV. 2015), 331-332.

¹²² Detaylı bilgi için bk. Ebû Bekir Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî en-Nahvî, *Esrâru'l-belağâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.), 41-46.

¹²³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 533; Tehânevî, *Keşşâfu iştilâhati'l-fununi ve'l-'ulûmi*, thk. Ali Dahrûc, 1/648; Meydânî, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye*, 2/486-487; Bulut, *Belâgat*, 332.

¹²⁴ Yusuf 12/84.

¹²⁵ Nahl 16/69.

¹²⁶ Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, 517-518; Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/155.

¹²⁷ Bk. Habîb b. Evs b. Hâris Ebû Tammâm et-Tâî, *Divânu Ebî Tammâm bi-Şerhi'l-Hatîb et-Tebrîzî*, nşr. Muhammed Abduh Azzam, (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 3/347; Akkâvî, *Mu'cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 489.

¹²⁸ Necm 53/1-3.

harfleri aynı olduğu gibi; harflerin sıraları, sayıları ve heyetleri de aynıdır. Ancak iki kelimenin anlamı farklıdır. Birinci kelime “batmak, çökmek, inmek, devrilmek” gibi anlamlara gelirken, ikinci kelime ise “nefsin isteği, arzusu, talebi” gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁹

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ “Bu putlar sizin ve atalarınızın uydurduğu boş isimlerden başka bir şey değildir.”¹³⁰

Yukarıdaki âyette altı çizili kelimeler arasında mugayir cinas mevcuttur. Çünkü birinci kelime (أَسْمَاءٌ) isim olarak gelmişken, ikinci kelime (سَمَّيْتُمُوهَا) ise fiil şeklinde gelmiştir.¹³¹

يَوْمَ تَرَىٰ ذُنُوبَكُمْ وَرَأْسَكُمْ وَرَأْسَكُمْ وَرَأْسَكُمْ “Sonra yaklaştıkça yaklaştı. O kadar ki iki yay kadar hatta daha yakın oldu.”¹³²

Âyetteki altı çizili (ذُنُوبَكُمْ، رَأْسَكُمْ) kelimeler, aynı türden olmalarından ve birincisi fiil, ikincisi isim (ism-i tâfdil) olmalarından aralarında cinâs-ı müstevfâ meydana gelmiştir.¹³³

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ “Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez.”¹³⁴

Bu âyette de altı çizili kelimeler arasında cinâs-ı müstevfâ mevcuttur.¹³⁵

2. 3. 2. 2. Cinâs-ı İştikâk

Cinâs-ı iştikâk, kök harfleri itibariyle iki kelimenin aynı olmasıdır. Bu tür iştikâka şu âyet örnektir: “فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَدِيمِ / Yüzünü dosdoğru ve sağlam olan dine çevir.”¹³⁶

Diğer bir örnek de şu ifadede gelmiştir: تَأَخَّرَ كَلِيمٌ لِلَّهِ فِي رَحْلَةِ الْمَيْعَادِ أَيَّامًا قَلِيلَةً فَعَجَلَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَىٰ عِبَادَةِ الْعُجَلِ / Kelimullah (Mûsâ), tayin edilen görüşmeden birkaç gün geç dönmüştü ve İsrailoğulları buzağıya tapınmak için acele ettiler.¹³⁷

Bu iki örnekteki altı çizili kelimeler (فَأَقِمْ، الْقَدِيمِ)، (فَعَجَلَ، الْعُجَلِ) aynı türden müştak olduklarından dolayı aralarında cinâs-ı iştikâk meydana gelmiştir. Ancak bazı âlimler

¹²⁹ Ferâhidî. “hva”, 333-334; Zemaherî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Mu’avid, 5/634-635; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsiri bi’l-me’sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Merkezu Hecer, 1424/2003), 14/7-10; Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, nşr. Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, ts. 712-713; Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/149, 155.

¹³⁰ Necm 53/23

¹³¹ Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/157.

¹³² Necm 53/8-9.

¹³³ Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/156; Selâme, *el-İcâzü’l-belâgî*, 1/328.

¹³⁴ Necm 53/38.

¹³⁵ Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/188; Selâme, *el-İcâzü’l-belâgî*, 1/328.

¹³⁶ Rum 30/43.

¹³⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamid el-Hindâvî, 534; Meydânî, *el-Belâgatu’l-‘Arabiyye*, 2/498; Akkâvî, *Mu’cemu’l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 489.

söz konusu bu iştikakı, iştikakın kısımlarından değil de iştikaka lâhik¹³⁸ olan kısmından saymıştır. Bu tür iştikakın diğer bir ismi de iştikâk-ı mutlâktır.¹³⁹ Fakat İbn Hücce el-Hamevî (öl. 626/1229), iki türün arasında farkın olduğunu şu ifadeleriyle dile getirmiştir: “Cinâs-ı mutlâk, cinâs-ı iştikâka fazlaca benzediğinden sanki aynı imiş gibi görülebilir. Yalnız hiç de aynı değildirler. Zira şu âyetleri ele aldığımızda iki iştikak arasındaki fark daha net bir şekilde görülecektir: ‘وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ’/Allah, sana hayrı dilediğinde Onun lütfunu geri çeviren olamaz.’¹⁴⁰ ‘كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَهُ’/‘Yükarıdaki âyetlerde altı çizili (يُرِيدُكَ، رَادٌّ) (يُؤَارِي، لِيُرِيَهُ) kelimeler, aralarındaki sıkı benzerlikten dolayı sanki bir türden kelimeler olduğu intibai verebilir. Ancak kelimeler tetkik edildiğinde, farklı türden oldukları anlaşılmaktadır. Oysa cinâs-ı iştikâkta kelimelerin aynı türden (kökten) olmaları gerekmektedir.”¹⁴²

Çalışma konusu olan sûrede bu türden iki örnek mevcuttur:

“Ahiret gününe inanmayanlar, melekleri dışı olarak isimlendiriyorlar.”¹⁴³

Âyetteki altı çizili kelimeler arasında cinâs-ı iştikâk vardır.

“Ve insan için kendi çabasından başka bir şey yoktur. Şüphesiz kendi çabası da ileride görülecektir.”¹⁴⁴

Yine bu âyette altı çizili kelimeler (سَعَيْهِ، مَا سَعَى) arasında cinâs-ı iştikâk vardır.

“Yaklaşmakta olan (kıyamet) iyice yaklaştı. Onu, Allah’tan başkası ortaya çıkaramaz.”¹⁴⁵

Âyetin hemen başında gelen “أَرْزَقَتْ” ve “أَرْزَقُهُ” kelimeleri arasında cinâs-ı iştikâk vardır.¹⁴⁶

Yukarıda verilen yedi örnekten dördü cinâs-ı mustevfâ, üçü de cinâs-ı iştikâka ait olduğu bazı eserlerde geçmektedir. Ancak biraz dikkat edildiğinde, aslında her iki kısım örneğin de hem cinâs-ı mustevfâ hem de cinâs-ı iştikâk kısmında birleştikleri görülecektir.

¹³⁸ Cinâs-ı lahik, cinâsı meydana getiren kelimelerde harflerin türlerinin farklı olup, mahreçlerinin de birbirinden uzak olmasıdır. Bu farklılık ya bir harftedir ya da birden fazla harftedir (bk. Kazvînî, *el-İzâh*, 291-292).

¹³⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 534; Meydânî, *el-Belâğatu'l-‘Arabiyye*, 2/498; Akkâvî, *Mu‘cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 489.

¹⁴⁰ Yunus 10/107.

¹⁴¹ Mâide 5/31.

¹⁴² Akkâvî, *Mu‘cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 489; ayrıca bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 535; Kazvînî, *el-İzâh*, 293; Meydânî, *el-Belâğatu'l-‘Arabiyye*, 2/498.

¹⁴³ Necm 53/27.

¹⁴⁴ Necm 53/39-40.

¹⁴⁵ Necm 53/57-57.

¹⁴⁶ Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/157; Selâme, *el-İ‘câzü'l-belâğî*, 1/328.

2. 3. 2. 3. Cinâs-ı Mümâsil

Cinas-ı oluşturan iki kelimenin tür bakımından aynı olmasıdır. Yani fiil, isim ya da harf olma cihetinde müşterek olmasıdır.¹⁴⁷ Nitekim Teftâzânî (öl. 792/1390), “bu tür cinasa mümâsil denilmesi, Mütetekillimlerin de ıstılahatında olduğu gibi, kelimelerin aynı neviden yani benzer olmasından dolayıdır”¹⁴⁸ derken, İbn Reşîk (öl. 456/1064) ise, “lafızları aynı anlamları farklı” şeklinde tarif etmiştir.¹⁴⁹ Aşağıdaki âyet ve şiirde bunun örneklerini görmek mümkündür:

يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبَسُوا غَيْرَ سَاعَةٍ “Kıyametin koptuğu gün suçlular (dünyada) bir saatten fazla durmadıklarına yemin ederler.”¹⁵⁰

Âyetteki birinci “سَاعَةٍ” kelimesi *kıyamet günü*, ikincisi ise *zaman birimi* olan saattir.

إِنْسَانٌ عَيْنِي مَذَّ تَنَاءَتْ دَارُكُمْ مَارَاقَهُ نَظَرَ إِلَى إِنْسَانٍ

Sizin eviniz uzaklaştığından bu yana, herhangi bir insana bakmak, göz bebeğimi mutlu etmemiştir.

Bu şiirin hemen başında gelen “إِنْسَانٌ” kelimesi *göz bebeği*, sonunda gelen ise *insan* manasında kullanılmıştır.

Ele alınan sûrede cinâs-ı mümâsile örnek iki yerde geçmektedir:

أَفْتَمَارُنْهُ عَلَى مَا يَرَى وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى “Şimdi onun gördüğü hakkında şüpheye mi düşüyorsunuz? And olsun ki onu başka bir inişte de görmüştü.”¹⁵¹

Âyette altı çizili kelimeler (مَا يَرَى، رَأَهُ) arasında cinâs-ı mümâsil vardır. Zira her iki kelime de fiil olarak gelmiştir.¹⁵²

إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى “O zaman Sidre’yi kaplayan kaplamıştı.”¹⁵³

Bu âyette de cinâs-ı mümâsil sanatı vardır. Zira altı çizilen her iki kelime de fiil olarak gelmiştir.

¹⁴⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 533; Kazvîni, *el-İzâh*, 288; Meydânî, *el-Belâğatu'l-Arabîyye*, 2/498.

¹⁴⁸ Kazvîni vd, *Şürühü't-Telhîs*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-‘İlmiyye, ts.), 4/415; Akkâvî, *Mu‘cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 519.

¹⁴⁹ Ebû Ali el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayravânî, *el-‘Umde fî mehâsini’s-şi‘r ve âdâbih ve nağdih*, thk. Muhammed Muyuddîn Abülhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1401/1981), 1/321; Akkâvî, *Mu‘cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 519.

¹⁵⁰ Rum 30/55.

¹⁵¹ Necm 53/12-13.

¹⁵² Herarî, *Hadâik*, thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 28/156; Selâme, *el-İ‘câzü'l-belâgî*, 1/328.

¹⁵³ Necm 53/16.

2. 3. 2. 4. Cinâs-ı Nâkıs

Bu tür cinasa *Gayr-ı Tâ'm* cinas da denilmiştir. Bu da iki kelime arasında harflerinin türü, sırası, sayısı, hareke ve heyeti gibi benzerliklerden birisinin olmamasıdır.¹⁵⁴

Nakıs cinasa şu âyet örnek verilebilir:

وَأَلْقَتْ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ “Bacaklar birbirine dolaştığında. İşte o gün sevk edilen yer, sadece rabbinin huzurudur.”¹⁵⁵

Hassân b. Sabit'in (ö. 60/680) şu beyti de konuya örnek olarak vermek mümkündür:

وَكُنَّا مَتَى يُعْزُو النَّبِيُّ قَبِيلَهُ نَصِلُ جَانِبَيْهِ بِالْقَنَا وَالْقَنَابِلِ

Nebi (Hz. Muhammed), bir kabile ile savaştığında, etrafını mızrak ve insanlarla sarardık.

Âyet ile şiirdeki altı çizili kelimeler arasında nakıs cinas mevcuttur. Zira her iki örnekte de kelimeler arasında harf eksikliği vardır.¹⁵⁶

Çalışmanın konusu olan Necm sûresinde nakıs cinas türüne bir örnek bulunmaktadır:

وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى “Zengin kılan da O’dur. Kanaatkâr eden de.”¹⁵⁷

Âyetteki (أَغْنَى) ve (أَقْنَى) kelimeleri arasında harf farklılığından dolayı nakıs cinas vardır.¹⁵⁸

2. 3. 2. 5. Cinâs-ı Kalb

Cinası oluşturan kelimelerin sıralanışının farklı olmasına *cinâs-ı kalb* ya da *tecnis-i kalb* denir. Aynı zamanda buna *cinâs-ı ‘aks* adı da verilmiştir. Bu da iki kelimedenden birisi tersinden okunduğunda oluşan cinastır.¹⁵⁹ Bu tür cinasa ait örnekler Kur’ân-ı Kerîmde oldukça azdır.¹⁶⁰

Cinâs-ı kalb; *kalb-i küll*, *kalb-i ba‘z*, *maklûb-i mücennah* ve *cinâs-ı müstevî* şeklinde dörde ayrılır. *Kalb-i küll* de *düzenli (muntazam) kalb* ve *düzensiz (muavvec)kalb* olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁶¹

¹⁵⁴ Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 533; Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/492.

¹⁵⁵ Kiyâme 75/29-30.

¹⁵⁶ Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 533; Kazvîni, *el-Îzâh*, 290; Meydânî, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*, 2/494; Akkâvî, *Mu‘cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 472.

¹⁵⁷ Necm 53/48.

¹⁵⁸ Sâbunî, *Safvet*, 1/328.

¹⁵⁹ Akkâvî, *Mu‘cemu'l-mufaşşal*, thk. Ahmed Şemsüddîn, 487.

¹⁶⁰ Bulut, *Belagât*, 342.

¹⁶¹ *Kalb* sanatı, çeşitleri ve örnekleri için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 533; Kazvîni, *el-Îzâh*, 241-242; Kazvîni, *el-Îzâh*, 290; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*,

Cinâs-ı kalbe örnekler, şu şiir ve ifadelerde görmek mümkündür:

لَا حَ أَنْوَارُ الْهُدَى مِنْ كَفِّهِ فِي كُلِّ حَالٍ

Her durumda onun avucundan hidâyet nuru parladı.

Bu şiirin başındaki ve sonundaki “لَا حَ” ve “حَالٍ” kelimelerden birisi ters çevrilse cinâs-ı kalb oluşur.

مَوَدَّتُهُ تَدُومُ لِكُلِّ هَوْلٍ وَهَلْ كَلُّ مَوَدَّتُهُ تَدُومُ

Onun sevgisi her türlü korkuda devam eder.

Herkesin sevgisi her hâlükârda devamlı olabilir mi?

Bu şiirde ise, şiirin iki yarısından birisi tersten okunduğundan diğer yarısının aynısı olur.

“Onun kılıcı dostları için bir fetih, düşmanı için bir ölümdür.”

Yukarıdaki ifadede geçen “حَتْفٌ” ve “فَتْحٌ” kelimelerinden birisi ters çevrildiğinde, diğerinin aynısı olmaktadır.

“İki çenesinin arasını (dilini) tutan ve iki avucunun arasındakini (elindeki) serbest bırakana (verene) Allah rahmet etsin.”

Yukarıda geçen dua cümlesinde bulunan “فَكْفِيهِ” ve “كَفِّيهِ” kelimelerinin ilk iki harfleri ters çevrildiğinde anlamları birbirini karşılar.¹⁶²

Konuyla ilgili örnek, Necm sûresin bir âyetinde görülmektedir:

ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى “Sonra yaklaştı ve sarktı.”¹⁶³

Âyette gelen fiillerin yer değiştirmesiyle cinâs-ı kalb sanatı meydana gelmiştir. Zira âyetin normali şu şekilde olmalıydı “ثُمَّ تَدَلَّى فَدَنَى”.

Bazı kimseler, “ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى” âyetinin, bir şeye önce sarkma sonra da yaklaşma olacağı için, yaklaşma ve sarkma fiillerinin yer değiştirmesiyle “Önce sarktı, sonra yaklaştı” manasına geldiğini söylerken, bazıları ise bu iki fiilin yakınlık anlamında eşit olmaları sebebiyle, âyette böyle geldiğini söylemiştir.¹⁶⁴

Sonuç

Necm sûresi ile ilgili yapılan bu kısa çalışmada aşağıdaki neticelere ulaşılmıştır.

2. Baskı, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 330-331; Ahmed Cevdet Paşa, *Belagât-ı Osmaniyye*, Hazırlayan; Turgut Karabey - Mehmet Atalay, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 38; L. Sami Akalın, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972), 103; Seyit K. Karaalioğlu, *Edebiyat Terimleri Kılavuzu*, (İstanbul: İnkilap - Aka Kitapları, 1975), 181.

¹⁶² Daha fazla bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, 535; Kazvînî, *el-İzâh*, 292.

¹⁶³ Necm 53/8.

¹⁶⁴ Abdülkerim Seber, *İmam Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî'nin "Te'vilâtü'l-Kur'ân" ında Necm Sûresi Tefsîri: Tercüme – Tahlîl – Mukayese*, Bilimname 11. 2006/2, 97-139, 9.

Yıldız'a yemin edilerek başlanılan sûre, altmış iki âyetten müteşekkil olup bir âyeti hariç Mekke şehrinde nazil olmuş ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mekke'de müşriklerin bulunduğu bir ortamda açıktan okuduğu ve içinde tilavet secdesi olan ilk sûredir. İsmi, başında geçen ve cumhurun görüşüne göre yıldız anlamına gelen "Necm" kelimesinden almıştır.

Sûrenin muhtevasını genel itibariyle, tevhid, nübüvvet ve ahiret hayatı gibi konular teşkil etmektedir. Bu bağlamda, Allah'ın kızları oldukları iddia edilen birkaç putların isimleri zikredilmiş ve bu putlara tapan kimseler kendilerinin kız babası olmalarını hazmedemedikleri halde, nasıl olur da Allah'a kız babası yakıştırmayı uygun gördüklerini eleştirel bir üslupla dile getirilmiştir. Sonra Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hak peygamber, Kur'ân'ın da vahiy mahsulü olduğu, bir gök cismi olan yıldızla kasmeye te'yid edilmiş ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) müşriklerin iddiasının tam tersine hak ve dürüstlük yolundan ayrılmadığı bildirilir. Daha sonra eski ümmetlerin, Peygamberlerinin tebliğine kulak asmamalarından ve iman etmemelerinden dolayı çeşitli afetlerle helak olduklarını, kıyametin yaklaştığı ancak ne zaman vuku bulacağı sadece Allah'ın bilebileceği, müşriklerin Allah'ın kelamı karşısında laubali davranmalarını gibi önemli konular anlatılmıştır.

Sûrenin bir bütün şeklindeki nüzul sebebi ile beraber bazı âyetlerin de müstakil nüzul sebebi mevcuttur. Necm sûresinin, kendisinden önceki Tur ve sonrasındaki Kamer sûreleri ile münasebet ve insicamı, Kur'ân'ın bütünlüğüne uygun bir şekilde tam ve mükemmeldir. Sûre ile bağlantılı olarak öne sürülen garânîk olayının gerçekte bir alakası olmadığı açıktır. Sûrede belâgat sanatının birçok çeşidinin olduğu tespit edilmiştir. Bu sanatların arasında; birçok alt dalı ile birlikte cinas, itnâb, âm-has, te'kîd, ibhâm, istifhâm, iltifât, istiâre, tıbâk, kınâye, teşbih gibi kısımların olduğuna müşahede edilmiştir.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Belâgat-ı Osmaniyye*. Hazırlayan; Turgut Karabey & Mehmet Atalay, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Akalın, L. Sami. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. 3. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972.
- Akkâvî, İn'âm Fevvâl. *Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ulûmi'l-belâğa*. Thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1417/1996.
- Âlusî, Ebû Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Ruĥu'l-Me'ânî*. Nşr. Mahmûd Şükrî el-Âlusî el-Baġdâdî, 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Bedevî, Ahmed Ahmed. *Min belâğati'l-Ķur'ân*. Thk. Dâlyâ Muhammed İbrâhîm, Kahire: Nahdetu Mısır, 1426/2005.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2. Basım, 1989.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakât-u'l-müfessirîn*. İstanbul: 1973.
- Bulut, Ali. *Belâgat (Meânî-Beyân- Bedî)*. İstanbul: İFAV. 3. Basım, 2015.
- Bulut, *Kur'ân-ı Kerîm'de İtnâb Üslûbu*. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research). Volume 3, Issue 11, Spring 2010.
- Cerahoġlu, İsmail. *Tefsîr Usulü*. Ankara: 1993.
- Cerahoġlu, İsmail. "Garânîk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Haziran 2020).<https://islamansiklopedisi.org.tr/garânîk>

- Cürcânî, Ebû Bekir Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed en-Nahvî. *Esrâru'l-belâga*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed. *Mu'cemu't-ta'rifât*. Thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî, Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.
- Demirci, Muhsin. *Tefsîr Usulü*. İstanbul: İFAV. Yayınları, 23. Basım, 2013.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrül-ḥadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2000.
- Durmuş, "İltifât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Mayıs 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/iltifat>
- Durmuş, İsmâil, "Tekit", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekit>.
- Bardakoğlu, Ali, "Cins", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Eylül 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/cins#2-fikih>
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu'avid, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Tammâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *Divânü Ebî Tammâm bi-Şerḥi'l-Ḥatîb et-Tebrîzî*. Nşr. Muhammed Abduh Azzam, 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitabu'l-Ayn*. Thk. Abdulhamîd Hindavî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003. Ġrnatî, Ebû Cafer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyir. *el-Burhân fî tertibi suveri'l-Ḳur'ân*. Thk. Muhammed Şabânî, Fas: Vuzâretu'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1410/1990.
- Güneş, Kadir. *Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2011.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *el-Cevâhiru'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 1999.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Baġdâdî. *Lübâbü't-te'vil fî me'ânî't-tenzîl*. 4 Cilt. Mısır: Nezâretu'l-Me'arif, 1327/1909.
- Herarî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Uremî el-Alevî. *Ḥadaîku'r-ravḥî ve 'r-rayḥân*. Thk. Hâsem Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, 32 Cilt. Mekke: Dârü't-Tavku'n-Necât, 1421/2001.
- İbn Âkîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdillâh. *Şerḥu İbn-i 'Aķîl*. Kahire: Dârü't-Turâs, 1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâllüddîn Abdülmeklik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Sîretü İbn Hişâm). Thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabiyye, 3. Basım, 1410/1990.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Mutallibî el-Kureşî, *Siretu İbn İshâk*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arap*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1119.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayravânî. *el-'Umde fî meḥâsini's-şî'r ve Âdâbih ve Naḳdih*. Thk. Muhammed Muhyuddîn Abülhamîd, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1401/1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Baġdâdî. *Kitabü't-Ṭabaḳâti'l-kebîr* (eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ). Thk. İhsân Abbâs, 8 Cilt, Beyrut: Dârü Sâdır, 1388/1968.
- İbn Sîde, Ebû Hasan Ali b. İsmâil b. Sîde. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭu'l-a'zâm*. Thk. Muhammed Ali en-Necâr, 7 Cilt. Ma'hedu'l-Maḥṭuṭaṭ, 1393/1973.
- İbnu Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîru'l-Ḳur'ân'il-Azîm*. Thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdi eş-Şeyh li't-Turâs, 1421/2000.

- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meşelü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Thk. Ahmed el-Huffî & Bedevî Tabâne, 4 Cilt. Kahire: Dâru Nahdâ, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfretât fî ğaribi'l-Kur'ân*. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, ts.
- Karaalioğlu, Seyit K. *Edebiyat Terimleri Kılavuzu*. İstanbul: İnkılap & Aka Kitaevleri, 1975.
- Kazvîni vd. *Şürühü't-Telhîş*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Kazvîni, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: y.y., 1993.
- Kelbî, Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Kitâbü'l-Eşnâm*. Thk. Ahmed Zekî Paşa, Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1416/1995.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mahallî, & Süyûtî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed en-Ensârî & Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 14. Basım, 1431/2011.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-muşteleĥâtu'l-Belâğîyye ve teĥavuruhâ*. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Mevsuât, 1427/2006.
- Mecme'ü'l-lügati'l-'Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-vasîf*. Mısır: Mektebetü's-Şürükü'd-Devliyye, 4. Basım, 1425/2004.
- Meraĝî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâĝî*. 30 Cilt. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu bi Mısır, 1365/1946.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habanneke. *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem & Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1416/1997.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. "İft", *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Muhtar Ömer, Ahmed. *Mu'cemu lügati'l-'Arabiyyetu'l-ma'asire*. Kahire: 'Alemlü'l-Kütüb, 1429/2008, 1572.
- Müslim, Mustafa. *Mebâĥis fî't-tefsîri'l-mevdûi*. 2. Baskı, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1418/1997.
- Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân'ı-Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsîri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l kebîr/Mefâtîĥu'l-ĝayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1420.
- Sâbunî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 4. Basım, 1402/1981.
- Sa'îdî, Abdu'l-Muteal. *en-Nazmu'l-Fenniyyu fî'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1439/2018.
- Salihu'l-Aliyi's-Salih & Emîne eş-Şeyh Süleymânî'l-Ahmed, "vbh", *Mu'cemu's-şâfi fî'lügati'l-'Arabiyye*.
- Seber, Abdülkerim. *İmam Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî'nin "Te'vilâtü'l-Kur'ân"ında Necm Süresi Tefsîri: Tercüme – Tahlîl – Mukayese*. Bilimname 11. 2006/2, 97-139.
- Sekkâkî, Ebû Yakup Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. Ali el-Hârizmî. *Miftâĥu'l-'ulûm*. Thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, Lubnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Selâme, Muhammed Hüseyin. *el-İ'câzü'l-belâğî fî'l-Kur'ân-il Kerîm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Âfâķi'l-'Arabiyye, 1423/2002.

- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Abduddâim. *‘Umdetu’l-huffaz fî tefsîri eşrefi’l elfâz*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1997.
- Subhî, Salih. *Mebâhis fî ‘ulumi’l-‘Kur’ân*. Beyrut: Dârü’l-‘İlim li’l-Melâyyin, 10. Basım, 1977.
- Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr fî’t-tefsîri bi’l-me’sûr*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 17 Cilt. Kahire: Merkezu Hecer, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-‘Kur’ân*. Beyrut: Müessesetu Risâletu Nâsirün, 1469/2008.
- Süyûtî, *Lübâbu’n-nükül fî esbâbi’n-nüzul*. Beyrut: Müessesetu’l-Kütübî’l-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Şihabuddin Ebü Senâ Mahmud b. Süleyman. *Hüsnu’t-tevvesul ilâ şana’ati’t-tarasul*. Mısır: Matba’atü’l-Vehbîyye, 1398.
- Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-‘Kur’ân*. Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Dârü’l-Hicir, 1422/2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu iştilahati’l-fununi ve’l-‘ulûm*. thk. Ali Dahrûc, 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1997.
- Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdullah b. Muhammed. *et-Tibyân fî ‘İlmi’l-Me’ânî ve’l-Beyân*. Thk. Abdüssettar Hüseyin Zemmût, Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1996.
- Vahidî, Ebü’l-Hasan b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vahidî en-Nîsâbü’rî. *Esbâbu’n-nüzul*. Thk. Usam b. Abdulmuhsin, el-Humeydân, ed-Demmam: Dârü’l-Islâh, 2. Basım, 1416/1992.
- Yakup, Emil Bedî’. *el-Mu’cemu’l-mufaşşal fî’l-lügati ve’l-edeb*. Beyrut: Dârü’l-‘İlim li’l-Melâyyin, ts.
- Zemaşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru’l-keşşâf ‘an haqâiki gavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyuni’l-eķâvîli fî vucuhi’t-te’vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud & Ali Muhammed Mu’avid, 6 Cilt. Riyad: Dârü’l-Abikân, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-‘Kur’ân*. Thk. Yusuf Abdurrahman vd. 4 Cilt. Lübnan: Dârü’l-Me’ârife, 1410/1990.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:518-540

Geliş Tarihi: 22.06.2020

Kabul Tarihi: 25.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.756356>

1723-1724 Yıllarında Konya’da Hibe’nin Panoraması:

Hak mı, Haksızlık mı?

Ayşe Şimşek*

Öz

Tarihten bugüne insanlar birbirlerine hibede bulunmuşlar, tüm dinler ve hukuk sistemleri de hibe konusuna yer vermiştir. Hibe özünde iyilik içeren bir tasarruftur. Ancak aile içi hibe tasarrufları yakın akrabalar arasında bazen sorunlara yol açmıştır. Osmanlı Devleti’nde İslam hukukunda yer alan hibe hükümleri geçerliydi. Terim olarak hibe bir malı karşılığında herhangi bir bedel beklemezsizin karşı tarafın mülküne geçirmektiren bir akittir. Osmanlı deneminde tutulan ve mahkeme kayıtlarını içeren sicil kayıtlarındaki davalara bakıldığında yakın akraba arasındaki hibelerle ilgili verilerin yer aldığı görülmüştür. Bu makalede örnek olarak 49. Konya Şer’iyye Sicili’nde yer alan 30 adet hibe belgesi incelenmiştir. Bu sicil kaydında hibe terimlerinin taranması sonucu bunların çoğunun aile içi hibelerden oluştuğu anlaşılmıştır. Özellikle miras davalarında aile içinde yapılan hibelerin, daha sonra davalasmaya konu olduğu görülmektedir. Ayrıca aile içi hibe belgelerinde yer alan taraflar incelendiğinde kendisine hibe tasarrufunda bulunulan tarafın daha çok erkekler olduğu tespit edilmiştir. Aile içerisinde hibe tasarruflarının kadınların mülkiyet haklarını olumsuz açıdan etkilediğini söylemek mümkündür. Tarihi süreçte aile içinde davalasmalara neden olduğu görülen bu tür hibelerin günümüzde de benzer sorunlara yol açması muhtemeldir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Tarihi, Sicil, Hibe, Aile, Kadın.

Panorama of Donation in Konya Between 1723 and 1724:

Is It Right or Injustice?

Abstract

From history to present, people have donated each other, all religions and legal systems have included the issue of grants. The donation is essentially a saving that includes goodness. However, domestic donation savings sometimes caused problems among close relatives. In the Ottoman Empire, the donation judgment in Islamic law were in force. As a term, a donation is a contract that means transferring a good to the property of the other without expecting any price in return. When the cases in the

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, ayse.simsek@karabuk.edu.tr
ORCID ID 0000-0001-6006-2746

sidjill books with historical court records are examined, it is seen that the relevant data are included. In this article, 30 donations documents in the 49th Konya Sidjill Registry were analyzed as an example. As a result of scanning donation terms in a sidjill book that is examined as an example in this article, it was understood that most of them consisted of domestic donations. Especially in inheritance cases, domestic donations were also seen as the subject of the case. In other words, it is seen that the parties are suing each other with the claim that the donation is from the property. In addition, when the parties in the family donation documents are examined, it is determined that the side to which the donation is saved is mostly men. It is possible to assess the impact of the donation on the property rights of women in the family and in the community. It is possible that such donations, which have historically caused lawsuits within the family, will cause similar problems today.

Keywords: Ottoman History, Sidjill, Donation, Family, Woman.

Giriş

Sosyal yaşamda temel aktör olan insan sahip olduğu mallarını bazı gayelerle bağışlayabilmektedir.¹ Bağışın bir başka deyişle hibenin insanlık tarihiyle birlikte var olduğu söylenebilir. Farklı isimler ve şekiller altında ele alınan hibenin geniş uygulama alanı vardır. Bu sebeple hukûki düzenlemelere konu olmuştur.² Hibe ve bağış hukûki boyutu olan kavramlardır. Bazı nüanslar olmakla birlikte bu çalışmada bağış ve hibe eşanlamlı olarak kullanılacaktır. Hibenin pek çok nedeni olabilir. Hibede bulunanların niyet ve amacına göre hibenin anlamı değişir. Hibe “karşılık beklemezsizin sahip olunun mülk malı başkasına vermek” olarak ele alındığında hediye ve armağan kelimeleri ile anlamca benzeşir. Hediye Türk toplumunda “hibe, bağış, ihsan, lütuf, inayet, behiyye, yadigâr, hörmət, bahşış, eşantiyon, çorba parası, çay poli” gibi kelimelerle de anlatılmaktadır.³

Ayrıca hediye Osmanlı edebi metinleri içerisinde *tuhfe, in'am, câize, belek, ihsân, lutuf, kerem, cûd, atâ, himmet, bahâ, surre, bahşış vb.* kelimelerle ifade edilir.⁴ İslâm Hukukunda hibeden farklı olarak hediye anlamında “teberru” terimi vardır. Yani teberru anlamındaki hediye, hibeden daha geniş bir anlamı ihtivâ etmektedir.⁵

Hibe, İslam hukuku içerisinde bir hukuk terimi olması yanında Türkçe’de yaygın olarak kullanılır. 18 Nisan 1929 tarih ve 1424 İcra ve İflas Kanunu’nun 343. maddesi ile hibe kavramı bağış kavramı ile değiştirilmiştir.⁶ Fakat hibe terimi değiştirilmesine rağmen Medenî Kanun’da hala kullanılmaktadır.⁷ Ayrıca Türkçede ve

1 Nebi Özdemir, “Türk Hediyeleşme Geleneği ve Medya”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Volume 1/4 (Summer 2008), 468.

2 Ali Bardakoğlu, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/421.

3 Özdemir, “Türk Hediyeleşme Geleneği”, 468.

4 Sevda Önal, “Edebi Metinlere Yansıyan Yönüyle Osmanlı Toplumunda Hediyeleşme”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2010), 103.

5 Abdülkadir Şener, *İslam Hukukunda Hibe* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 11.

6 Abdülkadir Şener, “İslam Hukukunda Hibe ve Diğer Teberru Çeşitleri”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, cilt: XX, sayı: 2 (1984), 3.

7 Ferih Bedî Tongşir, “Bağışlama”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt 18, Sayı 3-4, 903.

eski hukukta kullanılan fetvalarda geçen caba (cübbe) etmek terimi de hibe etmek anlamına gelmektedir.⁸

Tarihteki hukuk sistemleri açısından hibe meselesine gelince Hammurabi Kanunu, eski İsrail Hukuku, eski İran Hukuku ve eski Hint-Brahman Hukukunda ve eski Çin ve Japon hukukları gibi eski doğu hukuklarında hibe ile ilgili muameleler bilinmekte ve bu konuda hükümler yer almaktadır.⁹ Roma Hukukunda başlangıçta hibe (bağış) hukûki bir muamele olarak bilinmiyordu. Uygulamada hibe (bağış) “mancipatio”, “traditio”, veya “stipulatio” vasıtası ile yapılıyordu. “Traditio”ya elden bağışlama yolu ile hibe denilebilir. Hibe eden kişi hibe ettiği malı devir ve teslim ediyor, hibe edilen kişi de bu malı alıyordu. “Stipulatio” ise hibe sözü (vaad) vermektir. Yani hibe edeceği kişiye söz verdiğinde hibe edeceği malı borçlanmış olması durumudur. Buna hibe taahhüdü denilebilir.¹⁰ Türk ve İsviçreli hukukçular bu konuda bazı kelime farklılıkları ile Alman doktrinini benimsemişlerdir. Alman doktrininde hibe (bağış) kazandırıcı muamele olarak benimsenir. Hibenin bu yazılanlardan ayıran özellik hibe edilen malın bağışlanan tarafından taraflar hayattayken kabz alınmasıdır.¹¹

Osmanlı Devleti’nde hibe konusunda tamamiyle İslam hukukunda yer alan hibe hükümleri geçerlidir. Hibe İslam hukukunda sevgi, birlik ve beraberlik duygularını pekiştiren, toplumda dayanışma ve dostlukları arttıran bir sözleşmedir. Kişi karşılık beklemeden yaptığı paylaşımlarla cömertlik, paylaşma, başkalarını düşünme ve başkalarını kendine tercih etme gibi güzel ahlâki özellikler kazanmaktadır. İslam Dini bu tür paylaşımları teşvik eder. Fakat bu bağışların abartısız ve düşünceli olmasını ister.¹² Bu konuda Kur’ân-ı Kerim hibenin sınırlarını “*Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın*” sözleri ile belirler.¹³

Hibe, *Mecelle*’de “Hibe, bilâ ıvaz bir malı âhara temlikdir” şeklinde tanımlanır. Bir malı karşılık beklemezsiniz karşı tarafa bağışlayana *vâhib*, kendisine mal bağışlanan kişiye *mevhûbun leh*, hibe edilen mala da *mevhûb* denir. Türkçede hibe kelimesi ile hibe edilen mal anlaşılmaktadır. *İttihab* kelimesi ise yapılan hibeyi kabul etmektir.¹⁴ Hibe tasarrufunun bir malı karşılığında herhangi bir bedel beklemezsiniz karşı tarafın mülküne geçirmeyi hedefleyen bir akit¹⁵ olması onu satım akdinden, hemen gerçekleşmesi ise vasiyetten ayırmaktadır.¹⁶ Hibeyi borç ve âriyet gibi

⁸ İbrahim el-Halebi, *İzahlı Multekâ el-Ebhur Tercümesi*, çev. Mustafa Uysal (İstanbul: Çelik Yayınları, 1973), 3/369; Şener, “İslam Hukukunda Hibe ve Diğer Teberru Çeşitleri”, 4.

⁹ Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, 13.

¹⁰ Tongsir, “Bağışlama”, 906.

¹¹ Tongsir, “Bağışlama”, 907, 909.

¹² Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, 15.

¹³ İsrâ Suresi, 17/29.

¹⁴ Şener, *İslam Hukukunda Hibe*, 11.

¹⁵ el-Halebi, *İzahlı Multekâ*, 3/367.

¹⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 4/223.

sözleşmelerden ayıran husus ise hibe edilen malın karşı tarafın mülküne geçmesidir.¹⁷

İslam ve Osmanlı hukukunda hibe meşru bir tasarruf şekli olmasına rağmen hibede bulunanın niyetine göre bazı durumlarda İslam'ın adalet ve hakkaniyet ölçüsüne zarar verebilmektedir. Mûrislerin, cinsiyeti göz önüne alarak hibede bulunmaları, vârislerden mal kaçırma amaçlı tasarrufta bulunmaları gibi örnekler geçmişte ve günümüzde devam etmektedir. Mûrisler, gerek vârislerden dilediği kimseyi veya kimseleri tercih ederek, gerekse vârisleri mirastan mahrum etmek amacıyla yabancı kişilere hibe yaparak vârislerden mal kaçırma niyeti ile hibe tasarrufunda bulunabilmektedir. Hâlbuki İslam Miras Hukuku vârislerin mirastaki paylarını önceden belirtmektedir. Mûrislerin vârislerini mahfuz hisse / saklı pay adı da verilen paylarını hibe yoluyla başka vârislere veya belirli oranın üstünde yabancı şahıslara vermek yoluyla mirastan mahrum etme hakları bulunmamaktadır.¹⁸

Nefy-i mülkün yani sahip olunan tüm varlığın ölmeden önce şartsız ve karşılıksız hibe edilmesinin onsekizinci yüzyılın başlarında hazırlanan hatt-ı hümayün gereği İstanbul'davar yasaklanması hibe uygulamasının suistimâle açık olduğunu göstermektedir. Nefy-i mülk konusunda İstanbul'da kadı ve hâkimler uzun bir müddet yasağa uymuşlardır. Fakat Osmanlı'nın farklı bölgelerini de kapsayacak şekilde zamanla tekrar yaygınlık kazanmıştır. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında nefy-i mülkün hilâf-ı şer' olduğunu beyan eden fermana uyulmasını amir kayıtlar, bu tür hibeler konusunda tedbir alınması gerektirdiğini göstermesi bakımından önemlidir.¹⁹

Hibe konusuna içeren bazı çalışmalar yapılmıştır. Örneğin Mehmet Beşirli tarafından bir bildiri yayınlanmıştır. Bu bildiriye Çorum kadılığı yapmış olan Tayyib Efendi'nin vârisleri olan çocuklarına ve eşine yaptığı hibe, İslam hukukunda hibe konusu ve mezhep farklılıkları göz önünde bulundurularak incelenmiştir. Bu tek hibe belgesi Amasya şer'iyeye sicilinden alınmıştır. Aile içi hibe olması nedeniyle yapılan hibelerde miras hisselerine hassasiyet gösterilip gösterilmediği incelenmektedir.²⁰ Hibe konusunda bir diğer çalışma ise Zeynep Dörtok Abacı tarafından hazırlanan makaledir. Bu makalede farklı şehirlere ait mahkeme kayıtlarından faydalanılarak hibe konusunu araştırma problemi olarak ele almak hedeflenmiştir. Araştırmasına göre kadınların daha çok hibe tasarrufunda bulunduğunu ifade etmektedir. Hibe yapan kadınların mehirlerinin bir kısmından feragat ettikleri de belirtilmektedir. Nadiren evlatların aile büyüklerine hibede bulunduğunu belirten yazar, araştırdığı

¹⁷ Bardakoğlu, "Hibe", 17/421.

¹⁸ İbrahim Yılmaz, "İslam Hukukunda Hibe Yoluyla Vârisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması" (*Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017/3, yıl: 8 c. VIII, sy. 18), 211, 213.

¹⁹ Fatih Bozkurt, *Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddî Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2011), s. 20, 21.

²⁰ Mehmet Beşirli, "Osmanlı'da Hibe Uygulamasına Bir Örnek: Çorum Kadısı Tayyib Efendi Örneği, 1625", *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, Çorum 2008, III, 1595-1613.

kaynaklarda baba olarak erkeklerin hibe tasarrufunda bulunmadığını ifade etmektedir. Aile içi hibe örneklerinin bulunduğu bir çalışmadır.²¹

Hibe ve felsefesi konusunda Batı'da yapılan önemli bir çalışma ise Marcel Mauss'un *The Gift* adlı eseridir. İlk Türkçe çevirisi *Hibe: Arkaik Cemiyetlerde Mübadelenin Şekilleri ve Sebepleri* ismiyle ikincisinde ise *Armağan Üzerinde Deneme: Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni* adıyla yayınlanmıştır. Bu eser Florence Weber'in yazdığı geniş bir sunuş ile birlikte basılmıştır.²² Bu eserde hibenin Batı toplumundaki felsefi ve tarihi alt yapısı ele alınmıştır. Hıristiyanlıkta hibenin, her zaman teşvik edilen bir durum olduğu, hediyelerin yalnız yakın akraba ve sevilen kişilerle sınırlı kalmaması gerektiği inancının vurgulandığı,²³ karşılık beklemezsizin yapılan yardımlar için kullanılan "Charity" kelimesinin özgür irade ile verilen hediye, gönüllü karşılıksız teslim edilen kaynak anlamına geldiği ve hıristiyanlık inancında hediyeğin önemi açıklanmaktadır.²⁴ Fakat *The Gift* adlı kitaba yazdığı takdimde Mary Douglas, hibe ve sadakanın Hıristiyan kültüründe zamanla yara aldığına, yapılan yardımlar her ne kadar neşeli veriliyor görünse de alan kişilerin veren kişileri sevmediğine; kişisel hediye ve bağışlar konusunda mutlaka karşılık beklentisi olduğuna hatta karşılık beklentisinin olmadığı bir hediyeğin mümkün olmadığına dikkat çeker.²⁵

Bu araştırmada 18. Yüzyıl'ın ilk yarısında Osmanlı'da tutulan bir sicil kaydındaki hibe örneklerinden hareketle hibenin yol açtığı olumsuz sonuçları araştırmak hedeflenmektedir. Bu araştırma, Konya 49. Şer'iyeye Sicili'nde²⁶ bulunan örneklerle geçmişten günümüze toplumda aile bireyleri ve kadınların miras hukukunu etkileyen hibe tasarruflarının getirmiş olduğu bazı ailevi ve toplumsal sorunlara tarihsel temelleri ve örnekleri üzerinde bir arayışı barındırmaktadır. Bir diğer anlatımla ilgili davalardan hareketle hibe işlemlerinin aile bireylerinin ve özellikle de kadınların mülkiyet ve miras haklarına etkisi değerlendirilecektir.

1. Osmanlı Şer'i Hukukunda Aile İçi Hibe ve Bunun Aile İletişimine Etkisi

Anne ve babalar bazı çocuklarına pekçok muhtemel sebeple hayatları devam ederken hibede bulunmaktadırlar. Hibenin yapıldığı çocuğun belirlenmesinde çocuğun cinsiyeti, ebeveyninin bakımını üstlenmesi, ebeveynin o çocuğa karşı aşırı sevgisi, çocuğun ihtiyaç sahibi olması, servetin bazı vârislere geçmesine mani olmak,

²¹ Zeynep Dörtok Abacı, "Hibe" as an Instrument of Trans Generation Commodity Transfer in Ottoman Society", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Bursa, 2009/2, c. XVII, sy. 17, s. 413-428.

²² Marcel Mauss, *Armağan Üzerinde Deneme Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni* (Florence Weber'in Sunuşuyla), çev. Nihan Özyıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018).

²³ Godbout, *The World of the Gift*, 1.

²⁴ <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Proverbs+19%3A17&version=ESV> (Erişim 24 Temmuz 2020).

²⁵ Mary Douglas, "No free gifts", Foreword of *The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies* (Taylor & Francis e-Library, 2002), IX-XXII.

²⁶ Bu makalede İzzet Sak ve İbrahim Solmaz tarafından yayına hazırlanarak 49. Konya Kadı Sicili (1135/1723-1724) [Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015] adıyla basılan eser kullanılmıştır.

emlak alım vergisinden muaf olabilmek gibi tercih sebepleri zikredilebilir. Bu tür hibeler çocuklar arasında sorunlara, küskünlüklere ve tartışmalara sebebiyet verebilmektedir.²⁷ Bu tarz uygulamalar bazen nesiller boyu devam eden aile problemlerine neden olabilmektedir. Bu sebeple ebeveynlerden hibede bulunurken çocukları arasında adaleti gözetmesi ve hakkaniyetli davranması beklenmektedir.²⁸

Nitekim Hz. Peygamber döneminde Beşîr b. Sa'd adlı sahâbi, Hz. Peygamber'i oğlu Nu'man'a yaptığı hibe için şahit tutmak ister. Hz. Peygamber diğer çocuklarına hibe de bulunup bulunmadığını sorduğunda, hibede bulunmadığı cevabını alır. Hz. Peygamber bu cevap üzerine Allah'tan korkmasını ve çocukları arasında adaletli olmasını söyler.²⁹ Bu hadisin farklı rivayetlerinde Resûl-i Ekrem'in bu olay üzerine, adaletsizliğe şahitlik etmeyeceğini,³⁰ çocuklar arasında eşit davranılmasını tavsiye ettiğini,³¹ bu davranışın uygun bir davranış olmadığı ve ancak hakkaniyet içeren durumlara şahitlik edeceğini³² ifade ettiği görülmektedir. Beşîr b. Sa'd, Rasulullah'ın tavsiye ve uyarıları ile hibe yapmaktan vazgeçmiştir. Hz. Peygamber hibe ile ilgili tavsiyelerinden birinde çocuklar arasında bağış konusunda eşit davranılması gerektiğini, eğer bir tercih yapmak zorunda olsaydı hibe konusunda kadınları (kız çocuklarını) erkeklere tercih edeceğini ifade etmektedir.³³

Hibe İslam hukukuna göre mubah bir tasarruf olmasına rağmen başkasının hakkını ihlal etme, kamuya zarar verme gibi niyetlerle yapılması uygun değildir. Mûrisin vârislerden bazılarını tercih ederek yapmış olduğu hibeler diğer vârislerin mirastaki hakkını azaltmakta bazen tamamen kaldırmaktadır.³⁴ Bu konuda yukarıda zikredilen hadislerden dolayı çoğunluk İslam bilginleri ebeveynin çocukları arasında hibe konusunda ayırım yapmasının mekruh olduğu, eşit davranmasının ise müstahap olduğu kanaatine varmışlardır.³⁵ Vârise vasiyet olmamasının³⁶ temelinde yatan düşünce ise miras konusunda akrabalar arasında muhtemel sorunların yaşanmaması düşüncesidir.³⁷ Vârise vasiyetin câiz olmamasının hikmeti mûrisin mirasçıları arasında ayırım yapmaması ve miras konusunda adaleti gözetmesidir. Aksi takdirde kendilerine vasiyet yapılmayan mûrise ve vasiyet yapılan kardeşe husumet besleyecektir. Beşer tabiatı bir başka deyişle fitratı böyle davranmaya meyillidir.³⁸

²⁷ Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış Hibe Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık", *Mehir Aile Dergisi*, sy. 4 (1999), 14; Şener, "İslam Hukukunda Hibe ve Diğer Teberru Çeşitleri", 7.

²⁸ Bardakoğlu, "Hibe", 17/425.

²⁹ Buhârî, "Hibe", 12-13.

³⁰ Müslim, "Hibat", 14-16.

³¹ Müslim, "Hibat", 19.

³² Müslim, "Hibat", 19.

³³ Said b. Mansur, el-Horasânî, *es-Sünen*, thk. Habiburrahman A'zami (Bombay: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 1/97, nr. 293; el-Halebî, *İzahlı Multekâ*, 3/373; Köse, "İslam Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış", 14.

³⁴ Yılmaz, "İslam Hukukunda Hibe", 214.

³⁵ Bardakoğlu, "Hibe", 17/425.

³⁶ Buhârî, "Vesâya" 6; Ebû Dâvûd, "Vesâya", 6.

³⁷ Bardakoğlu, "Hibe", 17/425; Köse, "İslam Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış", 18.

³⁸ Şakir Berkî, "Eski ve Yeni Hukukumuzda Miras Sistemleri" *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37 (1980), 148.

İslam hukukçuları mûrisin hibe yolunu kullanarak çocukları arasında ayırım yapması konusunda iki farklı görüşe sahip olmuşlardır. Birinci görüşe göre çocuklar arasında adil davranmak müstahap, ayırım yapmak ise mekruhtur. Diğer görüşe göre ise çocuklar arasında hibe yaparken adil davranmak vacip, ayırım yapmak ise haramdır.³⁹ Bir kısım İslam bilgininin çocuklar arasında ayırım yapmak suretiyle gerçekleşen hibenin haram olduğunu düşünmelerinin sebebi bu konu ile ilgili rivayetlerin yorumu yanında bu tür bir hibenin çocuklar arasında kin ve düşmanlık yaratması ve sıla-ı rahim terkedilmesine neden olmasıdır.⁴⁰ Esasında İslam hukukunda hibeden dönmek bazı durumlar dışında uygun değildir. Hz. Peygamber'in "Kişinin hibesinden dönmesi caiz değildir. Ancak çocuğuna bir şey hibe eden baba bundan müstesnadır"⁴¹ hadisinde de yer alan babanın hibesinden dönmesinin caiz oluşunun hikmetlerinden birisi de bu olsa gerektir.⁴² Nitekim Hz. Peygamberin "Çocuklarınıza verdiğinizde âdil davranın"⁴³ hadisindeki âdil davranmanın eşit tutmak anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. Eğer ebeveyn hibede bulunacaksa çocukları arasında adalet gereği eşit davranmalıdır.⁴⁴ Hibe yapılacaksa kız erkek ayırım yapılmaksızın tüm çocuklara hibede bulunulması, eğer bu mümkün değilse ve hibe aile içi huzursuzluklara neden oluyorsa hibeden dönülmesi daha uygun görünmekte olduğu şekliendede ifade edilebilir.

Hibe konusunda erkek kız arasında adil bağışın pay oranı konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden biri İslam miras hukukunda kız erkek miras hisselerindeki genel ikili birli paylaşımın esas olması gerektiğidir. Aralarında Ebû Hanife'nin de bulunduğu bir grup İslam hukukçusuna ait diğer görüş ise erkek ve kızların paylaşım oranlarının eşit olması gerektiği şeklindedir.⁴⁵

İslam hukukunda ayrıca iki farklı hibe dağıtımından bahsedilir. Bu farklılık adalet kavramının farklı anlaşılmasından ve anlamlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin anne ve babanın çocuklarının bazı özel durumlarını göz önüne alarak çocuklar arasında adalete uygun olduğunu düşünerek yaptıkları hibe ile çocukların özel durumlarını dikkate almadan vârislerin tümüne eşit hibede bulunmaları böyledir.⁴⁶ Nitekim ebeveynin bakımını ve maddi işlerini yürüten ve kazançta onlarla ortak olan veya beraber yaşayan evlatlar ile böyle olmayıp ayrı yaşayan ve işleri ayrı olan evlatların aynı haklara sahip olmayı beklemeleri adalete

39 Yılmaz, "İslam Hukukunda Hibe", 219.

40 Yılmaz, "İslam Hukukunda Hibe", 220.

41 Tirmizi, "Büyû", 62; İbn Mâce, "Hibât", 2; el-Halebî, *İzahlı Multekâ*, 3/375.

42 İslam hukukunda hibeden dönme konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Ayhan Hira, "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 58, p. 237-250 (Summer II 2017).

43 Buhârî, "Hibe", 12.

44 Nejdî Gök, "Türk-İslam Kültüründe Adalet Anlayışı ve Osmanlı Uygulamalarından Örnekler", *Türkler*, XI, Ankara (2002), 61-70; Hayrettin Karaman, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/343.

45 el-Halebî, *İzahlı Multekâ*, 3/372-373; Köse, "İslam Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış", 19; Zafer Ahmed Osman Tehânevi-Eşref Ali Tehânevî, *Hadislerle Hanefî Fıkıhı* (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2014), 17/68-69.

46 Yılmaz, "İslam Hukukunda Hibe", 218.

ters düşebilmektedir. Kız veya erkek olsun ebeveynin yanında olan evlat ve onlarla ilgilenen evladın hiç ilgilenmeyen ama mal konusuna gelince eşit hibe bekleyen durumda olması adalete aykırı bir durum arz edebilir. Bu durumda evlatların ebeveynlerinin bakımlarını ortaklaşa üstlenmeleri uygun görünmektedir. Bu mümkün değilse ebeveynin bakımı ve işlerini üstlenen evladın hibe yolu ile mülk bağışlanarak taltif edilmesi taraflara çok ağır gelmemelidir. Ebeveyn ve evlatlar oturup konuşarak istişare etmeli ve duygular ve beklentiler açıkça söylenerek çözüme kavuşturulabilecek bir durum olmalıdır. Bu tür meselelerde evin kızı veya kızları mağdur olabilmektedir. Ebeveynin bakımını üstlenmesine rağmen erkek çocuklara yapılan hibe, vasiyet gibi tasarruflar ile miras haklarını alamamakta veya miras hakkı azaltılmaktadır.

2. Kadının Mülkiyet Hakkı ve Hibe

Tarihi süreçte kadın haklarının gelişimi tek düze ele alınamaz. Zaman ve mekân bakımından oldukça farklılık arz eder. Çünkü batıdaki kadın hakları ile doğudaki kadın hakları gelişimini aynı tarihsel bağlamda açıklamak kadın haklarının gelişimi konusunda doğru sonuca götürmeyecektir.⁴⁷ Başka bir deyişle kadının mülkiyet hakkını gerek teorik gerekse pratik açıdan değerlendirirken batıda yaşayan kadınlar ile doğuda yaşayan kadınları aynı şartlar içerisinde ele almak doğru olmaz. Ayrıca kadınların mülkiyet hakları yaşadıkları toplumun dini öğretileri ve yaşadıkları dönemin hukuk sistemi ile de yakından ilgisi vardır.

Hz. Peygamber'in İslamı tebliğinden sonra kadın hak etmiş olduğu onurunu şerefini ve sosyal statüsünü kazanmıştır. Ayrıca kadınların medenî, sosyal, iktisâdi ve hukûki hakları garanti altına alınmıştır.⁴⁸

Doğu toplumlarında kadınlar, aileleri veya bağlı buldukları kabileleri tarafından bedel karşılığında evlendirilirdi. Kur'an bu uygulamayı mehir kavramı ile tanımlayarak yalnız evlenen kadının hakkı olan maddi serveti olarak değerlendirmiş ve kadına kendi maddi serveti üzerinde tasarruf hakkı vererek hukûki bir hak vermiştir. Ayrıca kadınların miras alabilmesi konusunda büyük reform getirmiş İslam öncesinde hukûki açıdan miras hakkının bulunmadığı bir durumdan saklı pay sahipleri kadınların belirlendiği, sabit paylarının ayrıntılarıyla verildiği yeni bir miras hukuk sistemi oluşturdu. İslamiyet öncesinde miras haklarının dahî olmadığı ve belirlenmediği kadınların İslam Dini ile birlikte mülkiyet haklarını belirleyen yeni bir hukuk sistemi oluşuyordu.⁴⁹ Bununla birlikte Arapların fetih hareketleri ile genişleyen topraklarda karşılaşılan toplumların gelenek ve göreneklerinin kadınların mülkiyet haklarına istenilen anlamda bir katkı sağlayıp sağlamadığı araştırılmalıdır. İslam kültüründe kadınlara tanınan teorik miras haklarının pratik hayata yansımaları

⁴⁷ Emine Öztürk, "Tarihte ve Günümüzde Kadın Hakları", *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum) Bildiriler* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 249.

⁴⁸ Adem Apak, *Siyer-i Nebî: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hayatı-Şahsiyeti-Daveti* (Ensar Neşriyat, İstanbul 2018), 620.

⁴⁹ William L. Ceveland, *Modern Ortadoğu Tarihi* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 35, 36.

ayrıca incelenmeye değerdir. Bu makalede örnek olarak sadece Osmanlı toplumunda hibe konusunun kadınların miras haklarına etkisine değinilecektir.

Kadın ve erkeğin iktisâdi açıdan farklılığı Batı'da şöyle değerlendirilirdi. Kadınlara mülkiyet hakkı tanınmanın aile servetini başka kişilerin eline geçirme anlamına geleceğini düşünmekteydiler. Ayrıca kadının iktisâdi anlamda faaliyet göstermesi erkeğin iktisâdi alandaki faaliyetini kısıtlaması her zaman ihtimal dahilindeydi.⁵⁰ Batı'da kadınlar mirastan mahrumdurlar.⁵¹ Evlenmeyen kızlar da mirastan hiç pay alamazlar.⁵² Eski Yunan'da kadınların malları vekillerinin tasarrufundaydı. Kadın vekilinden izin almadan malını harcaması mümkün değildi.⁵³ Eski Roma'da kadının iktisâdi açıdan mal-mülk edinme hakkı yoktu. Mal kazanırsa bu mal aile reisinin mallarına katılırdı. Bekâr veya evli olmasının da malını kullanma ehliyetine etkisi olmazdı.⁵⁴ Hammurabi kanunlarına göre ise kadının miras ve mülkiyet hakkı vardı.⁵⁵ Diğer kültürlerde ve hukuk sistemlerinde kadının medeni hali mülkiyet haklarına etkisi üzerinde farklı tutumlara neden olmaktadır. Örneğin İslam hukukunda dikkate değer farklılıklardan biri kadınların evli veya bekâr olması mülkiyet elde ettikleri yollardan biri olan miras hakkının var olmasını etkilememektedir.⁵⁶ Belki vâris olma bakımından ölenin hangi cihetten yakını olduğu hisse miktarını değiştirir.

Aile içi hibe tasarrufları aile fertlerinin mülkiyet haklarını etkilemektedir. Aile içinde kadınlara hibeler kadınların mülk mallarını arttırır. Erkeklere hibeler ise kadınların mirastan elde edeceklerini azaltmaktadır. Tarih içerisinde incelenen örnek belgelerde hibenin kadının mülkünü nasıl ve ne oranda etkilediği görülmektedir.

18. yüzyıl başlarında Osmanlı Hukukunda kadınların mülkiyet haklarını ilgilendiren miras hakları şer'î ve örfi hukuka göre tanzim edilmekteydi. Mülk mallar, şer'î hukuka göre pay edilirken tasarruf hakkına sahip olunan mallar da örfi hukuk kurallarına göre mirasa konu olabilmekteydi. Osmanlı uygulamalarında Şer'î hukuk kurallarına göre kadınların payları zaman içerisinde değişmezken örfi hukuka göre alabildikleri pay zamanla daha iyi hale gelmiştir.⁵⁷

Osmanlı, şer'î ve örfi hukuk olmak üzere iki hukuklu bir sistemle yönetilmekteydi. Osmanlı Hukukunun bu ikili sistemi hakkındaki tartışmalar bir yana bırakılırsa hibe konusu mülk mallar ile ilgili olduğundan şer'î hukuku ilgilendirdiği

⁵⁰ Ahmet Tabakoğlu, "Batı'da Aile ve Kadın", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, Sosyal Hayatta Kadın, İSAV* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 187.

⁵¹ Tabakoğlu, "Batı'da Aile ve Kadın", 182.

⁵² Tabakoğlu, "Batı'da Aile ve Kadın", 183.

⁵³ Emre, *Tarihte ve İslam'da Kadın*, 12.

⁵⁴ Eyyub Mehmet Emre, *Tarihte ve İslam'da Kadın* (İstanbul: Son Kale yayınları, 2015), 19.

⁵⁵ Ömer Faruk Harman, "Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/83.

⁵⁶ Apak, *Siyer-i Nebi*, 629.

⁵⁷ S. Gül Akyılmaz, "Osmanlı Miras Hukukunda Kadının Statüsü", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. XI, sy. 1-2 (2007), 471.

açıktır. Hibenin konusu mülk malların bağışlanması olduğu için örneklerde de şer'î miras hukukunun bu minvaldeki yaklaşımı görülecektir.

Osmanlı'da kadınların kendi mallarını kullanma haklarının olduğu ve diledikleri gibi tasarruf edebildikleri sicil belgelerinde görülmektedir. Kendilerine ait malları hibe edebilmekte, mülk satın alabilmekte ve hayır maksatlı kullanabilmektedirler. Batı ile kıyaslandığında kocaların hanımının geliri ile geçinmeye çalışması gibi bir gelenek ve yaygın uygulama yoktur ve böyle bir durumu genelde aklından geçirmez.⁵⁸ Fakat Osmanlı içerisinde erkekler ile kıyaslandığında kadınların kendilerine ait mallarını elde edebilme konusunda sıkıntı yaşamadıkları iddia edilemez. Kadınların mal edinme yollarından biri olan mehir konusundaki talepleri belgelerde sıklıkla görülür.

Osmanlı Devleti'nde kadınların kendilerine ait malları istedikleri gibi kullanabildiklerini iddia etmek zordur. Belgelerde yer aldığı üzere mülkiyet hakları aile içi hibeler gibi bazı uygulamalar ile azalabilmektedir. Hibe kadınların mülkiyet hakkına mâni olan veya bu hakkı sınırlandıran uygulamaya dönüşebilmektedir. 49. Konya Şer'iyeye Sicili'inde yer alan aile için hibelerin, aile ilişkilerine ve özelde kadının mülkiyet haklarına etkisi incelenecektir.

3. 1723-1724 Yıllarında Konya'da Hibe Örnekleri ve Mülkiyet Haklarına Etkisi

49. Konya Şer'iyeye Sicili'nde 30 adet hibe belgesi yer almaktadır. Bu hibe belgelerinin bir kısmı hibe hücceti niteliğindedir. Hibe hücceti, gerçekleşen hukûki muamelenin mahkeme kayıtlarında belgelendirilmesidir. Bu hibe hücceti ile belgede adı geçen malların üzerinde sahibinden başka hiç kimse hak talep edememektedir. Hibe edilen kişinin mülkü olduğu tescil edilmiş olmaktadır. Örneğin sicilde yer alan bir belgede, dede torununa yani oğlunun kızının oğluna sünnet düğünü esnasında "*bir oda ve bir kıt'a arz-ı hâliye ve ağaçlardan oluşan iki tahta bağını*" hibe etmektedir. Belgede herhangi bir davalama söz konusu değildir. Bu kayıt, mülkün artık hibe edilen kişiye ait olduğunu tescil eden bir belgedir.⁵⁹ Bir başka belgede Şerife Hatun, vekili aracılığı ile oğluna bir bâb attâr dükkânını hibe etmiştir. Bu belge yalnız hibe edilen malın artık oğluna ait olduğunu belirlemek yani O'nun mülkü olduğunu belgelendirmek ve kimseye ait olmadığını tescil etmek üzere hazırlanmıştır.⁶⁰ Bir başka hibe belgesinde Şemsi isimli kadın, kız kardeşinin kızı Ayşe'ye sınırları belgede belirtilen arsayı hibe etmiştir.⁶¹ Bu hibe belgesi hüccet niteliği taşımanın yanı sıra aşağıda ele alınacak farklı bir özelliğe de sahiptir.

Bazı hibe belgeleri ise dava içerisinde yer almaktadır. Mirasla ilgili davalarda hibenin geçerliliğine itiraz edilmekte, geçerliliği ispatlanması durumunda ise

⁵⁸ Edmondo de Amicis, *Constantinople* (G.P. Putnam's Sons, New York 1878), 223.

⁵⁹ 49. Konya Kadı Sicili [49. KŞS] (1135/1723-1724), haz. İzzet Sak – İbrahim Solmaz (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015), 243-5 (2 Ramazan 1136 / 25 Mayıs 1724).

⁶⁰ 49. KŞS, 247-1 (5 Ramazan 1136 / 28 Mayıs 1724).

⁶¹ 49. KŞS, 34-3 (15 Zi'l-Hicce 1135 / 16 Eylül 1723).

terekiden olduğu iddiası reddedilmektedir. İlgili bir miras davası belgesinde el-Hâc Ahmed vefat eder. Vârisleri hanımı Halime, oğlu Abdülcelil, kızları Kezban ve Ayşe ve Havva'dır. Abdülcelil, kız kardeşleri Kezban, Ayşe ve Havva ile davalaşır. Abdülcelil, babasının sınırları belirtilen bir tabhâne, bir sofa, bir oda, iki örtme, bir ahur, bir samanlık, bir mikdâr havludan oluşan evi, bir çift öküzü ve on kuruş kıymetinde bir arabayı sünneti esnasında küçükken hibe ettiğini belirtir. Fakat Kezban ve Ayşe adı geçen malların babalarının terikesinden olduğunu iddia ederek taksim edilmesini isterler. Kezban ve Ayşe bu malların hibe olduğunu inkâr eder. Adaletli şahitler bu malların küçükken Abdülcelil'e sünneti esnasında hibe edildiğine şahitlik ederler. Kezban ve Ayşe bu mallara müdahaleden menedilirler.⁶²

Yukarıdaki belge miras davasının da yer aldığı bir belgedir. Söz konusu davada ebeveynin önceden yapmış olduğu hibenin evlatlar arasında soruna neden olduğu görülmektedir. Hibe daha önce kayıt altına alınmamıştır. Bu sebeple miras davası içinde hibe edilen malın taraflar arasında anlaşmazlık ve sorunlara neden olduğu görülmektedir. Davada erkek evlada yapılan hibenin kız çocukların itirazına neden olduğu anlaşılmaktadır. Kız evlatlar, babalarının ölümünden sonra hibe edilen malın terikeden olduğu iddiası ile paylaşımını talep etmektedirler. Davada belirtildiğine göre Abdülcelil malların hibe olduğunu söylediğinde inkâr etmeleri aralarında husûmetin oluştuğunun işareti olarak değerlendirilebilir. Hibe tasarrufunun sebep olduğu miras davasının kardeşler arasında huzursuzluğa neden olmasının yanında yalnız erkek evlada yapılan hibe olması da önemlidir. Belgede bir erkek üç kız olmak üzere dört evlât vardır. Tek erkek olan Abdülcelil'e ana-baba tarafından hibe yapılmıştır. Kızlara yapılan herhangi bir hibeden de bahsedilmemektedir. Belgede erkek evlada hibe tasarrufunda tercih etme sebebi yer almaz. Hibe tasarrufunda erkek evladın tercih sebebi konusunda değerlendirilmeler yapmak mümkündür. Fakat kesin sebep elbette bilinemez. Burada aile içi hibe tasarruflarında hangi cinsiyetin tercih edildiği konusunda genel kanıyı tespit etmek mümkün görünmektedir.

Aynı ailenin yer aldığı bir başka miras davası belgesinde el-Hâc Ahmed bin Abdülcelil vefat eder. Vârisleri; hanımı Halime, oğlu Abdülcelil, kızları Kezban, Ayşe ve Havva'dır. Belgede ölen kişinin torunu (oğlunun oğlu) Ahmet, Kezban ve Ayşe'ye dava açmaktadır. Dava konusu Ahmet'in sünneti esnasında dedesinin kendisine hibe ettiği develerdir. Bu develerin hibe olduğunu Kezban ve Ayşe inkâr ederek Ahmet'e teslim etmezler. Ahmed, bu develerin kendisine hibe olduğunu şahitler ile ispatlar. Dolayısıyla Kezban ve Ayşe'den Ahmed'e develerin teslimi tenbih edilmektedir.⁶³ Bu belgede anlatılan olayda önceki belgede ele alınan aile içerisindeki yeni bir miras davası belgesidir. Ebeveynin erkek toruna hibe eylediği develer miras davasına konu olmuştur. Aile içi yapılan tek taraflı hibelerin sebep olduğu ihtilafa örnek olması bakımından oldukça önemlidir. Aynı ailede farklı iki erkeğe yapılan hibelerin

⁶² 49. KŞS, 45-1 (25 Zi'l-Hicce 1135 / 26 Eylül 1723).

⁶³ 49. KŞS, 45-2 (25 Zi'l-Hicce 1135 / 26 Eylül 1723).

mahkemede davalaşmaya neden olduğu görülmektedir.⁶⁴ Hibe hukuken meşru bir tasarruf olduğu için mahkeme, hibe edilen malların ispatı üzerine adı geçen malları teslim etmeleri yönünde kızlar aleyhine karar vermiştir.

Hibe nedeniyle davalasma sadece erkek ve kız kardeşler arasında değildir. Yakın erkek akrabalar arasında da davalaşmaya sebebiyet vermektedir. Erkek kardeşler arasında gerçekleşen bir miras davasının konusu erkek kardeşlerden birine sünneti esnasında hibe edilen bazı mallar ve mûrisin ölmeden iki ay önce hibe ettiği bir miktar paradır. Belgeye göre el-Hâc Ali bin İbrahim isimli kişi vefat eder. Vârisleri karısı Mümine bint-i Sefer ve oğulları İbrahim, Hasan ve kızı Fatıma'dır. Hasan, İbrahim'e dava açar. Davanın konusu ölen babanın ölmeden sekiz sene önce sünneti esnasında Hasan'a sınırları belgede belirtilen bir tahta bağını ve ölmeden iki ay önce almış kuruş parayı hibe etmesidir. Fakat İbrahim hibe edilen bu malların terikeden olduğu iddiasında bulunur. Şahitler bu malların Hasan'a hibe edildiğine şahitlik ederler. İbrahim'in hibe edilen malları Hasan'a teslim etmesi tembihlenir.⁶⁵

Yukarıdaki belgede aynı aileden iki erkek ve bir kız evlat yer almaktadır. Belgede hibe sebebi belirtilmeksizin erkek çocuklardan biri tercih edilerek hibe tasarrufunda bulunulmuştur. Bu hibe tasarrufunda tercih edilen erkek evlat Hasan'dır. Hasan'a ilki sünnet esnasında hediye edilen gayrimenkul ile mûrisin ölmeden kısa bir süre önce verdiği menkul maldan oluşmaktadır. Belgede de görüldüğü üzere babanın ölümü sonrası bu hibe tasarrufları erkek kardeşler arasında davaya sebep teşkil etmiştir. Hibenin hukuken meşru bir tasarruf olması ve Hasan'ın kendisine yapılan hibeyi şahitler ile ispatlaması üzerine Hasan'ın kendisine hibe edilen malları İbrahim'den almasına hükmedilmiştir. Dava her ne kadar hukuka uygun olsa da, aile içi huzursuzluğa neden olduğu görülmektedir. İki erkek kardeşin mahkemede davalaşmasına neden olan hibe tasarrufu, ebeveynin yaşarken gerçekleştirdiği bir tasarruf olduğu halde ölümünden sonra kardeşleri anlaşmazlığa iten bir sebep olarak gün yüzüne çıkmıştır.

Önceki davalarda da belirtildiği üzere aile içi hibe tasarrufunun davaya sebep olduğu durumlarda sünnet düğünleri esnasında yapılan hibeler gibi özel sebepler dışında genelde sebep zikredilmediği görülür. Bundan dolayı hibenin adı geçen ailedeki ferde hangi sebeple yapıldığı tam olarak bilinemez; fakat yorumlanabilir. 49. Şer'iyeye Sicilinde yer alan bir belgede üvey oğul Mehmed'e niçin hibede bulunduğu dava metninde zikredilmiştir. Söz konusu davada Kara Mehmed bin Ahmed isimli kişi vefat eder. Vârisleri karısı Ayşe bint-i Hasan, büyük oğlu Mehmed ve büyük kızı Ayşe'dir. Davada üvey oğul Mehmed (belgede hangi açıdan üvey oğlu olduğu yazmamaktadır), ölenin kızı Ayşe'ye ve öz oğlu Mehmed'e dava açmaktadır. Ölen Kara Mehmed'in ölmeden iki buçuk sene evvel belgede sınırları belirtilen tabhâne ve bir kiler ve bir ahır ve bir üstkat ev (fevkânî beyt) ve bir izbe ve eni beş ayak ve boyu yirmi ayak bir harâbe oda yeri ve bir havluyu müstemil menzilinden zikredilen harâbe

⁶⁴ 49. KŞS, 45-1 (25 Zi'l-Hicce 1135 / 26 Eylül 1723); 49. KŞS, 45-2 (25 Zi'l-Hicce 1135 / 26 Eylül 1723).

⁶⁵ 49. KŞS, 70-2 (26 Muharrem 1136 / 26 Ekim 1723).

oda yerini ve sokak kapısının zikr olunan oda yeri tarafından yarısını geçiş hakkıyla (hakk-ı müruruyla) kendisine hibe ettiğini anlatır. Buraya kendi malı ile yeniden bir oda yaptığını ve kullandığını belirtir. Ölenin kızı Ayşe, babasının terikesinden olduğu iddiasıyla bu odayı paylaşmak ister. Ayrıca babasının üvey oğlu Mehmed'e ölünceye kadar kendisine bakması şartıyla hibe tasarrufunda bulunduğunu fakat üvey oğul Mehmed'in babasına bakmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla adı geçen hibenin sahih olmadığını iddia eder. Üvey oğul Mehmed ise bu hibe edilen mala yeni ilaveler yaptığını ve *Dürretü'l-fetâvâ*'dan aldığı fetvada belirtildiği üzere "in kâle: 'alâ en tünfikanne ve telbesenne vehebtüke hâzâ; câzeti'l-hibe ve yehtulü eş-şart / Kendin harcaman ve kendin giymen şartıyla sana bunu hibe ettim dese, hibe geçerli, şart ise batıl olur" delilini sunar. Davada, hibe edilen malda yapılan değişiklikten dolayı ölenin vârisleri Ayşe ve öz oğul Mehmed'in talepleri reddedilmiştir.⁶⁶

Yukarıdaki davada görüldüğü üzere ölen babanın üvey oğluna hibe tasarrufunda bulunduğu ve bu hibeyi kendisine ölene kadar bakmak şartına bağladığı anlaşılmaktadır. Yani hibe tasarrufunda bulunmasının nedeni kendisine ölene kadar bakılmasıdır. Ayşe'nin iddiasına göre belgede şartın gerçekleşmediği ifade edilmektedir. Şart gerçekleşmemiş olsa da fetva gereği sahiplenildikten sonra yeni sahibi tarafından malın üzerinde yapılan değişiklik nedeniyle zilyedde kalmasına hükmedilmiştir.

Hibe davalarının bir kısmı terikeden mehir talebi şeklindeki davalardır. İslam hukukunda kadınların mülk edinme yolları arasında çalışarak kazanmaları, mehir, nafaka, miras ve hibe yolu ile mülk edinmeleri sayılabilir.⁶⁷ Mehir, kadının evlilik yoluyla mülk edinme sebeplerinden biridir. Sahih nikâh sonrasında mehri elde eden kadın bu mülkünü dilediği gibi kullanım hakkına sahiptir. Sicillerde mehir ile ilgili davalardan bazılarında kadınların, kocalarının terikesinden mehir haklarını istedikleri, bu talep esnasında kendilerine ait mehrin bir kısmını kocalarına hibe ettikleri miktarı belirttikleri ve mehirlerinden hibe dışında kalan kısmı talep ettikleri görülür.⁶⁸

Kadınların mirastan mehir talebi ve mehirlerinin bir kısmını kocalarına hibe ettiklerini anlattıkları örneklerden birinde Osman Beşe vefat eder. Vârisleri karısı Fâtıma ve Osman'ın henüz doğmamış bebeğidir. Dava konusu Fâtıma'nın mirastan alması gereken mehir hakkının talep edilmesidir. Fatma mehir hakkının bir kısmını ilk evlendikleri zaman kocasına hibe ettiğini, geri kalan kısmını kocasının vefatından sonra terikeden almak istediğini belirtmektedir. Mehir hakkının hibe dışında kalan kısmını ispatlar ve bu davada geri kalan kısmını almasına hükmedilir.⁶⁹ Yine el-Hâc Alî bin Abdullah isimli kişi vefat eder. Vârisleri karısı Şerife, kızı Şerife Saliha, mevlâ-

⁶⁶ 49. KŞS, 81-1 (6 Safer 1136 / 5 Kasım 1723).

⁶⁷ Mamadou Kone, *İslâm Hukukunda Kadının Mülkiyet Hakkı ve Malı Üzerinde Tasarruf Ehliyeti* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 22-45.

⁶⁸ 49. KŞS, 85-4 (16 Safer 1136 / 15 Kasım 1723); 49. KŞS, 86-1(6 Safer 1136 / 5 Kasım 1723); 49. KŞS, 97-2 (24 Safer 1136 / 23 Kasım 1723).

⁶⁹ 49. KŞS, 85-4 (16 Safer 1136 / 15 Kasım 1723).

yı mutukın karındaşı Mustafa'dır. Ölen kişinin karısı Şerife, mehrinin bir kısmını kocasına hibe etmiş, geri kalan kısmını ise kocasının terikesinden talep etmektedir. Bu davada mehrinin hibe ettiği meblağ dışında kalan miktarın verilmesine hükmedilir.⁷⁰

Bir başka mehirden hibe belgesinde Mehmed bin Kara Hasan isimli kişi vefat eder. Vârisleri karısı Raziye ve anabababir kız kardeşleri Ayşe ve Fâtıma ve erkek kardeşi Mehmed'dir. Raziye, kocası Mehmed'den alması gereken mehir konusunda Ayşe ve Fâtıma ile anlaşmazlığa düşerler. Raziye, Ayşe ve Kezban'dan mehrini ister. Ayşe ve Kezban Raziye'nin kocasına mehrinin bir kısmını ölmeden önce hibe ettiğini iddia ederler. Mehrini kocasına hibe ettiğini iddia eden yakınlarının doğruyu söyleyip söylemedikleri belgede yer almamaktadır. Raziye, tehârüc yolu ile mehri ve miras hissesi karşılığında belgede belirtilen parayı alarak miras hissesinden ve mehrinden feragat ederek vârislerin zimmetlerini ibra etmektedir.⁷¹ Belgede mehrini hibe edip etmediği konusunda netlik yoktur. Dava sonucu Raziye sulh yoluyla mirastan çekilerek (tehârüc), belgede belirtilen meblağ karşılığında mehir ve miras hisselerinden feragat etmiştir. Bu dava kadınların mehir haklarının bir kısmını kocalarına yaşarken hibe ettiklerini göstermekle birlikte mehirlerini alma konusunda yakın akrabaları ile yaşadığı polemik ve huzursuzluğu da gösterir.

Mehir kadının kendi mülk malı olması nedeniyle onu dilediği gibi kullanabilir. Fakat bu konuda belgelerde görülen sorun, mehirden hibe miktarının tam olarak bilinmemesidir. Bu sebeple hibe edilen miktarın önceden şahitler ile belirlenmesi ve tescil edilmesi vârisler arasında yaşanması muhtemel davalaraşmaların azalmasını sağlayabilir.

Hibe gönüllü tasarruflardan olmasına rağmen belgede zorla yaptırılan bir hibe örneği yer almaktadır. Sâfiye bint-i el-Hâc Memiş isimli kadın Ayşe binti İsmail isimli kadına dava açar. Vekilleri aracılığı ile davaya katılırlar. Dava konusu zorla hibeye konu olan bir evdir. Söz konusu ev on sene önce Safiye'nin malı olmasına rağmen ölmüş olan kocası tarafından yaşarken kendisine zorla hibe ettirilmiştir. Eski kocası hibe edilen bu malı kabul etmiş; diğer karısı Ayşe'ye elli altı guruşa satmıştır. Satım işlemi gerçekleştikten sonra koca ölmüştür. Safiye, Ayşe'den zorla hibe ettirildiği bu evi talep etmektedir. Ayşe ise cevabında Safiye'nin kocasına hibe ettiği yerin daha sonra yıkıldığını ve üzerine yeni yerler yapıldığını söylerken Safiye'nin ses çıkarmadığını ifade etmiştir. Bu evi satın aldığını söyleyen Ayşe, dokuz sene kullandığı halde Safiye'nin yine mülk talebinde bulunmadığını söylemiştir. Şahit olduğu halde ses çıkarmaması ve sükût etmesi nedeniyle şimdiki itirazının makbul olmadığını söylemiştir. Ayşe bu konuda elinde fetva bulunduğunu ifade etmektedir. Dava sonucu Safiye, Ayşe'ye müdahaleden men edilmiştir.⁷² Bu davada kocanın zorla kendisine karısına ait mülk malı hibe ettirmesi dikkat çeker. Karısı yaşarken bu duruma razı olmuştur veya ses çıkarmamıştır. Belgede hibe tasarrufunda bulunmayı kabul

⁷⁰ 49. KŞS, 86-1 (6 Safer 1136 / 5 Kasım 1723).

⁷¹ 49. KŞS, 97-2 (24 Safer 1136 / 23 Kasım 1723).

⁷² 49. KŞS, 147-2 (2 Cemâziye'l-evvel 1136 / 28 Ocak 1724).

etmesinin sebebi zikredilmez. Hibe tasarrufundan sonra ses çıkarmayıp razı görünmesi ve hibe edilen mal üzerinde sonradan değişiklik yapıldıktan sonra hak iddia etmesi davanın kendi lehine sonuçlanmasına engel olmuştur.

Hibe davalarında kadınların kendilerine yapılan hibeleri alamadıkları ve sulh yoluyla verilene razı olup anlaştıklarını görmek mümkündür. 49. Konya Şer'iyeye Sicilinde geçen bir belgede bir kadına hibe edilen ev ve paradan bahsedilmektedir. Hasan, Şerife Raziye'ye ev ve insanlarda alacağı olan altmış kuruşu hibe ediyor. Hibe teslim alındıktan sonra hibe eden kişi vefat ediyor. Ölenin tek vârisi olan Mustafa ile kendisine hibe edilen ev ve paralar konusunda davalıyorlar. Şerife Raziye sulh yolu ile otuz kuruş karşılığında Mustafa ile anlaşmak durumunda kalıyor.⁷³

Sulh yolu ile hibeye razı olan diğer bir kadının örneği de dikkat çeker. Aynî isimli kadın vefat eder. Aynî'nin vârisi oğlunun kızı Emine'dir. Aynî ölmeden önce üvey oğulları Mehmed ve diğer Mehmed ebnâ-i Mehmed'e bir bâb tabhâne ve altı puştâ bağ ve ağaçlardan oluşan iki kıt'a bostan yerini içeren bağı hibe etmiştir. Emine bu hibe edilen malların terikeden olduğu iddiasıyla terikenin paylaşılmasını ister; fakat üvey kardeşlerine hibe edilen mallar konusunda otuz kuruş karşılığında sulh yolu ile anlaşarak üvey kardeşlerinin zimmetini ibrâ etmiştir.⁷⁴

Miras konusu içeren bir davada hem erkek yakına, hemde kadın yakına hibe gerçekleşmiştir. Emine vefat eder. Vârisleri kocası Ahmed ve babası Mehmed'dir. Ahmed ve Mehmed, Emine'nin oğlunun oğlu Süleyman ve oğlunun kızı Fâtıma'ya hibe ettiği kilar ile birlikte tabhane ve bir mikdar havludan oluşan evi ve Süleyman'a hibe edilen tabhâne ve bir mikdar havludan oluşan evi kabul ettiklerini ve bu hibe edilen evlerde haklarının olmadığını belirttikleri belgelenir.⁷⁵ Bu sicil belgesinde sınırları belirtilen evlerin Emine'nin ölmeden önce sağlıklı yerinde iken Süleyman'a ve Fatma'ya hibe de bulunmasından bahsetmektedir. Hibe edilen mallar Süleyman ve Fatma tarafından alınmış kabul edilmiştir. Hibe edilen malların asıl vârisler tarafından kabul edildiğini göstermektedir. Emine'nin oğlu vârisler arasında zikredilmemektedir. Öyle anlaşılıyor ki Emine'nin oğlu kendisinden önce vefat etmiştir. Bu sebeple oğlunun çocuklarına hibe tasarrufunda bulunmuş olduğu düşünülebilir. Bu belgede 1700'lü yıllarda Konya'da Osmanlı kadınlarının kendisine ait mülk malları akrabalarına hibe edebildiğini göstermesi, yani kendine ait mülkü dilediği gibi tasarruf edebildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Sicil kayıtlarında hibe belgeleri içerisinde kadınların hibede bulunduğu bir diğer örnek ise Şemsi isimli kadının, kız kardeşinin kızı Ayşe'ye hibesidir. Belgede sınırları belirtilen arsanın Ayşe'nin hibe ile elde ettiği mülkün tescil edildiği yukarıda belirtilmiştir.⁷⁶ Burada örneğin tekrar edilmesinin sebebi hibe tasarrufunda bulunan ve hibe edilen mülkün yeni sahibinin kadın olduğunu belirtmektir.

⁷³ 49. KŞS, 148-1(2 Cemâziye'l-evvel 1136 / 28 Ocak 1724).

⁷⁴ 49. KŞS, 244-1 (2 Ramazan 1136 / 25 Mayıs 1724).

⁷⁵ 49. KŞS, 16-3 (4 Zî'l-Ka'de 1135 / 6 Ağustos 1723).

⁷⁶ 49. KŞS, 34-3 (15 Zî'l-Hicce 1135 / 16 Eylül 1723).

Yakın kadın akrabaların birbirleri ile hibe edilen mal konusunda davalastıkları görülmektedir. Aile içi hibelerin miras davasına dönüştüğü bir belge de Havvâ isimli kadının vârisleri annesi Ayşe, erkek kardeşi Mehmed ve kız kardeşi Sâkine'dir. Havva ölmeden dört ay önce sağlıklı iken Karadığın Deresi'nde bulunan belgede adı geçen ev önü olarak bilinen bir örtme ve bir kıt'a havlu ve ağaçlardan oluşan bir tahta mülk bağına kızının kendisine hibe ettiğini, kendisi hibeyi kabul ettiğini fakat Sâkine'nin ölenin terikesine bu hibe edilen malı dâhil etmek istediğini söyler ve bu durumdan Sâkine'nin menedilmesini ister. Ayşe bu bağı kendisine hibe olduğunu ispatlar ve Sâkine bu davadan menedilir.⁷⁷ İki yakın kadın akrabasının yani anne Ayşe ile kızı Sâkine diğer kız Havva'nın annesine hibe ettiği bağ nedeniyle davalanmış oldukları görülür. Hibe edilen malın yakın kadın akrabalar arasında bile yani anne ile kızı arasında miras paylaşım esnasında davalanmaya sebebiyet verdiği görülür.

Hibe belgelerinin tümüne bakıldığında dikkat çeken detaylardan biri de kendisine hibe tasarrufunda bulunulanların genelde erkekler olmasıdır. Bu sicil kaydında yer alan hibe konusu 30 adettir. Bu belgeler incelendiğinde, ayrıntılar yer almakla birlikte, 24 belgede erkeklere hibeden bahsedilmektedir. 6 adet hibe belgesinde kadınlara ve bir hibe belgesinde ise vakıflara yapılan hibe anlatılmaktadır. Bu belgelerin bir kısmı erkek çocuklarına sünnetleri esnasında verilen hediyelerden oluşur.⁷⁸ Sünnet sicil belgelerinde hitân kelimesi ile anlatılmaktadır. Ebeveynin "hîn-i hitânında" oğluna dilediği malları sahih bir yolla hibe ettikleri belirtilir. Sünnet düğünleri esnasında ebeveynin hibede buldukları belgeler miras davalarına yansır. 49. Konya Şer'iyeye Sicili'nde sünnet esnasında ebeveynin veya yakınların erkek çocuklara hibede bulduklarını gösteren belgelerin sayısı dokuzdur.⁷⁹ Bu belgelerde genel olarak vârislerin miras davası açarak hibe edilen mallardan hak talep etmeleri; bu malların sünnet zamanında hibe olduğunun ispat edilmesi ve terikeden olmadığına belirlenmesi gibi konularda geçmektedir. İlgili davalarda çoğunlukla hibe mallarına müdahaleden menedilmelerine hükmedilmektedir.

Örnek belgelerden birinde daha önce vefat eden Hacı Mustafa Efendi isimli kişinin vârisleri hanımları Hasan Beg kızı Fâtıma, Hacı Mehmed kızı Raziye, büyük oğulları Hacı Abdullah, Mehmed Efendi, Osman Efendi, Hacı Ahmed, büyük kızları Ayşe ve Emine'dir. Mehmed Efendi ve Osman Efendi, Hacı Abdullah ve Hacı Ahmed ile Fâtıma ve Raziye ve Emine'ye dava açmaktadır. Dava konusu ölen babalarının

⁷⁷ 49. KŞS, 199-1 (27 Cemâziye'l-âhir 1136 / 23 Mart 1724).

⁷⁸ 49. KŞS, 35-1 (5 Zi'l-Hicce 1135 / 6 Eylül 1723); 49. KŞS, 45-1 (25 Zi'l-Hicce 1135 / 26 Eylül 1723); 49. KŞS, 45-2 (25 Zi'l-Hicce 1135 / 26 Eylül 1723); 49. KŞS, 70-2 (26 Muharrem 1136 / 26 Ekim 1723); 49. KŞS, 171-2 (6 Cemâziye'l-âhir 1136 / 2 Mart 1724); 49. KŞS, 186-2 (17 Cemâziye'l-âhir 1136 / 13 Mart 1724); 49. KŞS, 208-4 (14 Receb 1136 / 8 Nisan 1724), 49. KŞS, 219-2 (26 Receb 1136 / 20 Nisan 1724); 49. KŞS, 243-5 (2 Ramazan 1136 / 25 Mayıs 1724).

⁷⁹ 49. KŞS, 35-1 (5 Zi'l-Hicce 1135 / 6 Eylül 1723); 49. KŞS, 45-1 (25 Zi'l-Hicce 1135 / 26 Eylül 1723); 49. KŞS, 45-2 (25 Zi'l-Hicce 1135 / 26 Eylül 1723); 49. KŞS, 70-2 (26 Muharrem 1136 / 26 Ekim 1723); 49. KŞS, 171-2 (6 Cemâziye'l-âhir 1136 / 2 Mart 1724); 49. KŞS, 186-2 (17 Cemâziye'l-âhir 1136 / 13 Mart 1724); 49. KŞS, 208-4 (14 Receb 1136 / 8 Nisan 1724), 49. KŞS, 219-2 (26 Receb 1136 / 20 Nisan 1724); 49. KŞS, 243-5 (2 Ramazan 1136 / 25 Mayıs 1724).

küçükken kendilerine sünnet zamanında evlerinin içini ve dışını Mehmed ve Osman'a hibe etmesidir. Osman Efendi ve Mehmet Efendi'ye hibe tasarrufu şahitler ile ispatlanmış ve diğer vârisler muârazadan menedilmiştir.⁸⁰ Bu belgede görüldüğü üzere erkek çocuklarına sünnetleri esnasında yapılan hibeler miras davasında terikeden olduğu iddiası ile istenmektedir. Bu tür hibeler kardeşler arası ihtilafa neden olmuştur. Yine bir başka belgede annenin oğluna sünneti esnasında hibe ettiği ev farklı bir davaya konu olmuştur. Davada bu mülk evin oğluna ait olduğunun ispatlandığı görülmektedir.⁸¹

Bu konuda bir diğer belge şöyledir. Ayşe isimli kadının vârisi kocası Hüseyin'dir. Başka vârisi olmadığından terikesi devlet hazinesine (*beytülmal*) kalacaktır. Aile içinden olmayan Mehmed adında bir şahsın Ayşe'ye hizmet ettiği belgede ifade edilmektedir. Mehmed isimli kişi Hüseyin'e dava açmaktadır. Beytül-mâl kabzına memur olan Mustafa Çelebi de hazır bulunmaktadır. Mehmed, ölen Ayşe'nin yedi senedir hizmetinde olduğunu ve sünnet düğününde belgede adı geçen malı kendisine hibe ettiğini beyân eder. Hüseyin ve beytül-mal emininin hibe malları konusunda kendisine müdahale ettiğini anlatmaktadır. Şahit getiren Mehmed söylediklerini ispatlar. Hüseyin ve Mustafa Çelebi muâraza ve müdâhaleden menedilir.⁸²

Sünnet (hıtan) merasimi esnasında yapılan hibelerin geçtiği bu tür belgelerde dikkat çeken husus hibe edilen mülkün kime ait olduğunun belirlenmeye çalışılmasıdır. İlgili mülkün kime ait olduğu tescil edilince başka kimsenin bu mal üzerinde mülkiyet hakkı iddia etmemesi sağlanmış olur. Bu tür işlemlerin baştan tescil edilmesi, ileride yaşanması muhtemel miras davalarını da azaltabilirdi. Nitekim herhangi bir dava içerisinde yer almayan hibe tescil belgelerinin varlığına yukarıda değinilmişti. 49. Sicil kaydında Sultân Selîm Şâdirvânı Tevliyet Berâtında vakfa yapılan bir hibeden de bahsedilmektedir.⁸³

49. Sicil kaydında hibe teriminin geçtiği belgeler incelenmiştir ve hibe belgelerinin davalar içerisinde hangi sebeple geçtiği araştırılmıştır. Aşağıdaki tabloda hibe belgelerinde hibe tasarrufundan etkilenen taraflar yer almaktadır. Yani hibe tasarrufunda bulunan taraf, kendisine hibede bulunan taraf ve hibeye konu olan mal tabloda yer almaktadır.

KADINLARA HİBE EDİLEN MALLAR		
49. KŞS Belge No	Sicil Belgesi: Hibe eden ve edilen	Bağışlanan Mülkler
16-3.	Emine → Oğlunun kızı Fatıma'ya	Bir tabhâne Bir ahur Bir oda

⁸⁰ 49. KŞS, 219-2 (26 Receb 1136 / 20 Nisan 1724).

⁸¹ 49. KŞS, 186-2 (17 Cemâziye'l-âhir 1136 / 13 Mart 1724).

⁸² 49. KŞS, 171-2 (6 Cemâziye'l-âhir 1136 / 2 Mart 1724).

⁸³ 49. KŞS, 268-3 (10 Receb 1136 / 4 Nisan 1724).

		Bir örtme Diğer bir tabhâne Bir kilar Bir kıta havluyu müstemil mülk menzilinden garb tarafında vâki' mârrü'z-zikr tabhâne ma'a kilar Bir mikdâr havluyu müstemil menzil
34-3.	Şemsi → Kız Kardeşinin kızı Ayşe'ye	Bir bâb ahur ve eşcâr ve kürûmu müstemil bir kıta havluyu muhtevî menzil
57-2.	Abdurrahman → Oğlunun boşadığı karısı Havva'ya	Eşcâr ve kürûmu müstemil bir mikdâr asmalık bağ
148-1.	→ Şerife'ye hibe.	Bir kıta menzil Zimem-i nâsda olan altmış guruş (fakat bu hibeyi alamamış sulh ile 30 kuruş alabilmiştir).
169-2.	Abdullah → Ümmü veled cariyesi Gançe'ye	Menzilimin cânib-i kıblesinde vâki bir bâb sofa ve biri biri içinde iki bâb odayı cemî tevâbii ve levâhıklarıyla Bir çi yan kalicesi Bir orta kalice Dört adet çit yastık İki adet sepet sandık İki adet tencere İki adet sahan Bir sini Bir şamdân Bir beledî döşek Bir çit yorgan Bir kilim Bir cam tas
199-1.	Havva → Annesi Ayşe'ye	Ev önü dimekle ma'rûf bir örtme ve bir kıta havlu ve eşcârı müstemil bir tahta mülk bağ

(Tablo 1)

ERKEKLERE HİBE EDİLEN MALLAR		
49. KŞS Belge No	Sicil Belgesi: Hibe eden ve edilen	Bağışlanan Mülkler
13-3.	Kadın → Kocasına	Kırk guruş kıymetli bir sîm kemer kuşak Yirmi vakıyye bakır evânî Üç guruş kıymetli bir sarık hakkı
16-3.	Emine → Oğlunun oğlu Süleyman'a	Tabhâne Bir mikdar havluyu müstemil menzili

35-1.	Dede İbrahim → Torun Osman'a sünnet düğününde	Mülk menzilinden bir ahur Bir ahur sekisi
45-1.	Baba → Oğluna sünnet merasiminde	Bir tabhâne ve bir sofa ve bir oda ve iki örtme ve bir ahur ve bir samanlık ve bir mikdâr havluyu müstemil menzil Bir çift öküz On guruş kıymetlü bir araba
45-2.	Dede → Torununa sünnet merasiminde	İki re's tulu devesi
60-1.	Dede Ahmet → Baba Hüseyin'e (Anlatan torun Ali)	Bir ahur ve bir oda ve iki tabhâne ve bir örtme ve bir kıta bağçe ve bir kıta havluyu müstemil menzil
70-2.	Baba → Oğul Hasan'a hem sünneti esnasında hem de ölmeden önce	Bir tahta bağ (sünnet) Altmış kuruş (ölmeden iki ay önce)
81-1.	Üvey oğul Mehmed'e → Kendisine ölünceye kadar bakması şartıyla hibe	Tabhâne ve bir kilar ve bir ahur ve bir fevkânî beyt ve bir izbe ve arzen beş ayak ve tûlen yirmi ayak bir harâbe oda yeri ve bir havluyu müstemil menzilinden mârrü'z-zikr harâbe oda yerini ve zokak kapusunun zikr olunan oda yeri tarafından nisfını hakk-ı mürûruyla
85-4.	Karı → Kocaya mehirde hibe	Kırksekizbin cedîd akçe
86-1.	Karının mehrini → Kocasına hibesi	Yetmiş dörtbin akçe
97-2.	Karının kocasına mehrini hibe etmesine örnek. Sulh ile anlaşarak neticelenmiş.	Altıbin akçe
104-1.	Babanın → Oğluna hibesi	Bir kıta menzil
141-1.	Annenin ve babanın → Oğluna hibesi	Bir kıta menzil arsası annesinden Bu arsa üzerine bir tabhâne ve bir oda ve bir ahur ve bir mikdâr havluda babası tarafından arsa üzerine oğlu için yapmış ve hibe etmiş
147-2.	Karının → Kocasının zoruyla yine kocasına hibe tasarrufunda bulunması	Bir kıta menzil
164-5.	Karının kocasından alacağını ona hibe etmesi	Yirmi guruş
171-2.	Ayşe'nin ölmeden önce yedi sene kendi hizmetinde bulunan kişiye sünneti esnasında hibede bulunması	Bir bâb tabhâne
182-3.	Baba → Oğluna	Beşbin guruş
186-2.	Anne → Oğluna sünnet merasiminde	Menzil
219-2.	Babanın → İki erkek çocuğuna sünnet merasimlerinde	Büyût-ı adîdeyi müstemil hâriciye ve dâhiliyeyi muhtevî silk-i mülkünde

		olan menzilin hâriciyesini karındaşım merkûm Osmân Efendi'ye ve dâhiliyesini Mehmet Efendi'ye
208-4.	Sünnet measiminde dedenin torunlarına hibesi; fakat bu hibenin, sebebi söylenmeksizin haktan feragat edilerek alınmadığı ifade edilmektedir.	İki tabhâne ve bir sofa ve bir ahur ve bir ahur sekisi ve eşcâr ve kürûmu müştemil bir kıta menzili
233-2.	Değirmenin mülkü mevhûbu olduğunu söyleyen bir erkektir. Kimin hibe ettiği ve ne zaman hibe olduğu belirtilmemektedir.	Çay Değirmeni demekle maruf on iki vakıyye tabir olunan değirmen
243-5.	Dede → Torununa sünnet merasiminde	Bir oda ve bir kıta arz-ı hâliye ve eşcârı müştemil iki tahta bağ
244-1.	Aynî isimli kadının üvey oğullarına hibesi	Altı puştâ bağ ve eşcârı müştemil iki kıta bostân yerini muhtevî bağ
247-1.	Şerife → Oğluna	Bir bâb attâr dükkânı
268-3.	Sultan Selim Şadırvan Tevliyeti Berâtı	Vakfa hibe.

(Tablo 2)

Hukuken sadece aile içinde geçerli bir akit olmamasına rağmen hibenin genelde aile içerisinde gerçekleştiği görülmektedir. Hibe belgelerinde geçen olaylardan hareketle bu tür tasarrufların aile içi miras davalarına neden olduğu söylenebilir. Esasında kadınların İslam hukukuna göre miras hakları belli hisse miktarları belirtilerek korunmuştur. Fakat toplum içerisinde hibe gibi yaygın bazı uygulamalar nedeniyle miras hakları azalmaktadır. Mirastan mal kaçırma amaçlı hibe tasarrufları hoş görülemez. Nitekim batılı bazı yazarlar hibe gibi tasarruflar ile kadınların miras mallarının azalması konusunda değinmektedirler.⁸⁴ Kadınlara bu denli az hibe yapılması ve miras davalarında kadın vârislerin hibe tasarrufuna itiraz etmeleri bu iddiayı desteklemektedir.

Sonuç

Konya Şer'iyeye Sicili 49. defterde hibenin geçtiği 30 adet belge yer almaktadır. Aile içi hibelerin çoğunlukta olduğu bu hibe belgelerinin bir bölümü aile büyüklerinin erkek çocuklarına sünnet merasimleri esnasında hibe ettiği hediyelerden oluşmaktadır. Bunların bir kısmı daha sonra itirazla karşılaşmış ve aile içi miras davalarına konu olmuştur. Örneğin vârislerden bir kısmı hibe edilen malların terikeden olduğu iddiası ile hak talep etmişlerdir. Belgelerdeki bu tür davalar hibenin ispatlanması ve hak talep edenlerin menedilmesiyle sonuçlanmıştır. Bununla birlikte

⁸⁴ Haim Gerber, "Bir Osmanlı Şehri Olan Bursa'da Kadın'ın Sosyo-Ekonomik Statüsü (1600-1700)", çev. Hayri Erten, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 98, VIII. Sayı, Konya (1999), 329.

bir belgede dedelerinin sünnet merasimleri esnasında kendilerine hibe ettiği maldan feragat eden iki kişi bilgisi de yer almaktadır. Feragat etme sebepleri belgede zikredilmemiştir.

Kayda giren belgelerdeki hibe örneklerinin tamamına yakını aile içinde gerçekleşmiş bağışlardan oluşmaktadır. Örneğin erkeklere hibede bulunan aile yakınlarından bazıları eşleridir. Kadınların mehirlerinin bir kısmını kocalarına hibe ettikleri de görülmektedir. Kadınların kendi tasarruflarında mülk mallarını dilediği gibi kullanma haklarını göstermesi bakımından önemli olmakla birlikte mehir haklarını henüz elde edemeden kocalarına tekrar teberru etmeleri bu haklarını gerçekte kullanamadıklarını da göstermektedir. Ayrıca bunu destekleyen bir diğer durum ise mehir bağışlama örneklerinin bir kısmının miras davalarında geçmesidir. Kadınların vefat eden kocalarının terikesinden mehir haklarını talep etmektedirler. Bu talepleri esnasında mehirden ne kadar hibe tasarrufunda bulduklarını söylemekte ve kalan kısmını diğer vârislerden almak istemektedirler. Mehir kadına ait mülk malı olması nedeniyle esasında davalaşmaya gerek olmaksızın onu elde etmesi beklenir. Ayrıca bu belgelerde davaya neden olan durum hibe edilen miktarın resmi anlamda belgelendirilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla hibe edilen mal ve kadınlara ait olan mehir kayıt altına alınmış olsaydı anlaşmazlıklar en aza indirilebilirdi.

Belgelere bakıldığında kadınlara veya kız çocuklarına yapılan hibelerin erkeklere yapılanlardan daha az olduğu görülür. İlgili sicil defterinde altı adet belgede kadınlara hibe yer almaktadır. Bunlardan birinde ise kadın kendine hibe edilen malı ispatlayamamıştır. Bu sebeple sulh yaparak hakkına kıyasla oldukça az bir meblağ karşılığında davadan çekilmiştir. Erkeklere yapılan hibelerle kıyaslandığında kadınlara onların altıda biri kadar hibe yapıldığı görülmektedir. Bu tür belgelerle özellikle hibenin aile içi ilişkileri zedeleyen boyutuna dikkat çekilmek istenmektedir.

Osmanlı kadınlarının 1700'lü yıllarda dünyanın pekçok yerindeki kadınlara oranla ekonomik anlamda özgür olduklarını, ekonomik haklarını kullanabildiklerini, mahkemede haklarını arayabildiklerini söylemek mümkündür. Osmanlı hukuk düzeni kadınlara mülkiyet haklarını koruma imkânı vermekteydi. Osmanlı toplum yapısı ve geleneksel kültür ve bazı dini anlayışların da etkisiyle erkek çocuklarına hak ve sorumluluklar bakımından yüklediği anlamlara bağlı olarak hibe tasarrufunda erkek evladın tercih edilmesine yol açtığı söylenebilir. Fakat erkeklerin bu sorumlulukları yerine getirip getirmediği ayrıca incelemeye değerdir.

Aile içinde davalaşmalara neden olduğu görülen hibelerin günümüzde de benzer sorunlara yol açtığı söylenebilir. Günümüzde de hibede bulunmak isteyen bazı kişilerin adalet ve hakkaniyet ölçülerine dikkat etmek yerine cinsiyet, sevgi, geleceğe yatırım gibi hususları dikate alarak adaletten ayrıldıkları görülür. Ebeveyn, yaptıkları hibe nedeniyle kardeşler arasında meydana gelebilecek muhtemel çatışmaları öngörmelidir. Adaletin bulunmadığı hibeler, çocukların ebeveynine olan vazifelerini de ihmaline neden olabilmektedir. Ebeveynin hibe konusunda ayrımcılık yapması durumunda kendisine hibede bulunulmayan evlat tarafından bazı olumsuz

davranışlarla karşılaşması muhtemeldir. Ebeveyn hibede bulunurken aile içi huzuru devam ettirebilmek için eşit davranmalıdır. Hibenin kayıt altına alınmasının ileride yaşanması muhtemel kavgaların önüne geçmesi ve davalasma sırasında daha doğru kararların alınması açısından önemli olduğu sicil belgelerinden anlaşılmaktadır. Sicildeki örneklerden hareketle aile içi hibede bulunacakların iyi düşünerek karar vermeleri gerektiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akyılmaz, S. Gül. "Osmanlı Miras Hukukunda Kadının Statüsü". Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 11 / 1 (Haziran 2007): 471-502.
- Amicis, Edmondo de. *Constantinople*, G.P. Putnam's Sons, New York 1878.
- Apak, Adem. *Siyer-i Nebî (Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hayatı-Şahsiyeti-Daveti)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Bardakoğlu, Ali, "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/421-426.
- Berkî, Şakir. "Eski ve Yeni Hukukumuzda Miras Sistemleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 37 (1980): 223-237.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bozkurt, Fatih, *Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddî Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh I-VIII (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübî's-sitte ve şurûhihâ içinde)*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Celeveland, William L. *Modern Ortadoğu Tarihi*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Douglas, Mary. "No free gifts". Foreword of *The Gift The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Taylor & Francis e-Library, 2002. (<https://libcom.org/files/Mauss%20-%20The%20Gift.pdf>).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen I-V (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübî's-sitte ve şurûhihâ içinde)*. İstanbul 1413/1992.
- Halebî, İbrahim. *İzahlı Multekâ el-Ebhur Tercümesi*. çev. Mustafa Uysal. İstanbul: Çelik Yayınları, 1973.
- Emre, Eyyub Mehmet. *Tarihte ve İslam'da Kadın*. İstanbul: Son Kale yayınları, 2015.
- Gerber, Haim. "Bir Osmanlı Şehri Olan Bursa'da Kadının Sosyo-Ekonomik Statüsü (1600-1700)", çev. Hayri Erten. *Selçuk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 98, VIII. Sayı, Konya (1999), 327-343.
- Godbout, Jacques T.. *The World of the Gift*. McGill-Queen's Press - MQUP, 2000.
- Gök, Nejdet. "Türk-İslam Kültüründe Adalet Anlayışı ve Osmanlı Uygulamalarından Örnekler". *Türkler, XI*, Ankara 2002.
- Harman, Ömer Faruk, "Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 24/82-86.
- Hira, Ayhan. "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar". *The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 58, p. 237-250, Summer II 2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen I-II (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübî's-sitte ve şurûhihâ içinde)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

- Karaman, Hayreddin, "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988, 1/343-344.
- Kone, Mamadou. *İslâm Hukukunda Kadının Mülkiyet Hakkı ve Malı Üzerinde Tasarruf Ehliyeti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016.
- Köse, Saffet. "İslam Hukukuna Göre Anne-Babanın Bağış Hibe Konusunda Çocukları Arasında Yaptığı Ayrımcılık". *Mehir Aile Dergisi*, sy. 4 (1999), 14-20.
- Mauss, Marcel *The Gift The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Taylor & Francis e-Library, 2002 (<https://libcom.org/files/Mauss%20-%20The%20Gift.pdf>).
- Maydaer, Saadet. Osmanlı Klâsik Döneminde Osmanlı Kadınlarının Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 / 2 (Haziran 2006), 30-46.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *el-Câmi'u's-sahîh I-III (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ* içinde). İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Önal, Sevdâ. "Edebi Metinlere Yansıyan Yönüyle Osmanlı Toplumunda Hediyeleşme". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (2010), 103-113.
- Özdemir, Nebi. "Türk Hediyeleşme Geleneği ve Medya". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research*, Volume 1/4 (Summer 2008) 467-480.
- Öztürk, Emine. "Tarihte ve Günümüzde Kadın Hakları". *İnsan Hakları ve Din (Sempozyum) Bildiriler*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Said b. Mansur el-Horasânî. *es-Sünen*. thk. Habiburrahman A'zami. Bombay: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Şener, Abdülkadir. "İslam Hukukunda Hibe ve Diğer Teberru Çeşitleri". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, cilt: XX, sayı: 2 (1984), 3-11.
- Şener, Abdülkadir. *İslam Hukukunda Hibe*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Tabakoğlu, Ahmet. "Batı'da Aile ve Kadın". *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, Sosyal Hayatta Kadın, İSAV*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Tehânevî, Zafer Ahmed Osman – Tehânevî, Eşref Ali. *Hadislerle Hanefî Fıkhi*. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2014.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemi. *es-Sünen I-V (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ* içinde). İstanbul 1413/1992.
- Toktaş, Şule - O'Neil, Mary Lou. *Kadınların Mülk ve Miras Edinmesi: Kemalist Aydınlanma ve İslami Sosyolojik Süreçler*. İstanbul 2014.
- Tongsir, Ferih Bedî. "Bağışlama". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt 18, Sayı 3-4, 903-987.
- Yılmaz, İbrahim. "İslam Hukukunda Hibe Yoluyla Vârisleri Mirastan Mahrum Etmeye Yönelik Tasarrufların Sınırlandırılması". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 8, c. VIII, sy. 18 (2017/3), 211-232.
49. *Konya Kadı Sicili (1135/1723-1724)* [49. KŞS]. haz. İzzet Sak – İbrahim Solmaz. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Proverbs+19%3A17&version=ESV> (Erişim 24 Temmuz 2020).



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:541-564

Geliş Tarihi: 15.10.2020

Kabul Tarihi: 29.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.811225>

Mülhidlikle Suçlanan Bir Şairin Şeyhülislâm Çivizâde'ye Nefsin Mertebelerine Dair Bir Mektubu

Oğuzhan Şahin*

Mehmet Büküm**

Öz

Osmanlı devlet erkânına yazılan mektuplar çeşitli yönlerden her daim önemli bulunmuştur. Gerek üst kademe devlet adamlarının muhataplarıyla tesis ettiği dostane ilişkiler gerekse para vakıfları, zendeka ve ilhad olayları gibi politik/toplumsal meseleler bu mektuplara yansıyanlardandır. Bu çalışma, tezkirelerde *Riyâzî-yi Üskübî* nisbesi ve *Memi Şâh* lakabıyla anılan 16'ncı asırda yaşamış bir mülâzımın Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'ye gönderdiği bir mektubu konu almaktadır. Memi Şâh'tan Çivizade'ye yazılan mektup, Manisa İl Halk Kütüphanesi el yazmaları koleksiyonunun bir mecmuasında olup, kütüphane kataloğunda yer almamaktadır. Makale giriş ve mektubun metninin yer aldığı ek kısmı dışında iki başlıktan meydana gelmektedir. İlk başlık altında mektubu kaleme alan Memi Şâh'ın kim olabileceği üzerinde durulmuş ve bu ismin Sahn-ı Semân'da Celâlzâde'nin önce muîdliği daha sonra ise mülâzımlığını yapan Riyâzî-yi Üskübî olduğu kanaatine varılmıştır. Yine aynı başlık altında Riyâzî-yi Üskübî ile ilgili birincil kaynak durumundaki tezkirelerden hareketle şairin genel bir portresi çıkarılarak söz konusu tezkirelerin Riyâzî'ye dair öne sürdükleri *zendeka ve ilhâd* iddiaları değerlendirilmiştir. İkinci başlıkta Riyâzî'nin mektubu içerik itibarıyla incelenerek mektupta ele alınan konuların Çivizâde'nin mizacı ile ne derece uyumlu olduğu hususu tartışılmıştır. Makalenin "ek" kısmında ise mektubun metni bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Memi Şâh, Riyâzî-yi Üskübî, zendeka ve ilhâd, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi.

A Letter Regarding Levels of Soul to Shaykh al-Islâm

Çivizâde from a Poet Accused of Heresy

Abstract

Letters written to Ottoman statesmen have always been considered important in various aspects. Political/social issues such as the friendly relations established by

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ogsahin@gmail.com

ORCID ID 0000-0002-0196-8748

** Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, mehmet.bukum@ikc.edu.tr

ORCID ID 0000-0002-2163-7671

important statesmen with their interlocutors, monetary foundations, zendeka and ilhad events are also reflected in these letters. This study is about a letter sent to Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi by a 16th century lieutenant, whose real name was Mehmed/Mehemmed, and who was known as Riyazi-i Uskubi and Memi Shâh. The letter written from Memi Shâh to Çivizâde is in a mecmua of Manisa Provincial Public Library manuscripts collection and it is not in the library catalog. The article consists of two parts, except the introduction and the appendix where the text of the letter is included. In the first part, the possible identity of the Memi Sah who wrote the letter was discussed and it was concluded that this was Riyazi-i Uskubi, who was first the *muid* and then the *mulazım* of Celalzade in Sahn-ı Seman. A general portrait of the poet was described according to the primary sources related to Riyazi-i Uskubi, and the zendeka (heresy) and ilhad (refusing and leaving Islam) claims of the mentioned tezkires regarding Riyazi were evaluated in the same part. In the second part, the letter of Riyazi was examined in terms of its content and it was discussed how the topics covered in the letter were compatible with Çivizâde's temperament. The text of the letter is given in the appendix.

Keywords: Memi Shâh, Riyazi-i Uskubi, heresy, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi.

Giriş

İslâm'ın temel inançlarına muhalefetle tanınan ulemâdan Hakîm İshak, Molla Kâbız, Nadajlı Sarı Abdurrahmân ve Lârî Mehmed Efendi gibi şahsiyetler ile kutup-Mehdî inancının doğal bir sonucu olarak merkezî iktidara karşı isyana meyilli duran Hüsâmeddîn-i Ankaravî, İsmâîl-i Maşukî, Hamza Bâlî ve Sütçü Beşîr gibi Bayramî-Melâmîlerinin teftiş, takip ve yargılamaları Osmanlı coğrafyasında zendeka ve ilhâd hareketlerinin ne derece önemsendiğinin bir göstergesi gibidir. Molla Kâbız, Nadajlı Abdurrahmân, İsmâîl-i Maşukî, Hamza Bâlî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamanî ve diğer birçok yargılamaya dair tutulan kayıtlar ile zendeka ve ilhâdın fikrî dayanaklarını çürütmek için kaleme alınan muhtelif risaleler konunun ehemmiyetle ele alınışını gösterir niteliktedir.¹

Mahkeme kayıtları, arşivler, fetvalar, risaleler ve Sofyalı Bâlî'nin mektupları örneğinde olduğu gibi zındıkların ahvalini ihbar eden çeşitli mektuplar zendeka ve ilhâd olaylarının kayda değer kaynakları görünümündedir. Bunların dışında zındık ve mülhidlere dair çoğu zaman söylenti mahiyetindeki magazinsel bilgileri aktaran şuarâ tezkireleriye konunun aslî kaynakları olmaktan ziyade destekleyici yan kaynakları hüviyetindedir.² Bununla birlikte temel kaynaklar kadar etkili olmasa da

¹ Zendeka ve ilhâd hareketlerinin çok yönlü bir tahlili, geniş bir okuması ve alanın birincil kaynakları için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2013).

² Ahmet Yaşar Ocak'ın şuarâ tezkirelerine dair şu sözleri tam olarak bu duruma dikkat çekmektedir: "Latîfî, Sehî, Hasan Çelebi ve benzeri bir kısım şuarâ tezkirlerinde hayatları anlatılan 16, 17 ve 18'inci yüzyıllarda çoğu Rumeli topraklarında yaşamış Osmanlı şairleri arasında görülen, şer'î mükellefiyetlere lakaytlık ve aynı zamanda felesefî bir arka plandan yoksun sıradan bir ateizmi yansıtan libertin eğilimler (...) her devirde her zaman olmuştur ve olacaktır. Bunların sayılarının tahmin edilenden fazla olması da mümkündür. Çünkü bir kısmı açıkça herkesçe bilindiği halde, bilinmeyen, gizli olanlar da vardır. Zaten halk ve idareciler arasında da bilinen bu tür libertin eğilimlerin sahipleri, mahallî yöneticilerce merkeze bildirilse de siyasal iktidarca çok da fazla önemsenmemiştir." Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, 237.

ihtiyatlı bir okuma ile tezkirelerdeki bazı kayıtların zendeka ve ilhâd tartışmalarına katkı sağladığı görülmektedir. Söz gelimi İsmail Erünsal'ın bazı tezkirelerden hareketle zendeka ve ilhâd olaylarına dair tespitleri tezkirelerin bu alanda tamamen yok hükmünde olmadığını göstergesidir.³

Her ne kadar bu yazının konusunu teşkil eden Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'ye (ö. 954/1547) yazılan mektubun zendeka ve ilhâdla doğrudan bir bağlantısı olmasa da mektubu yazan kişi hakkında çeşitli tezkirelerin zındıklık isnadında bulunuyor oluşu mevzunun bu kısmını sorgulamayı da zorunlu hâle getirmektedir. Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'ye yazılan bu mektup, Manisa İl Halk Kütüphanesi yazmalar koleksiyonunda 45 Hk 5836'da kayıtlı bir yazmanın 108b-110b varakları arasında bulunmaktadır.⁴ Kütüphane kataloguna kaydedilmese de mektubun Çivizâde'ye Memi Şâh tarafından yazıldığı, “*Merhûm u mağfûr Memi Şâh Efendi Şeyhülislâm Çivizâde Müftî Efendiye mektûb gönderdüğüdür*” şeklindeki başlıktan anlaşılmaktadır.⁵ Ancak söz konusu yazmada Memi Şâh'ın kim olduğuna dair herhangi bilgi yoktur. Memi Şâh'ın kimliğini tespit için tezkirelere bakıldığında, Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'sında asıl adı Mehmed olup Rûmilî'nde Memi Şâh diye şöhret bulan Üsküp'ten *Riyâzî* mahlaslı birinden bahsedildiği görülmektedir.⁶ Âşık Çelebi'nin naklettiği bu bilgi eğer hatalı değilse Çivizâde'ye yazılan bu mektubun tezkirelerde *Riyâzî-yi Üskübî* (ö. 953/1546) nisbesiyle geçen bir şaire ait olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak tezkirelerde birden fazla *Riyâzî*'nin oluşu ve bu isimlerin birbirine karışma ihtimali karşısında Âşık Çelebi'deki bu bilginin teyidi zorunludur. Bu nedenle aşağıdaki tabloda tezkirelerde bulunan *Riyâzî* maddelerinin genel bir dökümü yapılmıştır:

Tablo-1: Tezkirelerdeki *Riyâzî* maddelerinin genel bir dökümü

Bulunduğu Tezkire	İsmi ve nisbesi	Asıl adı	Şöhreti / lakabı	Zümresi	İsminin anıldığı kişi(ler)
Sehî (Haluk İpekten vd. neşri)	Mevlânâ Riyâzî (Bursa)	-	-	ehl-i ilm	-
Âşık Çelebi (Filiz Kılıç neşri)	Riyâzî (İstanbul)	Alî Çelebi	Kuloğlu	müneccim	Kara Bâlîzâde, İskender Çelebi, Müftî Efendi (Ebussuûd)

³ İsmail E. Erünsal, “XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Bir Katkı”, *Osmanlı Araştırmaları* 24/24 (01 Aralık 2004), 127-157.

⁴ Literatürde Çivizâde'ye yazılan birkaç mektup örneğiyle daha karşılaşılmaktadır. Söz gelimi Sofyalı Bâlî tarafından Çivizâde'ye para vakıflarıyla ilgili yazılan mektuplar için bkz. Tahsin Özcan, “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 140-151.

⁵ Bu mektubun Çivizâde'ye yazıldığına dair eldeki tek delil yazmadaki bu ifadedir. Çivizâde ile mektubu yazan Memi Şâh'ın aynı dönemde yaşamaları yazmadaki bu kaydın doğruluk oranını yükseltse de diğer kaynaklarla desteklenmediği sürece mektubun Çivizâde'ye yazıldığı kesin olarak söylemek mümkün değildir. Doğruluğunu kesin olarak teyit edemezsek de bu makalede mektubun muhatabının Çivizâde olduğu varsayımından hareket edilecektir.

⁶ Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, nşr. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2010), 3/1399.

	Riyâzî-i sâni (Üsküp)	Mehemmed	Memi Şâh	mülâzım	Celâlîzâde
Latîfî (Rıdvan Canım neşri)	Riyâzî (İstanbul)	-	Eyyühümzâde	müderris	-
	Mevlânâ Yeşilzâde Riyâzî (Filibe)	Ahmed bin Sinân el-Kâdî	-	kadı	Baba Çelebi
	Riyâzî-i Üskübî (Üsküp)	-	-	mülâzım	-
Latîfî Raşid Efendi 1160 (derkenar)	Riyâzî (Üsküp)	-	-	mülâzım	-
Ahdî (Süleyman Solmaz neşri)	Riyâzî-i Üskübî (Üsküp)	-	-	mülâzım	Çivizâde
Kınalîzâde Hasan Çelebi (Kutluk ve Sungurhan neşirleri)	Riyâzî (İstanbul)	Alî	Kuloğulları	ilm-i hey'et vd.	Kara Bâlîzâde, İskender Çelebi, Ebussuûd Efendi
	Riyâzî (Üsküp)	Mehemmed	-	-	-
Gelibolulu Âlî (Mustafa İsen neşri)	Riyâzî (Üsküp)	Mehemmed	-	kadı	Baba Çelebi
	Riyâzî-i diğer (İstanbul)	-	Kuloğullısı	müneccim	Mevlânâ Lutfullâh
Riyâzî (Namık Açığöz neşri)	Riyâzî (Üsküp)	Mehemmed Çelebi	-	mülâzım	Celâlîzâde Sâlih Efendi

Tablodan görüleceği üzere biri Bursa, biri İstanbul, biri Filibe, biri de Üsküplü olmak üzere dört farklı Riyâzî'den bahsetmek mümkündür. Bu dört kişiden sadece asıl ismi Mehmed/Mehemmed olanın şöhreti/lakabı Memi Şâh'tır. İstanbul'dan olanın ismi Alî yahut Alî Çelebi olup lakabı Kuloğlu'dur. Filibe'den olanın ismi Ahmed bin Sinân el-Kâdî olup lakabı belli değildir (yahut da Yeşilzâde olarak tanınmaktadır). Bursalı olanın ise asıl ismi ve lakabı tezkirede zikredilmemiştir. Bu basit dökümden Memi Şâh'ın Riyâzî mahlaslı talebe tâifesinden Üsküplü Mehmed olma ihtimali ağırlık kazanmaktadır. Detaylarını daha sonra tartışacağımız üzere Ahdî Tezkiresi'nde, Riyâzî-yi Üskübî'nin bir mansıba atanmak için Çivizâde'den yardım istediği şeklindeki olay da [sayet ki doğruysa] şair ile şeyhülislâm arasındaki bağlantıya işaret ettiğinden Memi Şâh lakaplı Mehmed'in Riyâzî-yi Üskübî olma ihtimalini artırmaktadır. Tabloda verilenlerin dışında asıl adı Pîrî Paşa olup Adana'da doğan ve Ramazânzâde olarak tanınan Yavuz Sultân Selîm dönemi şairlerinden Riyâzî ile asıl adı Mehmed olup Şeyhülislâm Abdulkâdir Efendi'den mülâzım ve müderris olan bir Riyâzî (ö. 1054/1644) daha vardır ki bu kişi Riyâzu'ş-Şuarâ müellifi olan Riyâzî'den başkası değildir.⁷

⁷ Haluk İpekten vd., *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988), 391-392.

1. Zındıklıkla Meşhur Bir Mülâzım: Riyâzî-yi Üskübî

Memi Şâh yahut Riyâzî-yi Üskübî hakkında derli toplu bilgi veren kaynaklardan biri Âşık Çelebi Tezkiresi'dir. Yukarıdaki tabloda ismi geçen tezkireler de bu hususta birtakım nakillerde bulunmakla birlikte bunların bazılarında Riyâzî-yi Üskübî'nin diğer *Riyâzî*'lerle karıştırıldığı anlaşılmaktadır. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'daki kayıtlara göre Riyâzî, ehl-i ilimden olan şairlerdendir. Özellikle Farsçadaki üstün meziyetleri nedeniyle dikkatleri üzerinde toplamıştır. Bunun yanı sıra muammacılık ve şebistân-ı hayâl denen kelime oyunlarına düşkün bir yapısı vardır. Sahn'da Celâlzâde'nin iadesinden mülâzım olup birkaç yıl mülâzemet ettikten sonra herhangi bir mansıba girmeden 953/1546'da vefat etmiştir.⁸ Âşık Çelebi'deki bu kayıtlar küçük farklarla Latîfî, Kınalızâde Hasan Çelebi ve Ahdî'de tekrarlanmaktadır.⁹ Gelibolulu Âlî'de ise Üsküplü Riyâzî ile Latîfî Tezkiresi'nde tercüme-i hâli verilen *Filibeli Yeşilzâde Riyâzî* karıştırılmış ve bunun neticesi olarak Riyâzî-yi Üskübî'nin âhir-i ömründe Filibe kadılığı yaptığı [ve Kâdî Han'ın bir eserini teshil, Molla Câmî'ninse bir gazelini şerh ettiği] belirtilmiştir.¹⁰ Oysa birçok tezkire Riyâzî-yi Üskübî'nin mülâzımlık müddeti boyunca bir mansıba atanmadan öldüğünde ittifak halindedir. Latîfî Tezkiresi'nin Râşid Efendi 1160 numarada kayıtlı en eski tarihli nüshasındaki okuyucu notunda Riyâzî-yi Üskübî'yi ifade için kullanılan *Riyâzî-yi Mülâzım* ibaresi şairin o dönemlerde mülâzım olarak bilindiğini (ün saldıgını) göstermektedir.¹¹ Riyâzî'nin mülâzımlığı hususu, şairin ilmiye teşkilatı ve dolayısıyla Çivizâde'yle arasında bir bağ kurulup kurulamayacağı noktasında önem arz ettiğiinden bu bilginin teyidi son derece önemlidir.

Meşâ'irü's-Şu'arâ ve *Riyâzu's-Şu'arâ*'da belirtildiği üzere Riyâzî-yi Üskübî Sahn-ı Semân müderrislerinden Celâlzâde Sâlih Çelebi'nin (ö. 1565) **iâdesinden** mülâzım olmuştur.¹² **iâde**; *fetvâ emînliği, tezkirecilik, teşrif, mevtâ, mustakil* ve *nevbet* gibi mülâzemet giriş yollarından biri olup müderris yardımcısı muîdlerin silke

⁸ Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 3/1399.

⁹ Latîfî, *Latîfî Tezkiresi* (Râşid Efendi Kütüphanesi, 1160), 80b.; Latîfî, *Latîfî Tezkiretü's-Şu'ara ve Tabrisatü'n-Nuzema*, nşr. Rıdvan Canım (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000), 283-285.; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, nşr. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 1/427-428.; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, nşr. Aysun Sungurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı E-Kitap, 2017), 402-403.; Ahdî, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*, nşr. Süleyman Solmaz (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005), 316-318.

¹⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, nşr. Mustafa İsen (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994), 222-223. Literatürün biyografik veri tabanlarından olan Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğünde (TEİS) Gelibolulu Âlî'nin verileri tedkik edilmeden kullanıldığı için Riyâzî-yi Üskübî ile Filibeli Yeşilzâde Riyâzî karıştırılarak tek bir şair haline getirilmiştir. Bu bağlamda bkz. Mehmet Fatih Köksal, "Riyâzî, Memi Şâh", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (05 Eylül 2013).

¹¹ Latîfî, *Latîfî Tezkiresi* (Râşid Efendi Kütüphanesi, 1160), 170b (Arka kapak zahriye).

¹² Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 3/1399.; Riyâzî Muhammed Efendi, *Riyâzî Muhammed Efendi Riyâzî's-Şu'arâ*, nşr. Namık Açıkgöz (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü, 2017), 170.

girişlerini ifade eden bir tabirdir.¹³ Yasemin Beyazıt'ın belirttiğine göre müderrislere muîdlik yapan bazı dânişmendler, hocaları ilgili medreseden mazûliyet (azledilme) yahut da başka bir göreve atanma suretiyle ayrıldığında mülâzım olmaları için hocaları tarafından Rumeli Kazaskerliği'ne teklif edilmektedir.¹⁴ Riyâzî'nin biyografisinde geçen *Sahn'da Celâlzâde'nin iâdesinden mülâzım olduğu* şeklindeki rivayetten Riyâzî-yi Üskübî'nin mülâzemetine girene kadar Sahn-ı Semân'da Celâlzâde Sâlih Çelebi'nin muîdliğini yaptığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Nev'îzâde Atâyî'nin *Şakâ'ik* zeylinde vurguladığı üzere Celâlzâde Sâlih Çelebi *Sahn-ı Semân'a* Masdar Muslihiddîn Efendi yerine 943/1536 yılında girmiş ve 949/1542 yılında Edirne Sultân Bâyezîd Medresesine müderris olana kadar orada kalmıştır.¹⁵ O halde Riyâzî-yi Üskübî'nin Celâlzâde'ye muîdliği tahminen 1536-1542 yılları arasında cereyan etmiş ve Celâlzâde Sâlih Çelebi 949/1542 yılında *Sahn'dan* ayrıldığında onu kendi mülâzımı olarak mülâzemet defterine kaydettirmiştir.¹⁶ Şayet ki bu tahmin doğru ise Riyâzî'nin *zamân-ı mülâzemeti*, Celâlzâde'nin *Sahn'dan* ayrılış yılı olan 949/1542 ile şairin ölüm yılı olan 953/1546 arasındadır. Tahminen Riyâzî, bir mansıba atanmak için dört yıl beklemiş, ancak maksadına varamadan vefat etmiştir.

Riyâzî'nin mülâzımlığını kazasker rûznâmçelerinden teyit etmek gereklidir. Ebussuûd Efendi'nin Rumeli kazaskerliğine kadar çok itina gösterilmeyen mülâzemet defterleri artan şikayetler üzerine Kanunî Sultân Süleymân'ın 944/1537-38 fermanıyla yeniden düzenlenmiş ve ilk defa mülâzım yazılacaklar için yeni defter tutulması usulü benimsenmiştir. Riyâzî'nin *Celâlzâde* tarafından mülâzım olarak teklif edildiği yıl bu düzenlemeden sonra olduğu için mülâzemet defterinde şairin kaydının bulunması muhtemeldir. Bu bağlamda *XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri* adıyla Ercan Alan ve Abdurrahman Atçıl tarafından neşredilen Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki çeşitli dönemlere ait *mülâzım defterleri* ile *müderris ve kadı defterlerine* göz atıldığında asıl adı Mehmed/Mehemmed olan Üsküplü bir isme tesadüf edilememiştir.¹⁷ Ancak Kanunî Sultan Süleyman'ın son dönemlerinde düzenlendiği anlaşılan bir mülâzım defterinde: "*An-talebe-i Mevlânâ Sâlih Efendi el-mütekâid an-kazâi'l-Kâhire el-müderris el-ân bi-medrese-i Hazret-i Ebâ Eyyûb el-*

¹³ Mehmet İpşirli, "Mülâzemet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2006), 31/538.; Yasemin Beyazıt, "Osmanlı İlimiye Bürokrasisinde Şeyhülislâmlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)", *Bellekten* 73/267 (01 Ağustos 2009), 427.

¹⁴ Beyazıt, "Osmanlı İlimiye Bürokrasisinde Şeyhülislâmlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)", 426.

¹⁵ Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmileti's-Şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*, nşr. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017), 1/346.

¹⁶ Müderris Abdülme'mûn Efendi'nin Bağdat'a tayin edilmesi üzerine, kendisinin muîdi olan Ahmed bin Hüseyin'in mülâzemet rûznâmçesine kaydedilebilmesi için kaleme alınan evraktan bir kesit Yasemin Beyazıt tarafından şöyle nakledilmiştir: "Mevlânâ-yı mezbûr medâris-i Semânın birinde müderris olan fahrü'l-müderrisîn Abdülme'mûn Efendi'nin medrese-i mezbûrede berât-ı pâdişâhî ile muîdi olup Dâru'l-İslâm Bağdat kazâsı inâyet buyuruldukda kanûn üzere mülâzım olunması pâye-i serîr-i alâya arz olunup...". Beyazıt, "Osmanlı İlimiye Bürokrasisinde Şeyhülislâmlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)", 429.

¹⁷ Ercan Alan - Abdurrahman Atçıl, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018), 54.

Ensârî: Aded 4" şeklindeki kayıttan Riyâzî-yi Üskübî'nin muîdliğini yaptığı Celâlzâde Sâlih Çelebi'nin silke dört adet mülâzım yazdırdığı anlaşılmaktadır. Bazı mülâzemet defterlerinde mülâzımların adları açıkça belirtilirken bu defterde sadece mülâzımın kaydolunduğu kişinin zikredilmesi Celâlzâde'nin dört mülâzımından birinin Riyâzî olup olmadığını tespit noktasında bize imkân tanımamaktadır.

Defterde vurgulanan Eyüp Medresesi müderrisliği Celâlzâde'ye 1558'de kendi talebi üzerine verilmiş ve Celâlzâde 3 yıl sonra gözlerine perde inmesi sebebiyle de medreseyi bırakmak zorunda kalmıştır. Bu noktada defterde Celâlzâde'nin mülâzım sayısını dört olarak gösteren kaydın Celâlzâde'nin ömrünün son dönemlerine ait olduğu anlaşılmaktadır. Riyâzî'nin mülâzemet defterine kaydı ise bundan yaklaşık on beş yıl önce yapılmıştır. Celâlzâde'nin Sahn'dan ayrıldığı yıl (1542) ile Eyüp Medresesine atandığı yıl (1558) arasında mülâzım kaydı için üç nevbet dönemi olmasına rağmen¹⁸ önde gelen medreselerde müderrislik ve Halep, Şam, Mısır'da kadılık yapmış olan Celâlzâde'nin mülâzım sayısının dörtte kalması düşündürücüdür. Ayrıca Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresi'nde, Celâlzâde'nin iâdesinden mülâzım olan Hatmî ve Rahmî adında iki şairden bahsedilirken¹⁹ bu tezkirede Riyâzî'ye dair böyle bir kaydın olmaması Riyâzî'nin mülâzımlığı hususunda zihinde soru işaretleri bırakmaktadır. Ancak başta Aşık Çelebi olmak üzere diğer tezkirelerin Riyâzî'nin mülâzımlığına dair verdiği bilgiler ikna edici boyuttadır.

Üzerinde durulması gereken noktalardan biri de Tezkireci Ahdî'nin *Gülşen-i Şu'arâ*'da anlattığı Riyâzî-yi Üskübî ile Çivizâde arasındaki tuhaf anekdottur. Bu anekdot tezkirede:

Ol zamânda Rûmili kâdîaskeri olan Çivizâde Efendi mevlânâ-yı mezkûra [Riyâzî-yi Üskübî'ye] hîn-i mülâzemetde alâ-vechi'l-itâb senüniçün Riyâzî kâfirdür dirler. Sana nice mansıb virelüm diyicek mukâbelesinde sultânüm siz bir kâfir kâdîlığı ihsân eylen diyü cevâb virür. Bu latîfe sebebiyle kâdî olur.²⁰

şeklinde nakledilmiştir. Metinden anlaşılacağı üzere Riyâzî mülâzım yazıldıktan bir müddet sonra bazı kadılık ve müderrisliklere atama yetkisini elinde bulunduran Rumeli Kazaskerliğine başvurmuş ve dönemin Rumeli Kazaskeri Çivizâde'den mansıb talep etmiştir. Şayet ki tezkirenin naklettiği bu olay doğruysa Riyâzî'nin kadılık için Kazasker Çivizâde'ye başvuru talebinin şairin ölümünden (ö. 953/1546) çok kısa bir süre önce gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Zira şeyhülislâmlıktan azledilen Çivizâde'nin Rumeli Kazaskeri olarak atandığı yıl kayıtlara 952/1545 olarak geçmiştir. Bu bağlamda Ahdî'nin naklettiği bu vakanın gerçekleşmesinde kronolijik bir engel yoktur. Fakat Ahdî'nin hangi kadılığa atandığına dair bilgi vermeden Riyâzî'ye kadılık verildiğini belirtmesi birkaç açıdan teyide muhtaçtır.

¹⁸ Nevbet dönemleri için bkz. Alan - Atçıl, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri*, 52.

¹⁹ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, 1/331 ve 401.; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, 326 ve 381.

²⁰ Ahdî, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*, 317.

Birinci olarak [Üsküplü Riyâzî ile Filibeli'yi birbirine karıştıran Gelibolulu Âlî Tezkiresi dışında] bütün tezkireler şairin bir mansıba atanamadan mülâzımlığı esnasında vefat ettiğinde hemfikirdir. İkinci olarak kazasker rûznâmçelerinde Riyâzî'nin kadılığına dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Üçüncü olarak ise bazı menfî örnekleri olmakla birlikte mülâzemet sisteminin keyfî uygulamalara çok da açık kapı bırakmamasıdır. Son maddeye dair İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Nev'îzâde Atâyî'nin *Şakâyık* zeylinden ilginç bir örnek aktarmaktadır. Buna göre Kanunî Sultân Süleymân kendisine güzel kasideler sunmak suretiyle takdirini kazanan Bâkî'yi (ö. 1008/1600) sıra bekletmeden mülâzım defterine kaydettirip bir sene sonra da yirmi beş akçe ile Hâşiye-i Tecrîd müderrisliğine tayinini irade etmiştir. Bunun üzerine dönemin Rumeli Kazaskeri Hamîd Efendi (ö. 985/1577), rûznâmçe-i hümayûnda kayıtlı nevbet bekleyen mülâzımlar varken bir medrese talebesinin iki senede mülâzım ve arkasından da müderris olmasının doğru olmadığını sultana arz etmiş; ancak sultanın kat'î emri karşısında Bâkî 971/1564 yılında Silivri'de Pîrî Paşa medresesine tayin edilmiştir.²¹ Netice olarak Ahdî'deki, Riyâzî'ye Çivizâde tarafından kadılık verildiği şeklindeki iddia bu maddeler çerçevesinde hakikatten uzak gibi durmaktadır. Ahdî'nin de bir örneğini kaydettiği bu tür vakaların filizlendiği yer Çivizâde'nin mülâzemet sisteminde usulsüzlük yaptığına dair iddialardır. Kaynaklara yansıdığı kadarıyla Anadolu Kazaskerliği esnasında Çivizâde'nin usule uygun yollarla beklemeyenlere de mülâzemet verdiği şikayetlere konu olmuş, bunun üzerine bu tür sıkıntıların giderilmesi için Rumeli Kazaskeri Ebussuûd Efendi görevlendirilmiştir.²² Nev'îzâde Atâyî kökenli bu rivayet muhtemelen Çivizâde'nin merkezinde yer aldığı bu türden basit olayların üretiminde belirleyici olmuştur.

Celâlzâde ile Riyâzî arasında muîdlik [ve daha sonra mülâzımlık] ilişkisi dışında Farsça üzerinden de bir bağ olabileceğini düşünmek mümkündür. Kaynaklarda bu yönde herhangi bir bilgi olmamakla birlikte Celâlzâde'nin Sahn müderrisi iken Kanunî Sultân Süleymân'ın emri ile Farsçadan Türkçeye tercüme ettiği sekiz ciltlik *Kıssa-yı Fîrûz Şâh*'ta²³ kuvvetli Farsçasıyla sivrilen Riyâzî-yi Üskübî'nin Celâlzâde'ye katkısı/yardıımı olabileceği küçük bir ihtimal de olsa vardır. Çünkü tezkirelerin Riyâzî'ye dair verdiği bilgiler arasında onun Farsçadaki hünerleriyle "meşhûr-ı âlem" oluşu dikkat çekicidir. Şairin bu yönü Âşık Çelebi'de,

²¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014), 55-56.

²² İpşirli, "Mülâzemet", 31/537. Atâyî'nin naklettiği bu olayı farklı bir örnek daha sunarak yorumlayan Mehmet Gel'e göre olaydaki rahatsızlığın temel nedeni Çivizâde'nin tam olarak *kanun ve şer'at* perspektifindeki uygulamasından kaynaklanmaktadır. Halbuki o dönemler Rumeli Kazaskeri olan Ebussuûd Efendi böyle bir adım atmadığı için hakkında şikayet olmamıştır. Mehmet Gel'in bu tespiti doğruysa Çivizâde'nin Riyâzî'ye kadılık verdiği şeklindeki Ahdî Tezkiresi'nde geçen kayıt tümünden anlamını kaybetmektedir. Atâyî'deki olayın Çivizâde cephesinden yapılan bu farklı analizi için bkz. Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010), 160-161.

²³ Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, 1/549.; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, 497.

“Kavâbil-i talebe Fürsi andan okırlardı ve kasâ'id ü şebistânda ve ebyât-ı müşkilede mezbûra mürâca'at idüp mümeyyiz yirine korlardı.”²⁴ sözleriyle aktarılırken Latîfî Tezkiresi'nin Râşid Efendi nüshasındaki derkenarda, “Gâyetde lisân-ı Fürsde mâhir ve Fürsün dakâyık u nikâtında sâhir idi. Ançılâyın Fürs tetebbu' idüp böyle fâ'ik olmuş kimesne Rûm'da az vardı.” şeklinde aktarılmaktadır.²⁵

Riyâzî-yi Üskübî'yle ilgili tezkirelerin ele aldığı hususlardan biri de şaire isnâd edilen zendeka ve ilhâd suçlamasıdır. Âşık Çelebi'ye göre tasavvufî risâlelerle çok içli dışlı olan Riyâzî, zarâfet kastıyla yerine göre açık latîfeler etmektedir. Bu yüzden etraftan birileri tarafından *sû-i i'tikâd* ve *ilhâd* ile itham edilmiştir. Latîfî, şairin *açuk mezheb* ve *lâubâlî meşreb* olduğunu vurgulamak suretiyle Âşık Çelebi ile aynı doğrultuda bilgi verirken Kınalızâde'de Riyâzî'nin itikat ve meşrebine ilişkin bir kayıt yoktur. Ahdî'de *rind-i lâubâlî* olması nedeniyle Riyâzî'nin halk arasında *perîşân-mezheb* olarak meşhûr olduğu belirtilmekte ve yukarıda bahsi geçen, şair ile Çivizâde arasındaki “kâfir kadılığı” anekdotu anlatılmaktadır. Riyâzîleri karıştıran Gelibolulu Âlî ise Riyâzî'yi *ilhâd ta'nasının mükedderi* ve *melâhidenin eşeri* olarak tanıtmaktadır.²⁶ Kaynaklarda Filibeli Yeşilzâde Riyâzî hakkında mülhidlik iddiası olmadığına göre Gelibolulu Âlî'nin meşhur bir mülhid olarak belirttiği kişi Riyâzî-yi Üskübî olmalıdır.

Tezkirelerin Riyâzî'ye mülhidlik ithamında bulunmasında muhtemelen şairin sûfiyâne metinlere ilgisi, açık latîfeleri ve rindâne yaşayışı etkilidir. Âşık Çelebi'nin vurguladığı, Riyâzî'nin tasavvuf resâ'iline nazar kılarak zarafet göstermek için açık latifeler etmesini nasıl anlamak gerekir? Buradaki açık latifelerle kastedilen acaba Molla Lutfi ile ilişkilendirilen küfür-âmîz bir üslûp mu; yoksa aşk, şarap ve meyhane gibi kavramları sembolizmden uzak bir şekilde yaşadığı rindâne hayatla örtüşecek biçimde kullanması mıdır?²⁷ Bunların dışında *zarafet kastetmekten* Riyâzî'nin tevîl gerektiren şathiye türündeki metinler kaleme aldığı/söylediğini ve bu tür metinler yüzünden mülhidlikle suçlandığını anlamak da mümkündür. Zira bu tür metinler çoğu zaman etrafta rahatsızlık uyandırıp çekişmelere neden olmuştur.

²⁴ Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 3/1399.

²⁵ Latîfî, *Latîfî Tezkiresi* (Râşid Efendi Kütüphanesi, 1160), 80b.

²⁶ Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 3/1399.; Latîfî, *Latîfî Tezkiretü's-Şu'ara ve Tabrisatü'n-Nuzema*, 283-284.; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şuarâ*, 1/427.; Ahdî, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*, 317.; Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, 222.

²⁷ Tezkirelerde birkaç örneği sunulup Riyâzî'ye ait gösterilen basit kelime oyunları bir tarafa bırakılacak olursa Âşık Çelebi'de (bkz. s. 1402-1403) şairin letâ'ifi olarak gösterilen: “*Rehne çekdün mey-i gülgûna yine destârı/ Rindler içre Riyâzî baş açuk fâsıksın// Nice bir bekleyesin küncini sen medresenün/ Yürü var meygedeye sâgar ile müdre senün*” tarzındaki beyitlerde şairin kendisini başı açık (aleni/meşhur) bir fasık olarak tarif ederek insanı muradına medrese köşelerinin değil meyhanelerin ulaştıracağı şeklindeki ifadeleri her ne kadar divan şiiri geleneğinde fazlasıyla olsa da kadılık bekleyen bir mülâzım için hoş görülmemiş olabilir. Kaldı ki şaire ait bu tür beyitlerin basit bir retorikten ibaret olmayıp tecrübe edildiği de tezkirelerdeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Âşık Çelebi, şairin *harâbâtîliği* ve mahbûblarla (televvüs-i serv-şekl) sergüzeştinden bahsederken Gelibolulu Âlî, onun yârânı ile Galata civarına gidip *ays u nûş ve kesb-i safâ* derdinde olduğundan bahsetmektedir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, 222.

Riyâzî'nin "mezheb-i ilhâd"a mail olduğunu belirten kaynaklardan biri de Latîfî Tezkiresi'nin Râşid Efendi nüshasındaki bir okuyucu notudur. Nüshanın derkenarına sonradan eklenen bu not, ilginç bir şekilde Riyâzî-yi Üskübî'yi tezkiresine/tezkiresinin ilk versiyonuna almadığı için Latîfî'ye hakaretle başlamakta ve şairin zındıklığına dair şunları aktarmaktadır:

Latîfî bunu idrâk u zabt itmekde kâsır olduğün hakîr yazdum. Riyâzî, Üskübîd[ür]. Semâniyye Medreselerinin birinin i'âdesinden mülâzım olup dahı ma[n]sû[b] olmadın nâ-murâd vefât itdi. Merhûm çok zillet ü nekbet çeküp âhir ser-[en]câm-ı rûzgârdan halâs oldı. Mezheb-i ilhâda mâ'il ve 'akîdesinde halel olup cumhûren şâ'ir silkine münselik degüldi diyü hayâtında müttehem olduğuna binâ'en çendân sâhib-devletler meyl ü iltifât itmezlerdi. El-'ilmu 'indallâh kendüden nâ-şâyeste vaz' görilmemişdür.²⁸

Râşid Efendi'deki bu notta ilginç olan noktalardan biri de Riyâzî'ye vurulan mülhid yaftası nedeniyle şairin etraftan birileri [muhtemelen devlet adamları] tarafından dışlanmasıdır. Buradaki rivayet ile Ahdî'de Çivizâde'nin ağzından nakledilen, "*Senüniçün Riyâzî kâfirdür dirler. Sana nice mansıb virelüm.*" şeklindeki ifade birbirini teyit etmekte ve Riyâzî'nin, yaşadığı dönemde mülhid olduğu şeklinde büyük bir baskıya maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Derkenardaki notta vurgulandığı üzere Riyâzî bu tür dedikodular yüzünden çok sıkıntılar çekmiş ve belki de hakkı olan mansıba atanmadan vefat etmiştir. Diğer taraftan derkenardaki, "*Kendüden nâ-şâyeste vaz' görilmemişdür.*" ifadesi de tuhaftır. Zira bu söz Riyâzî'nin, diğer tezkirelere iddia edildiği şekliyle, rindâne bir hayat sürmesi nedeniyle ilhâdla suçlandığı şeklindeki iddiaların içini boşaltmaktadır. Şayet bu bilgi doğru ise Riyâzî'nin neden zendeka ve ilhâdla itham edildiği sorusu tüm katılığıyla varlığını korumaya devam edecektir.

Tezkirelerin Riyâzî'ye dair bu iddialarını, Ahmet Yaşar Ocak'ın vurguladığı,²⁹ felsefî arka plandan yoksun şer'î mükellefiyetlere muhalefet tarzında gerçekleşen sıradan olaylar kategorisinde yorumlamak mümkündür. Her ne kadar Riyâzî için yıpratıcı bir tarafı olsa da dedikodu mahiyetindeki bu sözlerin belli bir takip yahut yaptırıma uğramadığı da ortadadır.

2. Riyâzî'den Çivizâde'ye Mektup

Riyâzî'nin Çivizâde'ye yazdığı mektup kendisi sûfiyyeden olmamasına rağmen daha çok Alevî-Bektaşî ayin ve erkânı arasında gösterilen dört kapı ve her biri onar makama sahip olan nefsin dört mertebesiyle ilgilidir. Mülâzımlık yapan bir kişinin böyle bir mektup yazma ihtimali düşündürücü olsa da Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-Şuarâ*'sında Riyâzî'nin tasavvufî konulara düşkünlüğünün vurgulanması şairin böyle bir mektup yazma ihtimalini yükseltmektedir. Mektup Allah'a, Hz. Peygamber'e, Dört Halife ve evliyâyâ tazîm ü tekrîmle başlamakta; sonrasında

²⁸ Latîfî, *Latîfî Tezkiresi* (Râşid Efendi Kütüphanesi, 1160), 80b.

²⁹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, 237.

insanın od, yel, su ve toprak olmak üzere dört unsurdan yaratıldığı vurgulanarak devam etmektedir. İlk olarak eski Yunan'da tartışılmaya başlanıp oradan da İslâm felsefesine aktarıldığı düşünülen,³⁰ varlığın, esasta anâsır-ı erba'a denen dört unsura dayandığı fikrine sûfler de yabancı durmamış ve yeni bir yaklaşımla anâsır-ı erba'ayı dört nefse teşbih ederek kullanmıştır. Bununla birlikte anâsır-ı erba'anın, varoluş'u devir kuramına göre açıklayan sûfiyâne metinler [örneğin Gaybî'nin *Keşfü'l-Gitâ'sı*³¹] başta olmak üzere, Boyacıoğlu'nun *anâsır-ı erba'a* mesnevisi³² ve Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye'si*³³ gibi birçok metinde varlığı/insanı meydana getiren öz anlamında kullanılmaya devam ettiği görülmektedir.

Hacı Bektaş-ı Velî'ye aidiyeti somut olarak ispatlanmamakla birlikte ona nispet edilen *Makâlât-ı Gaybiyye*'ye göre yüce Allah rûhlardan sonra ateşi, rüzgârı, suyu ve toprağı yaratıp onlarla âlemi nizâma koymuş; bu dört unsuru hamur hâline getirerek Âdem'in tabiatını kırk sabah kudret eliyle yoğurup ona rûhundan üflemiştir.³⁴ Riyâzî'nin mektubunda anâsır-ı erba'anın nefsin mertebeleriyle ilişkisi aşağıda tablo şeklinde gösterilmiştir:

Tablo-2: Riyâzî'nin mektubunda nefsin mertebeleri ve sıfatları

Anâsır-ı erba'a	Teşbih edildiği nefis	Dört kapı	Özelliği	Rengi	Nefsin mertebeleri
od (ateş)	nefs-i	şerî'at	sıcak ve	aşk*	1) cehl 2) hışm 3) buğz 4) kahr 5) kibr

³⁰ Anâsır-ı erba'anın kökeni ve İslâm felsefesindeki ele alınış tarzı için bkz. İbrahim Ethem Karataş, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname'sinde Anâsır-ı Erbaa (Dört Unsur) Görüşü", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33 (01 Aralık 2014), 104-122.; M. Nazif Şahinoğlu, "Unsur", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı - Millî Eğitim Basımevi, 1986); H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1991).

³¹ Sun'ullâh-ı Gaybî'nin *Keşfü'l-Gitâ* adlı devriyesinde ekmel sûrette kendini seyretmek için âlem-i cân yani Vücûd-ı Mutlak'tan kopan nûr-ı İlâhî'nin arş, kürsi ve heft eflâka geçerek unsuriyâta (anâsır-ı erba'a) yüz tuttuğunu, oradan maden, bitki ve hayvana geçerek insanda karar kıldığı anlatılmaktadır. Devriyede anâsır-ı erba'aya geçiş: "*Unsuriyyâta bu kez geldi yüzini tutdı ol/ Anda dahı yüzini göstermedi ol dil-rübâ*" beytiyle açıklanmaktadır. Gaybî'nin bu kasidesi için bkz. Bilal Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyyesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 217-226.

³² Boyacıoğlu'nun mesnevisindeki şu beyitlerde insanın öz itibarıyla anâsır-ı erba'aya dayandığı vurgulanmaktadır: "*Âdemi yaratdı Hak dört nesneden/ Anunla geldi kıyâma beden // Biri âb u biri âteş biri hâk/ Biri bâd ola bilünüz akl-ı pâk // Dördüyle oldı mürekkeb beden/ Bunlar oldı ayrug olmadı neden*". Sebahat Deniz, "Boyacıoğlu'nun Anâsır-ı Erba'a Adlı Mesnevîsi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 2/2 (01 Ocak 2000), 168.

³³ Anâsır-ı erba'anın, insanın yaratılışta özü olduğuna dair Yunus Emre'nin beyitlerinden birkaçı şunlardır: "*Pâdişâhun hikmeti gör neyledi/ Od u su toprağ u yile söyledi // Bismillah diyüp getürdi toprağı/ Ol arada hâzır oldı ol dagı // Toprağıla suyu bünyâd eyledi/ Ana Âdem dimegi ad eyledi*" Mustafa Tatçı, *Risâletü'n-Nushiyye (Tenkitli metin): Yunus Emre Külliyyatı 3* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 33-34.; Murat Ayar, "Çevreden İnsanın Kimyasına Dokunuşlar: Yunus Emrenin Şiirinde Anâsır-ı Erba'anın İnsandaki Ahlâkî İz Düşümleri" (İkinci Uluslararası Çevre ve Ahlâk Sempozyumu (ISEM), Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, 2014), 90.

³⁴ Hacı Bektaş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, haz. Gıyasettin Aytaş - Hacı Yılmaz, çev. Davut Duman (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay., 2004), 35-36.; Ferudun Özkan, "Eşrefoğlu Rumi Divanında Dört Kapı Kırk Makam", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59/ (01 Eylül 2011), 256.

* *Makâlât-ı Gaybiyye*'de "aşk" yerine "kalp" yazılmıştır. Bkz. Hacı Bektaş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, 32.

	emmâre		kuru		6) kin 7) hased 8) buhl 9) küfr 10) nifâk
yil (hava)	nefs-i levvâme	tarîkat	sıcak ve yaş	rûh	1) zühd 2) takvâ 3) vera' 4) kulluk 5) namâz 6) oruç 7) hac 8) umre 9) zekât 10) gazâ
su	nefs-i mülhime	ma'rifet	soğuk ve yaş	akl	1) akl 2) hikmet 3) ilm 4) hulk u sehâ**
toprak	nefs-i mutma'inne	hakikat	soğuk ve kuru	nefs	1) fakr 2) sabr 3) adl 4) insâf 5) rızâ 6) tahkîk 7) merhamet 8) yakîn 9) ahd 10) vefâ

Riyâzî'nin mektubunda yer verdiği tablodaki bu maddeler çok küçük farklar dışında Hacı Bektaş'a isnat edilen *Makâlât-ı Gaybiyye*'de aynen mevcuttur.³⁵ Ancak mektupta herhangi bir kaynak yahut isme gönderme söz konusu olmadığı için Riyâzî'nin bu konuyu doğrudan Hacı Bektaş'tan aldığını söylemek bir iddiadan öteye geçemez.³⁶ Alevî-Bektaşî zümrelerin ayin ve erkanlarının temel argümanlarından olan *dört kapı* ve *nefsin mertebeleri* mevzusuna³⁷ Riyâzî'nin yaşadığı dönemdeki bakış açısı nasıldı? Bunlar gayrı-sünnî İslâm'ın bir ögesi gibi düşünülüp tenkit ve reddiyelere mi konu olmuştu yoksa ahlâk-ı zemîmeden kurtulmayı hedefleyen şeriat merkezli ahlâkî/zühdî bir yol olarak görüldüğü için tolerans mı gösterilmişti? Mektuptan hareketle bu bağlamda bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Ancak Riyâzî'nin, nefsin mertebelerini, kişinin önce kötü huylarından daha sonra ise mâsivâdan sıyrılarak cezbetullâha ulaşması bağlamında kullandığı aşağıdaki satırlardan anlaşılmaktadır:

Bu on sıfatdan [nefs-i emmârenin on makamından] bir kişi halâs olsa ol vaktde ehl-i şerî'at olup cennete dâhil olmaya lâyık olur. Ve eger bu sıfatlardan birisi bir kişide bâkî kalsa bâkîsinden dahı kurtulmamış gibidir. Eger cümlesinden kurtulmasa ehl-i cennet olmaz [...] İmdi eger şöyle ki kişide bu on sıfatdan bâkî kala fi'l-hakîka ehl-i şerî'at ve ehl-i cennet olmaz.

Eger bir kimesne bu on sıfatla [nefs-i mutma'innenin on sıfatıyla] muttasıf olsa ol zamân da ehl-i hakikat olup cezbe-yi İlâhiyyeye vâsil olur. Ve eger bir kimesnenün gönünde cezbetullâh tulû' eylese ol kimesne sıdk-ı ihlâs ile şer'-i şerîf üzre sâbit-kadem olsa ol cezbe anun vücûdında olan ahlâk-ı zemîmeyi

** Diğer altı madde mektupta unutulmuş. Ancak *Makâlât-ı Gaybiyye*'ye göre diğer maddeler şunlardır: "ilham, hayır, mal, fazilet, iyilik ve ihsan" Hacı Bektaş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, 37.

³⁵ Bkz. Hacı Bektaş Velî, *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*, 35-38.

³⁶ Riyâzî, mektubunda insanın anâsır-ı erba'a üzere yaratıldığından bahsettikten sonra nefsin mertebeleriyle ilgili kısma geçmiş ve bu bağlamda yazdıklarını, "*Bu dört anâsırı dört nefse teşbîh itmişlerdir.*" demek suretiyle belirsiz bir kaynağa/kişiyeye atfetmiştir. *Mecmua* (Manisa İl Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, 45 Hk 5836), 108b.

³⁷ Dört kapı kırk makamla birlikte nefsin mertebe ve sıfatları, günümüzde de Alevî-Bektaşî literatüründe güncelliğini korumaktadır. Nefsin mertebelerini Alevîlik inançları arasında göstererek *Makâlât'a* gönderme yapan bir metin için bkz. "*Makâlât-ı Hünkâr Hacı Bektaş Velî'den*", http://www.aleviislam.dinhizmetleri.com/pages/haftal_iksohbet/16/makal_%C3%A2t-i-hunk%C3%A2r-haci-bektasveli%E2%80%99den (erişim tarihi: 08.10.2020)

âteş[ün] hâr u hâşâki yandurduğu gibi yandurup gönlünde olan mâsivallâha mahabbetin komayup giderür.³⁸

Mektupta vurgulanan *cezbe-yi İlâhî*'nin kişinin gönlüne düşmesi bu on şart haricinde iki şarta daha bağlanmaktadır: i) Kişinin şer'-i şerîf üzere sâbit-kadem olması ii) Sülûkünde şeytanın şerrinden emin olmak için bir pîre/şeyhe iradet getirmesi. Sâlikin şer'-i şerîf üzere olmasının gerekliliği tarikatlar döneminin ilk kitaplarından beri tekrarlanagelmıştır. Bu noktada *Avârifü'l-Me'ârif*'te halvete soyunan sâlik ile dehriyyûn (ve filozoflar) arasındaki en temel farkın şeriat ve Hz. Peygamber'in sünnetine riayet etmek olduğu belirtilmiş; sâlikin ancak şeriat ve sünnete uygun davranması halinde kalbinin nurlanıp dünyaya rağbetinin azalacağı; aksi takdirde riyazetle nefsini tasfiye ederek istidrâc yolunda yürüyen Hristiyanlar ve Brahmanlar'dan bir farkı kalmayacağı vurgulanmıştır.³⁹ Böyle bir örnek Hamzâvîlere reddiye olarak yazılan *Eyyühe'l-Veled* risalesinde de bulunmaktadır. Risalede sâlikin *cezbe* neticesinde ulaştığı kerametlerin Allah katında bir kıymetinin olmadığı; zira bunların hem her türlü dine mensup kişilerden sâdir olabileceği hem de gerçek velîlerin büyük bir zorunluluk olmadığı sürece kerâmet göstermeye tenezzül etmeyecekleri belirtilmekte ve Mevlânâ ile keşişler arasında geçen bir istidrâc hadisesinden bahsedilmektedir.⁴⁰ Bu olayın akabinde ise *Eyyühe'l-Veled* risalesinde Bayramî-Melâmî şeyhi Hamza Bâlî'nin [Hamza Sultan'ın] keramet adı altında yaptıklarının keşişlerden bir farkı olmadığı belirtilmiştir.

Şeriata riayetın önemi mektubun sonlarında da ele alınmaya devam edilmiş ve kişinin şer'-i şerîfe riayet etmemesi durumunda ne ehl-i şer'at, ne ehl-i tarikat, ne ehl-i ma'rifet ne de ehl-i hakikat olacağını altı çizilmiştir. Zira meşhur benzetmeyle şeriat ağaç, tarikat budak, marifet yaprak ve hakikat ise yemiştir. Ağaç olmayınca bunların hiçbirisi olmaz.⁴¹ Mektuptaki bu ifadeler XVI. yüzyıl Osmanlı'sında zâhir-bâtın dengesini sağlamak için sûfilerin şeriata ve şer'î ilimlere dair sözlerini hatırlatmaktadır. Reşat Öngören'in aktardığına göre birkaç istisna dışında çoğunlukla şeyhler tasavvufa adım atmadan önce şer'î ilimleri tahsil edip bunları seyr ü sülûk ile kazandığı bâtınî ilimlerle birleştirmiş ve müridleri de bu iki ilmin mecziiyle yetiştirmiştir. Bu sayede şeriat ıskalanmayıp tarikatın bir tür tapu senedi gibi olmuştur. Bâtınî ilimlerle birlikte şer'î ilimlere de hakim olmak XVI. asırda

³⁸ *Mecmua* (Manisa İl Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, 45 Hk 5836), 108b,109a, 109b.

³⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990), 271.

⁴⁰ Bahsi geçen vak'a şudur: Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Konevî (k.s) seyâhat 'âleminde Sîs vilâyetinde [Adana/Kozan] bir 'azîm deyre ugrayup kuvvet-i riyâzetele keşişler var idi ki hevâ yüzünde murg gibi perrân olurlardı. İttifâk Hazret-i Mevlânâyı göricek bir oglana işâret eylediler. [Oglan] hevâ yüzüne perrân oldu. Hazret-i Mevlânâ dahı anı göricek bir yire oturup murâkib oldılar. Hemân-dem oglan feryâd eyledi. N'oldun aşaga gel didiler. Kâdir degülüm didi. Bana bir çâre eylen yohsa bu merdün heybetinden helâk oldum didi. Cemî'-i keşişler gelüp *Hazretün mübârek kademine baş koyup temennâ eylediler. Fâ'ide yokdur lâ-ilâhe illallâh* dimeyince diyü buyurdular. Âhir nâçâr olup cümlesi îmân gelüp oglan dahı aşaga gelüp müslimân oldu. Mehmed Amîkî, *Risâle-i Tâ'ife-i Mülâhidân* (Milli Kütüphane Yazma Eserler, 06 Mil Yz A 330/3), 64a-65b.

⁴¹ *Mecmua* (Manisa İl Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, 45 Hk 5836), 110b.

epeyce revaçtadır. Şeyh Şabân-ı Velî (ö.1569) hem âlim hem de ârif olan bu türden sûfleri iki kanatlı kuşlara benzetmektedir. Bu dönem sûflerinde şeriat tasavvufi gelişimin ilk şartı olmakla beraber aynı zamanda varılması gereken nihaî nokta olarak da kabul edilmiştir. Bu bağlamda Halvetiyye'nin Şabâniyye kolunda seyr ü sülûkün en son makamı *kurb-ı ferâ'iz* olarak isimlendirilmiş, bu makama yükselen kişi *ubûdiyet*, *şer'at* ve *irşâd* makamına erişmiş sayılmıştır. Şeriatın tarikat nezdindeki önemine işaret olarak Yiğitbaşı Şemseddîn Marmaravî'nin, "*Şeriatta noksanı olanlar ilm-i bâtını tahsil edemez.*" ve Cemaleddin İshak Karamanî'nin, "*Tarikatın temeli şeriatın ahkâm ve âdâbına riayetle ibarettir.*" şeklindeki sözleri örnek olarak gösterilebilir.⁴² Bu bağlamda Riyâzî'nin, mektubunda şeriatın önemine dair vurguları yaşadığı yüzyılın genel portresi olan zâhir-bâtın dengesiyle uyum içindedir.

Mektupta müridler sahte şeyhlere karşı uyarılıp hakikî şeyhle sahte şeyhi ayırmanın yolu olarak şeyhin cezbeli olup olmaması gösterilmektedir. Zira Riyâzî'ye göre cezbe sadece hakikî şeyhte bulunur ve cezbe-yi İlahî sahibi şeyhler müridleri ilk bakışta (evvel nazarda) cezbetullâha vasıl eder. Böyle bir şeyhe intisap edildiğinde onun hürmetine Allah canibinden müridin gönlüne cezbe ilkâ olunur. Bu sayede kişi nefsin ve Rabb'ini bilir. Riyâzî literatürde hadis olup olmadığı tartışmalı olarak geçen bu sözü insanın ayıplarını bilerek kendini ıslah etmesi şeklinde izah etmektedir. Çünkü ona göre insan kusurlarını bilip onları ıslah ederse mutma'innelik makamına ulaşır ve Cenab-ı Hakk'ın davetine layık olur. Görüldüğü üzere Riyâzî bu sözü ne vahdet-i vücûdçu bakış açısıyla *kevn-i câmi'* ya da varlığı kendinden olmayan izafî bir varlık olarak ne de diğer zümrelerin -örneğin Hurûflerin- bakış açısıyla görmektedir.⁴³ Riyâzî'ye göre insanın nefsini bilmesi "iyi insan" olmanın yolunu açan tetikleyici bir unsurdur.

Riyâzî kadar Çivizâde'nin portresi de mektubu yorumlamada mühim bir role sahiptir. Daha önceden bahsedildiği üzere nefsin mertebeleri ve dört kapı bağlamında yazılan mektup sûfiyâne bir muhtevaya sahiptir. Ancak Çivizâde'nin genel bir eğilim olarak sûflere iyi bir gözle bakmadığı bilinmektedir. Çivizâde ile sûfler arasındaki zıtlaşmanın ilk örnekleri, Çivizâde'nin Mısır'da kadılık yaptığı döneminde görülmeye başlanmış; vakıf arazilerinin değiştirilmesi için Çivizâde'nin verdiği emirle çıkarları zarar gören Mısırlı (ulemâ ve) sûflerle Çivizâde arasında bir tatsızlık meydana gelmiştir.⁴⁴ Ancak Çivizâde'nin asıl muhalif olduğu sûfi çevreler vahdet-i vücûdular olmuştur. Bu bağlamda İbn Arabî, Mevlânâ ve İbrâhîm-i Gülşenî gibi meşhur sûfler başta olmak üzere Çivizâde'nin Fusûsîlik ile itham ettiği

⁴² Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 335-339.

⁴³ Bu söz ile ilgili bkz. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabinin Füsus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yay., 2005), 63-73.; Süleyman Uludağ, "Ma'rîfet-i Nefs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 28/56-57.; Hür Mahmut Yücer, "Nefsini Bilen Rabbini Bildi", *Diyanet Dergi* (Erişim 12 Ekim 2020).

⁴⁴ Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, 156-159.

Gülşenîler, birtakım Halvetîler ve Melâmîler bu katı muhalefetten nasibini almış gözükmetedir.⁴⁵ Çivizâde'nin bu çevrelere muhalefeti o kadar etkili olmuştur ki ölümünden yaklaşık yarım asır sonra şeyhülislâmın bu tavrı Münîrî-yi Belgradî tarafından bir olay bazında dile getirilmiştir. Buna göre Rusûhî mahlaslı bir şair, yazdığı bir gazel nedeniyle zendeka ve ilhâd töhmetine maruz kalmamak için - Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi'nin oğlu- Çivizâde Mehmed Efendi'den (ö. 995/1587) Anadolu Kazaskerliği esnasında şiirinin şer'-i şerîfe uygun olduğuna dair fetva aldığını söylemiş; oğul Çivizâde'yi de *esâs-ı dîni atası gibi kavî* ibaresiyle övmüştür. Ancak Münîrî'ye göre Rusûhî'nin bu sözünde övgü değil zemm vardır. Çünkü baba Çivizâde, gerek Rusûhî gibi Fusûsiler gerekse Gülşenîler'in küfür ve ilhâdı için fetvalar vermiş, rahatlarını kaçırmıştır. Sırf bu yüzden de bu çevreler, *Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi ölürken imanını bir azizin kurtardığı* şeklinde laflar çıkarmıştır.⁴⁶

Riyâzî'nin Sahn'daki muîdlik (ve sonrasında mülâzımlık) yılları, İbn Arabî ve vahdet-i vücûd karşıtlığının zirve yaptığı yıllar olup bu dönemde şeyhülislâmlık makamına önce Sa'dî Çelebi (ö. 945/1539) ardından da Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi geçmiştir. Eğer üzerinde durduğumuz bu mektubun Çivizâde'ye yazıldığı şeklindeki kayıt hatalı değilse, sûfiyâne metinlerin hiç de yabancı olmayan Riyâzî'nin, vahdet-i vücûd gibi cezbedici konular yerine neden nefis terbiyesi ve ahlâk-ı zemîmeden sıyrılmak gibi konulara yöneldiği sorusu cevabını bulmaktadır. Mektupta ele alınan nefis-i emmârenin şerrinden kurtulup ahlâk-ı hamîdeyle donanma meselesi ilk dönem sûfilerinden Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Seriyî-i Sakatî ve Ebû Sa'îd-i Harrâz gibi prestijli şahsiyetlerden itibaren işlenegelin şeriat merkezli ahlâkî ve zühdî tasavvufla uyum halindedir. Ayrıca bu anlayışın keşfe kapı aralayan Eş'arî gelenekten ziyade ayet, hadis ve zühdü önceleyen Mâtürîdî-Hanefî gelenekle uyumlu olduğu ve Çivizâde ile Birgivî'nin (ö. 981/1573) fikrî yapısına çok da aykırı olmadığını belirtmek gereklidir.⁴⁷ Bu noktada Riyâzî'nin mektubunun ilk bakışta çok da marijinal olduğunu söyleyemeyiz. Fakat mektupta geçen *anâsır-ı erba'anın*, gerek vahdet-i vücûdcu sûfilerin metinlerinde sıklıkla dile getirilen *devir* kuramı, gerekse Cenâb-ı Hakk'ın mutlak irade ve kudretiyle yoktan yarattığı âlemi sudûr/tecellî ile açıklayan felsefe ile [sudûrun *madde/heyûlâ*]⁴⁸

⁴⁵ Çivizâde'nin bu kesimlere bakışları ve bunlarla ilgili genel tavrını göstermesi açısından verdiği fetvalar dikkat çekicidir. Bu noktada bkz. Gel, XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme, 273-282.

⁴⁶ Münîrî-yi Belgradî, *Şerh-i Kaside-i Süleyman* (Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1(a)), vr. 8a. Risalenin metni ve incelemesi için bkz. Oğuzhan Şahin, *İki Sûfinin Mücadelesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

⁴⁷ Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde-Ebussu'ûd-Birgivî* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 189, 208, 221.

⁴⁸ Mahmut Kaya, "Sudûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2009), 37/468.

noktasında] irtibatının olması Çivizâde gibi şer'î hükümlere fazlasıyla bağlı bir şeyhülislâmca hoş karşılanmış mıdır bilmiyoruz.⁴⁹

Riyâzî'nin mektuptaki bazı iktibasları da ilgi çekicidir. Daha önceden bahsi geçtiği üzere mektupta insanın dört unsurdan yaratıldığı vurgulanıp bu dört unsur [yaygın şekliyle yedi olarak değil de dört olarak tasnif edilen] nefsin dört mertebesiyle eşleştirilmekte ve nefsin her bir derecesi için 10 makam sıralanmaktadır. Nefsin dört derecesinin her birindeki on makama ulaşan kişi sırasıyla şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarına ulaşmış demektir. Bu bilgilerden “nefsin mertebe ve makamları”na dair olanının Hacı Bektaş'a isnat edilen *Makâmât-ı Gaybiyye*'ye⁵⁰ “dört kapı”nın ise her kapıdaki on makamı geçerek Hakk'a vasıl olmak şekliyle Bektaşî ayin ve erkanındaki meşhur tasavvufî telakkiye dayandığı bilinmektedir.⁵¹ Ancak mektupta kırk makama ulaşmak kaydıyla nefsin ıslah edip *hakikat* kapısına varanların, Bektaşîlik'te olduğu üzere, *Hakk'a vasıl olacaklarına* ilişkin bir kayıt yoktur. Riyâzî, şayet şeriatı riayet ediyorsa, ehl-i hakikat olan kişinin, İlâhî bir cezbeye nâil olup ahlâk-ı zemîme ve gönlündeki mâsivâ muhabbetinden kurtulacağını, bu sayede de her daim zikrullâh ile meşgul olacağını belirtmektedir. Bununla birlikte her ne kadar ulaştığı sonuç farklı da olsa mektubun Bektaşî ayin ve erkanına gönderme yaptığı ortadadır. Riyâzî'nin yaşadığı yıllar da dahil olmak üzere bu zümreler için verilen fetvalardan bu kesimlere karşı katı bir tutumun olduğu düşünülecek olursa bir mülâzımın Çivizâde'ye bu konuyu ele alan bir mektup yazması şaşırtıcıdır.⁵² Belki de zendeka ve ilhâdla suçlanmasının sebeplerinden biri de budur.

Diğer şaşırtıcı nokta mektupta Mevlânâ ve Lâhîcî'den (ö. 912/1506) iktibaslar yapılmasıdır. Çivizâde'nin Mevlânâ'ya bakışının olumlu olduğunu

⁴⁹ Gazzâlî'ye göre sudûr fikri, İslâm vahyinin temel tezleriyle uyuşmaktan çok uzaktır. Çünkü sudûru kabul etmek, âlemin yaratma fiili neticesinde meydana geldiğini kabul etmemek demektir. [Yaratma da dahil] her fiilin bir başlangıcı olup ezeli fiil diye bir şey yoktur. Ortada bir fiil yoksa [yani alem daha sonra yoktan yaratılmadıysa] bir fâil de yok demektir. Bu durumda filozofların Allah hakkında fâil ibaresini kullanmaları bir tefâhüttür. Sudûr fikrini savunanları tekfir eden Gazzâlî, Allah'ın âlemi kendi iradesiyle yoktan yarattığını vurgulamaktadır. Karataş, “Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname'sinde Anasır-ı Erbaa (Dört Unsur) Görüşü”, 109-110.

⁵⁰ *Makâmât-ı Gaybiyye*'nin Hacı Bektaş'a ait olduğunu somut olarak bilmediğimiz gibi, Riyâzî'nin mektubunda ele aldığı nefsin mertebeleri konusunu da doğrudan bu eserden aldığını bilmiyoruz. Ancak ihtimal hesabıyla Riyâzî'nin bunları Hacı Bektaş'tan aldığını düşünmek, onun için büyük bir nakısa teşkil etmeyecektir. Zira Şakâyık'taki kayıtlara göre Riyâzî'nin yaşadığı dönemde Hacı Bektaş-ı Velî'ye bakış açısı negatif değildir. Ahmet Yaşar Ocak'ın aktardığına göre Hacı Bektaş-ı Velî, tıpkı *Nefehât* tercümesinde olduğu gibi, Taşkoprîzâde'nin *Şakâyık*'ında da sünnî bir veli olarak tanıtılmıştır. Ahmet Yaşar Ocak, “Bektaşîyye”, ed. Semih Ceyhan, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, (2015), 450; Ahmet Yaşar Ocak, “Hacı Bektaş-ı Velî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1996), 14/455.; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik: Şakaik-i Numaniyye ve Zeyilleri*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), 1/44.

⁵¹ Ocak, “Bektaşîyye”, 468.; Ahmet Yaşar Ocak, “Bektaşîlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1992), 5/375-376.

⁵² Bu bağlamda bkz. Ertuğrul Düzdağ, *Kanunî Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları* (İstanbul: Kapı Yay., 2012), 135-140.; Baki Öz, *Alevilikle İlgili Osmanlı Belgeleri* (İstanbul: Can Yayınları, 1997).

söylemek mümkün değildir. Zira, Reşat Öngören'in aktardığına göre Çivizâde, Mevlânâ'ya ait bir beyti kendi anlayışına göre yorumlayarak onun küfre girdiğine dair bir fetva yazıp Kanunî Sultân Süleymân'a göndermiştir.⁵³ Muhtemelen Riyâzî, mektubunu bu fetvâ hadisesinden önce yazmıştır. Yoksa azledilmesinde bu fetvanın da etkili olduğu öne sürülen Şeyhülislâm'a Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden beyitler içeren mektup yazması enteresandır. Riyâzî'nin, beyitlerinden iktibas yaptığı kişilerden olan Lâhîcî ise sünnilige saygısı olmakla birlikte Şî mezhebine aşırı derecede bağlı olarak bilinmekte, hatta Şâh İsmâîl tarafından ziyaret edildiği belirtilmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla Riyâzî'nin isim vermeden de olsa mektubunda Lâhîcî'nin beyitlerine yer vermesi ilginçtir.

Sonuç

Tüm bu bilgiler çerçevesinde bu çalışmada Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 5836 numarada kayıtlı mektup incelenmiş ve aşağıdaki hususlar dikkate değer bulunmuştur:

Mektubun başlığından yazarının Memi Şâh, muhatabının ise Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi olduğu anlaşılmaktadır. Tezkirelerdeki kayıtlardan Çivizâde ile aynı dönemde yaşayan asıl adı Mehmed olup Memi Şâh lakabıyla tanınan Riyâzî mahlaslı bir şaire rastlanmıştır. Bahsi geçen şair Üsküplü olup Sahn-ı Semân'da müdlik ve mülâzımlık yapmıştır. Doğruluğu kesin olarak iddia edilemeye de Ahdî'nin *Gülşen-i Suarâ*'sında nakledilen *bir anekdot*, Çivizâde ile Riyâzî arasında organik bir bağ olduğunu/olabileceğini akla getirmekte; dolayısıyla bu da çalışmamıza konu olan mektubun Riyâzî-yi Üskübî tarafından yazılma ihtimalini artırmaktadır. Ancak başlıktaki, "*Merhûm u mağfûr Memi Şâh Efendi Şeyhülislâm Çivizâde Müftî Efendiye mektûb gönderdüğüdür.*" ibaresi dışında mektubun Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'ye yazıldığına dair haricî bir kanıt yoktur.

Çalışmada mektubu kaleme aldığını düşündüğümüz Riyâzî-yi Üskübî'nin portresine ağırlık verilmiş; bu bağlamda şairin portresinin oluşturulması için tezkirelerde vurgulanan, *Riyâzî'nin Sahn'dan Celâlzâde Sâlih Çelebi'nin mülâzımı olduğu* bilgisinden hareket edilmiştir. Bir diğer hareket noktası ise yine tezkirelerin Riyâzî hakkında ortaklaşa söyledikleri şairin etrafta zındık/mülhid olarak bilinmesi mevzudur. Ancak gerek tezkire verileri gerekse incelediğimiz mektup bu noktada bize yeni bakış açıları sunmadığından suçlamaların ciddiliği hakkında bir neticeye varmak zordur. Mektuptaki şeriat vurgusu, Riyâzî'nin fetva makamı önünde kendini aklama girişimi olarak düşünmeye uygun olsa da, şairin yaşadığı dönemde bu tür

⁵³ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, 354-355.

⁵⁴ Rıza Kurtuluş, "Lâhîcî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2003), 27/53. Lâhîcî'nin "Şîi"liği meselesi tartışmalıdır. Muammer Cengiz, bu iddiaların hiçbir ilmî dayanağı olmadığı gibi Lâhîcî'nin eserlerinde de onun bu yönüne işaret eden hiçbir veri bulunmadığını belirtmektedir. Muammer Cengiz, *Şebüsterî ve Gülşen-i Râz* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 155-156. (732'nci dipnot).

vurguların sūfî çevrelerce yüksek sesle dile getirilmesi, bunu aşırı bir yorum haline dönüştürmektedir.

Çalışmamızda tuhaf görüldüğü için vurgulanan unsurlardan biri de mektubun muhtevası ve mektuptaki bazı iktibaslardır. Özellikle geçmişten günümüze Alevî-Bektaşî zümrelerin temel argümanlarından olan dört kapı, nefsin mertebe ve makamları gibi konuların sūfî çevrelere karşı katılığıyla bilinen Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'ye gönderilen bir mektupta yer alması ilginçtir. Diğer taraftan mektupta Çivizâde'nin hoş bir nazarla bakmadığı Mevlânâ ve sūnî yönetimin [ve dolayısıyla Çivizâde'nin] tasdik etmediği Şîf-mezhap Lâhîcî'den beyitler iktibas edilmesi mektubun yazarı adına izahı kolay olmasa gerektir.

Ek-1: Mektubun Metni

[108b] Merhûm u magfûr Memî Şâh Efendi Şeyhülislâm Çivi-zâde Müftî Efendiye mektûb gönderdüğüdür

Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm. Allâh te'âlâ hazretlerinin 'inâyet ve Resûl *sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellemün şefâ'ati* ve çehâr yâr-ı bâ-safânun rıdvânullâhi te'âlâ 'aleyhim ecma'ın himmetleri ve evliyânun kaddesallâhu esrârahum keremleri üzerinize hâzır olup havf u hatâlardan saklaya âmîn bi-hurmeti seyyidi'l-murselîn. Ve ba'dehû ma'lûm u 'ayândur ki Hak celle ve 'alâ hazretleri insânı oddan ve yilden ve sudan ve topraktan halk eyledi ki her birinün ikişer hâssıyyeti vardır. Od ıssı ve kurudur. Yil ıssı ve yaşıdır. Su souk ve yaşıdır. Toprak souk ve kurudur. Ve odun bâtnı 'aşk renginde ve yilün rûh renginde ve suyun 'akl renginde ve topragun nefis renginde gelür. Ve bu dört 'anâsırı dört nefse teşbîh itmişlerdür. Ve Allâh te'âlâ her birine ikişer hâssa virdi. Âteşe emmâre yile levvâme suya mülhime topraga mutma'inne diyü ad virdi. Ve her birinün bir dürlü hâssası vardır ve anların her birisi on mertebe sâhibidür. Nefs-i emmâre on mertebe nefis-i levvâme on mertebe nefis-i mülhime on mertebe nefis-i mutma'inne on mertebe ki cümlesine kırk mertebe dirler. Ve nefis-i emmâre zâlimdür 'ârifler bunı âteşe nisbet itmişlerdür. Ve bunda konulan on mertebenün evvelkisi cehldür. İkincisi hışm üçüncü bugz dördüncü kahr beşinci kibr altıncı kîn yedinci hased sekizinci buhl tokuzuncu küfr onuncu nifâkdur. Ve bu on sıfatdan bir kişi halâs olsa ol vaktde ehl-i şerî'at olup cennete dâhil olmaya lâyık olur. Ve eger bu sıfatlardan [109a] birisi bir kişide bâkî kalsa bâkîsinden dahı kurtılmamış gibidir. Eger cümlesinden kurtılmasa ehl-i cennet olmaz. Birisi dahı kalursa ⁵⁵”وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ“ya mazhar düşüp ehl-i cennet olmaz. Nihâyet şiddet-i 'azâbun za'fıyla tefâvüti vardır. Ve bu on sıfatdan birisi meselâ buhdur. Eger kimesnede bâkî kalsa cennete dâhil olmaz. Zîrâ Resûl *sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem* buyurur. ⁵⁶”البخيل لا يدخل الجنة ولو كان زاهدا“

⁵⁵ Rabbinin huzurunda (hesap vermekten) korkan ve nefesine kötü arzuları yasaklayana gelince, onun barınağı da cennetin ta kendisidir. (Naziât; 40-41)

⁵⁶ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ 2*, ed. Faik Akcaoğlu, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 2/107. Cimri adam isterse zâhid olsun cennete giremez.

İmdi eger şöyle ki kişide bu on sıfatdan bâkî kala fi'l-hakîka ehl-i şerî'at ve ehl-i cennet olmaz.

تا که باشی بنده خواص احد	پاک شو از نخوت و حرص و حسد
تا که گردی ز اولیای خواجه تاش ⁵⁷	از تکبر وز رعونت دور باش
بی گمان از وی خدا بیزار شد ⁵⁸	هر که او از حرص دنیادار شد
او باوصاف نکو پیوسته شد ⁵⁹	هر که از اخلاق بد وارسته شد
هر که فرماید خلافتش آن کنی ⁶⁰	نفس را آن به که در زندان کنی

Ve nefsi levvâmede dahı on mertebe konuldu. Evvelki mertebe zühddür. İkinci takvâ üçüncü vera' dördüncü kulluk beşinci namâz altıncı oruç yedinci hacc sekizinci 'umre tokuzuncı zekât onuncı gazâdur. Eger bir kişi bu on sıfatla muttasıf olsa ol zamânda ehl-i tarîkat olur. Ve nefsi mülhîmede dahı on mertebe konuldu. Evvelkisi 'akldur. İkinci hikmet üçüncü 'ilmdür. Dördüncü hulku sehâdur. Eger bir kişi bu on sıfatla muttasıf olsa ol zamânda ehl-i ma'rifet olur. Ve nefsi mutma'innede dahı on mertebe konuldu. Evvelki mertebe fakr ikinci sabr üçüncü 'adl dördüncü insâf beşinci rızâ [109b] altıncı tahkîk yedinci merhamet sekizinci yakîn tokuzuncı 'ahd onuncı 'ahde vefâdur. Eger bir kimesne bu on sıfatla muttasıf olsa ol zamân da ehl-i hakikat olup cezbe-yi İlâhiyyeye vâsıl olur. Ve eger bir kimesnenün gönlinde cezbetullâh tulû' eylese ol kimesne sıdk-ı ihlâs ile şer'-i şerîf üzre sâbit-kadem olsa ol cezbe anun vücûdında olan ahlâk-ı zemîme-yi âteş hâr u hâşâki yandurduğı gibi yandurup gönlinde olan mâsivallâha mahabbetin komayup giderür. Dâ'imâ Allâh te'âlâ hazretlerinin fikr ü zikri üzre olup farzâ el-'ıyâzu billâh eger Allâh te'âlânun fikr ü zikrini ferâgat itmege kasd eylese ferâgat itmege kâdir olmaz. Zîrâ Hazret-i Resûl sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem bu cezbe hakkında buyurmuşdur. ⁶¹ "جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتٍ" ⁶² "الرَّحْمَنِ تُوَازِي عَمَلِ التَّعَلُّينِ"

اندر آتش دید ما را نور داد	اذکروا الله شاه ما دستور داد
نیست لایق مر مرا تصویرها	گفت اگر چه پاکم از ذکر شما
وصف شاهانه از آنها خالص است ⁶²	ذکر جسمانه خیال ناقص است

⁵⁷ Şemseddin Muhammed bin Esîrî-yi Lâhîcî, *Esrâru's-Şuhûd fî-Ma'rifeti'l-Hakki'l-Ma'bûd*, ed. Seyyid Alî-yi Âl-i Dâvûd (Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1368), 9. Bir olan Allah'ın seçkin kullarından olmak için kibir, hırs ve hasetten arın // Bir evliyadan kula dönüşmek için kibir ve ahmaklıktan uzak dur.

⁵⁸ Feriddüdin-i Attar, *Pendname*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: MEB Yay., 1993), 20. Her kim hırs ile dünya varlıklarına erdiyse şüphesiz ki Tanrı ondan hoşnut olmamıştır.

⁵⁹ Lâhîcî, *Esrâru's-Şuhûd fî-Ma'rifeti'l-Hakki'l-Ma'bûd*, 9. Her kim kötü ahlaktan kurtulunca, o kişi güzel vasıflara ulaşır.

⁶⁰ Attar, *Pendname*, 20. En iyisi nefsi zindana atmak, her ne derse tersini yapmaktır.

⁶¹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ 2*, 2/228. Rahmân'ın cezvelerinden bir cezbe insanların ve cinlerin tüm amellerine denktir.

⁶² A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2012), 3/472. Bizim şâhımız Allâh'ı zikredin diye izin verdi; ateş içinde gördü nûr verdi // Buyurdu ki: Vâkıâ sizin zikrinizden

ذکر حق پاکست چون پاکی رسید
 رخت بر بندد برون آید پلید
 چون در آید نام پاک اندر دهان
 نه پلیدی ماند و نه اندهان⁶³
 اذکروا الله کار هر اوباش نیست
 ارجعی بر پای هر قلاش نیست⁶⁴
 جور دوران و هر آن رنجی که هست
 سهلتر از بعد حق و غفلتست
 ز آنک اینها بگذرند آن نگذرد
 دولت آن دارد که جان آگه برد⁶⁵

Ve bu cezbeye kişi kendü kendüden sa'y u taleb itmegile vâsıl olmaz illâ bir pîre irâdet getürmek gerekdür. Sülûkinde şeytân şerrinden emîn ola. Bu sebebdendür ki Resûl sallallâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem buyurdu. "من لا شیخ له فشیخه الشیطان"⁶⁶ ve bu ma'nâda buyurulmuşdur. [110a] Er-refîk sümme't-tarîk, bî-pîr me-rev be-râh-ı Allâh, evvel pîrest v'ângehî râh.

گر روی این راه را بی راهبر
 کی بمنزل میرسی ای بی خبر
 اندرین ره گر بتنهایی روی
 ریش خند و سخره شیطان شوی
 گر سفر خواهی بخر اول رفیق
 پس برو ایمن ز ره زن در طریق⁶⁷

Bu dahı her şeyhde dünyâda cezbe bulunmaz. Zîrâ niçe kimesne hevâ-yı nefse uyup şeyhlığı dünyâ cem'ine vâsita vü râm itmişdür. Ve bu cezbetullâh olan velînün 'alâmeti budur ki sıdkıla tâlib olanı evvel nazarda cezbetullâha vâsıl ider. İmdi kişiye gerekdür ki her şeyh[üm] diyenün zâhiren tevâzu' u meskenetine aldanmaya ve eger andan bu zikir olunan 'alâmet bulunmazsa ana uymaya ve dahı bu 'alâmet bulunan şeyhe yetişmege sa'y eyleyüp ve yetişdükde ana sıdkıla irâdet getürüp muhkem muhabbet eyleye tâ ki anun yüzi suyına Allâh te'âlâ cânibinden gönüne cezbetullâh tulû' eyleye ve dahı insân halk olunup bu dünyâya gelmekden maksûd enbiyâ vü evliyâ 'aleyhim salavâtullâhi ve selâmuhûya⁶⁸ hadîs-i şerîf mûcibince teşbîh idüp anların meslekine münselik olup kendü nefsinı bilüp Rabbisin bilmekdür. Zîrâ Kur'ân-ı 'azîmde⁶⁹ "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"⁶⁹ vârid olmuşdur. 'Ulemâ li-ya'rifûn tefsîr itmişlerdir. Ve bir kimesne kendü nefsinı bilse Rabbini dahı

pakim; muhakkak bana tasvirler layık değildir. // Cismâne zikir, nâkısın hayalidir; şâhâne olan onlardan hâlistir.

⁶³ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 5/65. Zikir-i Hak pâktir, temizlik eriştiği vakit, murdar yükünü bağlar dışarıya çıkar // İsm-i pâk ağza geldiği vakit, ne murdarlık kalır ne de gamlar.

⁶⁴ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 8/375. *Uzkurullâh!* Her evbâşın kârı değildir; *İrcî* her kalleşin ayağına gelmez

⁶⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 11/567. Devranın cevri ve her o renc ki vardır, Hakk'ın uzaklığından ve gafletinden daha kolaydır. // Zîrâ ki bunlar geçerler, o geçmez. Devleti o tutar ki, âgâh olan can götürür!

⁶⁶ Mürşidi olmayanın mürşidi şeytandır.

⁶⁷ Lâhîcî, *Esrârü's-Şuhûd fî-Ma'rifeti'l-Hakki'l-Ma'bûd*, 9. Bu yolu Rehbersiz yürürsen eğer / Menzile nasıl varacağımı düşünüyorsun ey gafil? // Eğer bu yolda tek başına yürürsen / Gülünç duruma düşer ve Şeytan'ın maskarası olursun. // Eğer sefere çıkmak arzusundaysan önce bir arkadaşı edin ki / Yoldaki eşkıyaların şerrinden emin şekilde yürüyesin.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, *Libâs*, 4/4031; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* 2, 2/463. Kim bir kavme benzerse o da onlardandır.

⁶⁹ Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım. (Zâriyât; 56)

bilür nitekim "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ"⁷⁰ buyurulmuşdur. Ammâ asıl *kişi nefisini bilmek nicedür*. Nefsün 'uyûbını bilüp ve terbiyet idüp anı cemî'-i 'uyûbından kurtarmayınca Rabbini bilmek hâsıl olmaz. İmdi kişi nefisini bilmek ve ıslâhına meşgûl olmak elbette gerekdür. Zîrâ nefisini bilicek 'uyûbını bilür. Terbiyetine meşgûl olur. Islâh idüp mutma'innelük sıfâtına ve makâmına yetişür ve Cenâb-ı 'izzete kırgılmak ve da'vete lâyıklar olur.

بدو پیوندد ان گه روح ایقان	چو نفس مطمئننه شد بایمان
چنین است ای پسر باید که دانی	حیاتی یابد آنجا جاودانی
ندایی ارجعی آید ز ربش	چو شد از روح ایقان مستجابش
چو دریایی بجان و دل فتوحست ⁷¹	بدان رأی رجوع ز رأی روحست

Kemâ kâlellâhu tebâreke ve te'âlâ ile "يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً"⁷² ölse tâlib-i Hak olana elbette lâzımdır. Bu makâma irişmege cehd eyliye ve irişdikden sonra eger namâz ve eger savm ve eger gayrı 'ibâdetlerinden bir zevk bir lezzet hâsıl ider ki evvel itdüğü 'ibâdete nisbet bir 'ibâdet mesîr-i âba su gibi olur. Belki ikisinün tefâvüti ta'bîre kâbil olmaz nihâyet fehm olunmak için bu hemân bir temsîldür. Ehlullâh bu husûsında "مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَعْرِفْ"⁷³ derler. İmdi bir kimesne şer'-i şerîfe ri'âyet itmese ol kişi dört kapuya mazhar düşüp ehl-i şerî'at ve ehl-i tarîkat ve ehl-i ma'rifet ve ehl-i hakîkat olmaz. Zîrâ şerî'at bir ağaçdur tarîkat budagı ma'rifet yaprağı hakîkat yemişidür. Eger ağaç olmasa budagı ve yaprağı ve yemişi dahı olmaz. Ve eger bir kimesne şer'-i şerîfe kemâliyle ri'âyet eylese tarîkata ve ma'rifete ve hakîkata mazhar düşüp zîrâ ağacın budagı ve yaprağı ve yemişi ağaçda nice münderic ise şerî'at ve tarîkat ve ma'rifet ve hakîkat dahı mündericdür.

ای کریم و منعم آمرزگار	او ز ره احسان و لطف بی شمار
دولت و دیدار و گنج معرفت	روزیم را کن ز محض موهبت
دانشیم را با یقین مقرون دار	از حجاب جهل و شک بیرونم
اراست تمامت به شرع مصطفی	آن امین سرّ خدا باد ⁷⁴

⁷⁰ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ 4*, ed. Faik Akcaoglu, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 4/52. Nefsini bilen Rabbini bilir.

⁷¹ Şeyh Mahmûd Şebüsterî, *Risâle-i Kenzü'l-Hakâyık* (Matbaa-i İlmî, 1353), 30-31. Nefis îmân ile mutmain olduğu zaman ona (nefse) rûh-ı îkân dâhil olur. // (Nefis böylece) Orada sonsuz bir hayat bulur. Ey oğul bilmen gerekiyor ki (hakikat) böyledir. // Rûh-ı îkân (tam manasıyla) karşılığını bulunca ona Rabbinden İrcii sedası gelir. // (Rabbine) Dönme düşüncesi rûhtan kaynaklanmaktadır. Bunu cân-ı gönülden anlarsan bu sana fütühattır (keşif kapılarını açar).

⁷² Ey huzur içinde olan nefis! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön! (Fecr; 27 - 28)

⁷³ Tatmayan bilemez.

⁷⁴ Lâhîcî, *Esrâru's-Şuhûd fi-Ma'rifeti'l-Hakki'l-Ma'bûd*, 6. Ey yüce ve hocaların cömerdi (olan Allâh)! O, sınırsız lütüfların ve ihsanların yolundandır. // (Ey) ululuk, tecelli ve bilginin hazinesi (sahibi Allâh) Kismetimi halis ihsanlarınla bereketlendir. // İlmimizi yakîn (sağlam, şüphesiz bilgi) mertebesine ulaştır. Ben şüphe ve cehaletin utancından beriyim. // Kendini tamamen Mustafa'nın şeriatıyla donat Allâh'ın o sırlarının emîni (bekçisi) ol.

Kaynakça

- Aclûnî. *Keşfü'l-Hafâ*. ed. Faik Akcaoğlu. çev. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Ahdî. *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*. ed. Süleyman Solmaz. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2005.
- Alan, Ercan - Abdurrahman Atçıl. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2018.
- Âşık Çelebi. *Meşâ'irü's-Şu'arâ*. nşr. Filiz Kılıç. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2010.
- Ayar, Murat. "Çevreden İnsanın Kimyasına Dokunuşlar: Yûnus Emrenin Şiirinde Anâsır-ı Erba'anın İnsandaki Ahlâkî İz Düşümleri". 89-99. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, 2014.
- Beyazıt, Yasemin. "Osmanlı İlmîyye Bürokrasisinde Şeyhülislâmîliğin Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)". *Bellekten* 73/267 (01 Ağustos 2009), 423-442.
- Cengiz, Muammer. *Şebüsterî ve Gülşen-i Râz*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları: Çivizâde-Ebussu'ûd-Birgivî*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Deniz, Sebahat. "Boyacıoğlu'nun Anâsır-ı Erba'a Adlı Mesnevîsi". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 2/2 (01 Ocak 2000), 153-174. <https://doi.org/10.24058/Tki.36>
- Düzdağ, Ertuğrul. *Kanunî Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları*. İstanbul: Kapı Yay., 2012.
- Erünsal, İsmail E. "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlahat Tarihine Bir Katkı". *Osmanlı Araştırmaları* 24/24 (01 Aralık 2004), 127-157.
- Feriddüdin-i Attar. *Pendname*. çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: MEB Yay., 1993.
- Gel, Mehmet. *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2010.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. *Kühü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*. nşr. Mustafa İsen. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994.
- Hacı Bektaş Velî. *Makâlât-ı Gaybiyye ve Kelimât-ı Ayniyye*. haz. Gıyasettin Aytas - Hacı Yılmaz. çev. Davut Duman. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yay., 2004.
- İpekten, Haluk vd. *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1988.
- İpşirli, Mehmet. "Mülâzemet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/537-539. Ankara: TDV Yay., 2006.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fûsus'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yay., 2005.
- Karataş, İbrahim Ethem. "Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin Marifetname'sinde Anâsır-ı Erbaa (Dört Unsur) Görüşü". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 33 (01 Aralık 2014), 104-122.
- Karlğa, H. Bekir. "Anâsır-ı Erbaa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/149-151. Ankara: TDV Yay., 1991.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. Ankara: TDV Yay., 2009.
- Kemikli, Bilal. "Türk Tasavvuf Edebiyatında Devriyye ve Sun'ullâh-ı Gaybî'nin Devriyyesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2000), 217-226.

- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-Şuarâ*. nşr. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-Şu'arâ*. nşr. Aysun Sungurhan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı E-Kitap, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194494/kinalizade-hasan-celebi-tezkiretus-s-uara.html>
- Konuk, A. Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yay., 2012.
- Kurtuluş, Rıza. "Lâhîcî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/53. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Latîfî. *Latîfî Tezkiresi*. Râşid Efendi Kütüphanesi, 1160.
- Latîfî. *Latîfî Tezkiretü's-Şu'ara ve Tabrisatü'n-Nuzema*. nşr. Rıdvan Canım. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâiku's-Şakâik: Şakaik-i Numaniyye ve Zeyilleri*. nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yay., 1989.
- Mehmed Amîkî. *Risâle-i Tâ'ife-i Mülâhidân*. Milli Kütüphane Yazma Eserler, 06 Mil Yz A 330/3.
- Münîrî-yi Belgradî. *Şerh-i Kaside-i Süleyman*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 668/1(a).
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*. 2 Cilt. nşr. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektaşîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/373-379. Ankara: TDV Yay., 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektaşîyye". ed. Semih Ceyhan. *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, 447-486.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacı Bektaş-ı Velî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/455-458. Ankara: TDV Yay., 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 4. Baskı., 2013.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı., 2012.
- Öz, Baki. *Alevilikle İlgili Osmanlı Belgeleri*. İstanbul: Can Yayınları, 1997.
- Özcan, Tahsin. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 125-155.
- Özkan, Ferudun. "Eşrefoğlu Rumi Divanında Dört Kapı Kırk Makam" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59/ (01 Eylül 2011), 253-278.
- Riyâzî Muhammed Efendi. *Riyâzî Muhammed Efendi Riyâzü's-Şu'arâ*. nşr. Namık Açıkgöz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-191371/riyazi-riyazus-suaratezkiretus-suara.html>
- Şahin, Oğuzhan. *İki Sûfînin Mücadelesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Unsur". *İslâm Ansiklopedisi*. 13/40-41. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı - Millî Eğitim Basımevi, 1986.
- Şemseddin Muhammed bin Esîrî-yi Lâhîcî. *Esrâru's-Şuhûd fî-Ma'rifeti'l-Hakki'l-Ma'bûd*. nşr. Seyyid Alî-yi Âl-i Dâvûd. Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1368.
- Şeyh Mahmûd Şebüsterî. *Risâle-i Kenzû'l-Hakâyık*. Matbaa-i İlmî, 1353.
- Sühreverdî. *Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*. çev. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.
- Tatçı, Mustafa. *Risâletü'n-Nushiyye (Tenkitli metin): Yunus Emre Külliyyatı 3*. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. "Ma'rifet-i Nefs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/56-57. Ankara: TDV Yay., 2003.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 4. Baskı., 2014.

Yücer, Hür Mahmut. "Nefsini Bilen Rabbini Bildi". *Diyanet Dergi*. Erişim 12 Ekim 2020. <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=30549>

Mecmua. Manisa İl Halk Kütüphanesi Yazmalar Koleksiyonu, 45 Hk 5836.

Resim 1: Mektuptan Bir Örnek: Manisa İl Halk Ktp. 45 Hk 5836, 108b.





e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:565-587

Geliş Tarihi: 29.07.2020

Kabul Tarihi: 29.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.775514>

Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı: Giresun Üniversitesi Örneği

Mustafa Tunçer*

Öz

Normal şartlar altında insanların duyu organlarıyla tespiti mümkün olmayan ve metafizik âlemin en gizemli varlıklarından olan cinlerin mahiyeti, yaşayış tarzları insanların hep merakını celp etmiştir. Fizikî bir bünyeye sahip olmamaları, duyu organlarıyla algılanamamalarından dolayı kimi insanlar onları inkâr etme yolunu seçerken, kimi insanlar da ayet ve hadislerin bu konuya dair bilgilendirmesi sayesinde bu dünyanın bir parçası olduklarını ve insanlar gibi yaşamsal fonksiyonlarını sürdürdüklerini kabul etmektedirler. Bu çalışmanın amacı yükseköğretimde din eğitimi alan öğrenciler ile din eğitimi almayanlar arasındaki cin algısının tespitini yapmaktır. Araştırmanın örneklemini Giresun Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ile Eğitim Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 494 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmada veri toplama aracı olarak "Cin Algısı Ölçeği" kullanılmıştır. Bu çalışmada toplanan verilerin analizi neticesinde özetle şu bulgulara ulaşılmıştır. Cinlerin varlığı, Allah'a karşı sorumlu varlıklar olduğu konusunda dini eğitim almayan öğrencilere göre din eğitimi alan öğrencilerin lehine anlamlı farklılık söz konusudur. Aynı gruplar arasında cin-insan iletişimi, cinlerin insan iradesine etkisi konusundaki görüşler arasında ise benzerlik vardır. Cinsiyet değişkenine göre de kız ve erkek öğrenciler arasında cinlerle ilgili bilgi, varlık ve etkileşim boyutundaki görüşler açısından büyük ölçüde yakınlık mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Cin, Metafizik, Kur'an'da Cin, Cin Algısı.

University Students' Perception of Demons: Sample of Giresun University

Abstract

Demons, which cannot be detected by the sensory organs under normal circumstances and which are some of the most mysterious beings of the metaphysical realm, have always appealed to people's curiosity due to their nature and lifestyle. While some people choose to deny demons because they do not have a physical body and cannot be perceived by human sensory organs, some people, thanks to the information provided by the verses and hadiths, accept that they are

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, mustafatuncer061@hotmail.com

ORCID ID 0000-0003-1415-6682

part of this world and maintain their vital functions as human beings do. The aim of this study was to determine the perception towards demons of students who receive religious education in higher education and those who do not receive religious education. The sample of the study consisted of 494 students studying at the Faculty of Islamic Sciences and Faculty of Education at Giresun University. "Demon Perception Scale" was used as data collection tool in the study. As a result of the analysis of the data collected in this study, the following findings were reached in summary. There is a significant difference in favor of students who receive religious education compared to students who do not receive religious education in terms of demons being entities that are responsible to Allah. There is a similarity between the groups regarding their view of demon-human communication and the influence of demons on human will. According to the gender variable, there is a significant similarity between the genders as to their views on knowledge, existence and communication with demons.

Keywords: Tafsir, Demon, Metaphysics, Demon in the Qur'an, Perception of Demons.

Giriş

Yüce Allah'ın yarattığı âlemler içerisinde sayısız varlıkların mevcudiyeti muhakkaktır. Bunlardan kimisi görülebilen varlıklar iken, kimisi insanın duyu organlarına hitap etmeyen ya da müşahede edilemeyen yapıya sahiptirler. Şüphesiz her insan bu varlıklardan duyu organlarıyla kavradıklarını inkâr edemezken, bazı insanlar söz konusu duyu organlarının kapsama alanına girmeyen bu tür metafizik varlıkları kolayca inkâra kalkışıp reddedebilmektedir. Dolayısıyla insanların metafizik varlıklara inanç açısından aynı düşünceye sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.

Aslında metafizik özelliği bulunan varlıklar insanoglunun genel ilgi alanına girmese de bazı kişiler için oldukça dikkat çekici ve merak uyandırıcı bir özelliğe sahiptirler. Tarihin her döneminde bu durum geçerli olduğu gibi günümüzde de bazıları için oldukça cazibeli bir alan hüviyetini korumaktadır. Bu varlıklar melekler, cinler ve şeytanlardır. Bizim buradaki ilgi alanımız cin ve şeytanlar olacaktır. Cin ve şeytan arasında benzer özelliklerinin fazla oluşundan dolayı özel durumlar hariç bundan sonraki isimlendirmelerde daha çok "cin" ya da "cinler" şeklinde kullanılacaktır.

Cinler, gerek tarihsel süreçte gerekse günümüzde ya varlığı tamamen inkâr edilmiş ya Kur'an'ın tarif ettiği şekliyle doğru bir şekilde algılanmış ya tanrısal bir güç olarak inanılmış ya da asli varlıklarının dışında başka bir varlık olduklarına hükmedilmiştir.

Cinlerin mevcudiyetine ve nev-i şahıslarına münhasır bir yapıda olmalarına ilişkin klasik müfessirler arasında olumsuz bir yaklaşım içinde olanlara pek rastlanmaz. Ancak modernist tefsir ekolüne mensup müfessirler ve çağdaş bazı âlimler arasında Kur'an'ın çeşitli surelerinde dile getirilen ve cinlerin mahiyeti veya eylemleri üzerinden onları asli yapılarının dışında başka varlıklara izafe etme çabaları gündeme getirilmektedir.

Cin ve aynı türden varlık olan şeytanlarla ilgili yazılan birçok müstakil eser vardır. Bunlardan en dikkat çekici olanları, Muhammed eş-Şiblî'nin (ö. 769) "*Akâmü'l-mercân fi ahkâmi'l-cânn*", Ömer Süleyman el-Eşkâr'ın "*Âlemü'l-cin ve şeyâtîn*", Ali Osman Ateş'in "*Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler-Büyü*", Mustafa Tunçer'in "*Kur'ân'da Cin ve Şeytan*" adlı eserleridir. Kitap türü olan bu eserlerin dışında makale tarzında yazılan eserlerden de birkaçı şunlardır: İlyas Çelebi'nin "*Kur'ân-ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti*", Şaban Ali Düzgün'ün "*Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız*", Hayati Aydın'ın "*Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak*" adlı eserinde cin ve şeytanlar, farklı bir bakış açısıyla ele alınmış ve özgün varlıklarının dışında daha çok yabancı ve tanınmamış varlıklar olduklarına dair görüşler üzerinde durulmuştur. Halil İbrahim Özasma'nın "*Cin Algısı Ölçeği: Gerçeklik ve Güvenirlik Çalışması*" adlı makale ise bu alanda hazırlanmış ilk ölçek hüviyetindedir. Bizim bu çalışmamızda da bu ölçek kullanılmıştır. Bu alanda saha çalışması olarak sadece Turgay Şirin'in "*Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları*" adlı makalesinden söz edilebilir. Bu çalışma 2006 yılında İstanbul'un Üsküdar ve Beyoğlu ilçelerinde yaşayan değişik demografik özelliklere sahip 217 kişilik örneklem üzerinde uygulanmıştır. Bu makalenin dışında cinlerin varlığı ve insanlarla etkileşimi konusunda başka bir saha çalışması tespit edemedik.

1. "Cin" İfadesinin Etimolojik Tahlili

"Cin" kelimesi Arapçada "örtmek, gizlemek, gizli kalmak" anlamında "c-n-n" kökünden türemiş ve duyu organlarına saklı kalan, algılanamayan gizli ve ruhanî varlıklar için kullanılan bir isimdir. Aynı kökten türemiş ve daha çok mecazî olarak bazı nesnelere için isim veya sıfat olarak kullanılan kelimeler de mevcuttur. Örneğin insanı arkasında sakladığı için kalkana "cünne", görünmediği, rahimde örtülü olduğu için anne karnındaki çocuğa "cenin", ağaçların gizleyip örttüğü bahçeye "cennet", göğüs tarafından örtüldüğü için kalbe "cenan", akli örttüğünden dolayı deliliğe "cinnet" kavramları bunlardan bazılarıdır.¹ Terim olarak cin, duyularla kavranamayan, insanlara benzer şuur ve iradesi bulunan, Yaraticının emir ve yasaklarına uygun davranmakla sorumlu tutulan ve mümin ile kâfir şeklinde iki sınıftan meydana gelen varlık türü demektir.²

Cinin atası ve çoğulu³ olarak ifade edilen "cânn" kavramı Kur'ân'da iki yerde "yılan"⁴ beş yerde de "cin"⁵ anlamında kullanılmaktadır.

¹ Ebû Mansûr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "cnn", *es-Sihâh tâcü'l-lüğe ve sıhâhi'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Atar (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 2093-2095; er-Rağîb el-İsfahânî, "cnn", *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1423/2002), 203-204.

² M. Süreyya Şahin, "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 8/7.

³ Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, "Cin", *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.), 1/517.

⁴ en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

⁵ el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15, 39, 56, 74.

Batılı alimlerden bazıları cin ifadesinin “genie” veya “genius” kelimelerinden Araplara geçtiğini iddia etmişlerse de Müslüman âlimler bu kelimenin Arapça olduğu hususunda ısrarcı davranmaktadır.⁶

Rağib el-İsfahânî bu varlıklara; tamamı iyi olan melekler, tamamı şerli olan şeytanlar ve hem iyileri hem de şerlileri bulunan cinler de dâhil olmak üzere tüm ruhanî varlıklara lügavî anlamından hareketle “cin” adını verse de⁷ özellikle “melekleri bu kapsamın dışında tutmak gerekir. Zira Hesap günü toplanma esnasında meleklerle Allah’ın, “*Bunlar size mi tapıyorlardı, sorusuna; “Sen yücesin, bizim velimiz (koruyucumuz) onlar değil, sensin. Hayır, onlar cinlere tapıyorlardı, çokları onlara inanıyorlardı,”* (Sebe’ 34/40-41) şeklinde verdikleri cevaptan meleklerin cin olmadıkları anlaşılmaktadır. Her iki grubun yaratılış maddelerinin farklı olması da⁸ bu görüşü teyit etmektedir.

2. Cinlerin Özgün Bir Yapı Olarak Varlık Konusu ve Temel Özellikleri

2.1. Varlığına İlişkin Tartışmalar

İslâm öncesi semavi dinlerde insanın algı ötesinde kalan varlıklardan cin ve şeytanın varlığı açık ve seçik kabul edilmekteydi.⁹ Şeytanın cennetten kovulduğu,¹⁰ cinlerin başına geçtiği,¹¹ bazı Yahudilerin cinlere kurban kesmek suretiyle tapındıkları,¹² Firavun ve adamlarının Hz. Mûsâ’ya cinlenmiş anlamında “mecnun” dedikleri¹³ gibi bu konuya dair pek çok husus Yahudilerin kutsal metinlerinde açıkça dile getirilmektedir.

Cin ve şeytan konusu Hıristiyanların kaynaklarında da çok daha geniş yer almaktadır. Cinlerin insanların içine girdikleri,¹⁴ cinlere tutulanların bazı hastalıklara yakalandıkları,¹⁵ Hz. İsa’nın cinlenmiş hastaları hem kendisinin tedavi ettiği hem de bu yetkiyi bazı havarilerine verdiğiğine ilişkin bilgiler¹⁶ ayrıntılı bir şekilde sunulmaktadır.

Cahiliye Araplarında da cinlerin varlığına olan inanç oldukça yüksek olup onların çoğunluğu, cinleri çok üstün varlık olarak görmekte hatta kimileri de onlara

⁶ Şahin, “Cin”, 8/5.

⁷ İsfahânî, “Cin”, 204.

⁸ “Cinni de halis ateşten yarattı,” (Rahmân 55/15) “Melekler nurdan, cinler alevli bir ateşten ve Âdem de size tarif edilen (topraktan) şeyden yaratıldı.” Bk. Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981). “Zühd”, 10/60.

⁹ Bk. *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Tesniye 32/16-17; Mezmurlar 106/35-37; I. Korintoslulara Mektup 10/20; Vahiy 9/20; Yakub’un Mektubu 2/19-20.

¹⁰ Eyub 1/2.

¹¹ Vahiy 12/7 vd.

¹² Tesniye 32/16-17.

¹³ ez-Zâriyât 51/38-39.

¹⁴ Matta 12/22-28.

¹⁵ Matta 12/22.

¹⁶ Matta 12/22, 28, 9/32, 10/1, 4/24, 17/14-20; Luka 2/14-15; Luka 9/37-42, 10/17; Markos 16/9, 1/34; Luka 8/27-39.

tapmaktaydılar.¹⁷ Kimi zaman da korkularından emin olmak için onlara dua ederdi.¹⁸ Öyle ki, birçok Arap şairinin yanlarından ayrılmayan bir cin ve şeytan tasavvuru, İslâmî dönemde de uzun zaman devam etmiştir. Nitekim meşhur şairlerden Cerir (ö. 729), Farazdak (ö. 732) kendi şeytanlarının varlığından söz etmişlerdir.¹⁹

Cinlerin varlığı İslâm'da vahiy aracılığıyla kesin olarak ortaya konmuş olmasının yanı sıra akıl da bu varlıkların mevcudiyetlerini imkânsız görmez. Ayrıca Hz. Peygamber'den (sav) de onların varlıklarına,²⁰ kul olma vasıflarına²¹ ve yeryüzünde barındıklarına²² ilişkin haberler geldiğine göre mevcudiyetleri konusunda herhangi bir tereddüde mahal kalmamaktadır. Varlıkları, özellikle Kur'ân ayetleri ile sabit olduğundan onları inkâr edenlerin küfrüne hükmedilir. Kelâm âlimlerinin bazıları cinleri maddi cevherlerden oluşan varlıklar olarak görürken, bazıları da gayri maddi cevherden oluştuklarını ifade ederler. Hayat için bünyeyi şart koşan Mu'tezile âlimleri ise cinlerin basit cisimlerden ibaret olduğunu benimsemişlerdir.²³

Yaşadığımız âlem içerisinde her varlığın bilimsel verilerle ispat edilmesi, anatomik yapısına dair her türlü inceliklerinin bilinmesi mümkün değildir. Bu varlıklardan kimisi fiziksel alana ait insan, hayvan, bitki gibi somut verilerden oluşurken, kimisi de metafizik alanda ruh, melek, cin gibi tamamen mevcut teknolojik malzemelerin tespit imkânından uzak varlıklardır. Bilimsel verilerle ortaya konamayan veya insan aklıyla kavranması oldukça güç olan varlıkların tarifi zor diye reddedilmesi ya da başka varlıkların adı olabileceği gibi te'vil yoluna gidilmesi doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Aslında herhangi bir şeyin var olduğunu bilmemek veya hissedememek o şeyin yokluğunu gerektirmediği gibi anlamlı ve mantıkî de değildir. Bir başka ifadeyle bir varlığın çıplak gözle görülememesi o varlığın bu âlemde mevcut olmadığına delil olamaz ve bu tür varlıkların fark edilememesi hiçbir şartta kendilerinin varlığını reddetmemiz için uygun bir gerekçe teşkil edemez. Söz konusu bu tür varlıkların tespitinin imkânsızlığı ya bu varlıkların kendi yapısal hususiyetlerinden veya bizim kavrayışımızdaki eksikliklerden kaynaklanmaktadır.

¹⁷ "Cinleri Allah'a ortak koşular." (el-En'âm 6/100) "Hayır, onlar cinlere ibadet ediyorlardı. Onların çoğu cinlere inanıyordu." (Sebe' 34/41.)

¹⁸ "Ey bu vadinin en üstünü! Ben senin emrinde bulunan sefihlerin şerrinden sana sığınıyorum," derdi. Bk. Takiyyuddin Ahmed b. Halim İbn Teymiye, *Mecmû'u fetâvâ*, cem ve tertib, Abdurrahman b. Muhammed el-Asimî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991), 19/33.

¹⁹ Mehmet Aydın, *İlahi Dinlerde Şeytan İnancı ve Anlayışı* (Konya: Palet Yayınları, 2018), 81.

²⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Tahâret", 18.

²¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Cum'a", 1071.

²² Ebû Dâvûd Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tahâret", 29.

²³ A. Saim Kılavuz, "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 8/9.

Varlıkların görülme imkânından uzak olması bizatihi yokluklarını gerektirip gerektirmediği meselesi tartışmalı bir konudur. Bu temel sorunun cevabı verilebildiği takdirde konu çok daha iyi anlaşılabilir. Bazılarının iddia ettiği gibi “varlıkların görülememesi onların yokluğunu ifade eder” hükmünü benimsemek hiç de makul değildir. Söz gelimi, gözle görülemeyen rüzgârın ve havanın varlığı, görmediğine inanmadığını söyleyenler tarafından da kabul edilmektedir. Havayı görememek, onu oluşturan oksijen, azot, karbondioksit gibi gazları da görememek anlamına gelecektir. Oysa bu gazları hiç kimse inkâr edememektedir.²⁴ Benzer şekilde ışığın kaynağı olan elektriğin, soba ısısının ve her insanın sahip olduğu hafızasının da görülememesine rağmen varlığı reddedilememektedir. Şu bir hakikattir ki, mevcut fiziki âlemin ardında bilinmeyen, hissiyatın kapsama alanı dışında kalan muazzam bir metafizik âlem söz konusudur.²⁵

Kur’ân birçok yerde insanların kavrayamadığı alana bir başka ifadeyle gayb âlemine gönderme yaparken Allah, pek çok yerde tüm âlemlerin rabbi olarak zikredilir. Bu ifadelerde çoğul formunun geçmiş olması bizim kavrama alanımıza giren ve müşahade ettiğimiz dünyanın yanı sıra başka dünyaların da olduğunu sarıh bir şekilde gösterir. Ayrıca bu dünyaların bizimkinden çok daha farklı yapıda etkileşimde bulunan ve muhtemelen birbirlerinin alanlarına geçen başka çeşit hayat tarzlarının olduğuna da işaret eder. Şu halde biyolojik yaşam tarzları bizim yaşam tarzımızdan neredeyse farklı olan başka canlı türlerinin bulunduğunu tasavvur ettiğimizde, bizim kapasitemizin onlarla ancak çok istisnâî durumlarda bağlantı kurabileceklerini düşünmemiz, mantık sınırları içinde kalan bir durumdur. Aslında cinleri görülmez varlıklar olarak tanımlamanın gerekçesi bu olsa gerektir.²⁶

Maddi olmayan varlıkların mevcudiyeti ya Allah’ın bildirdiği sınırlılıklarla ya da zihinsel algılayabilme ölçüsünde kavranabilmektedir. Bu varlıkların ruhsal veya madde ötesi varlık olmaları idrak edilmelerine engel teşkil etmektedir ve fizik yasalarıyla açıklanması kabil-i mümkün olamamaktadır. Bu itibarla pozitif bilim, varlığı bizim anladığımız cinsten fiziksel yönden karşılığı bulunmayan varlıkları hissiyatımıza hitap etmediği için kolayca inkâr edebilmektedir. Oysa varlıklar sadece özellikleri ispatlanabilir cinsten olanlarla sınırlı değildir. Bilinmeyen veya görülemeyen varlıkların kolayca inkâr edildiği Kur’ân’da şu şekilde ifade edilmektedir: “İşin gerçeği şu ki onlar, mahiyetini bilemedikleri ve henüz kendilerine yorumu yapılmamış olan şeyi yalanladılar. Onlardan öncekiler de işte böyle yalan saymışlardı.” (Yûnus 10/39.) Kısaca ifade etmek gerekirse varlıklar hakkındaki inancımız ya onların varlığı ya da yokluğu hakkındaki delillerle ortaya konabilir. Cinlerin yokluğu konusunda ispat edilmiş deliller henüz mevcut değilken onların varlığını kabul etmekten başka bir alternatif bir görüş kalmamaktadır. Öte yandan

²⁴ Geniş bilgi için bk. Mustafa Tunçer, *Kur’ân’da Cin ve Şeytan* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 43.

²⁵ Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü Ruh Melek Cin İnsan* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 14.

²⁶ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 1335.

şunu da ifade etmek gerekir ki, melek ve cin gibi soyut varlıkların varlığı meselesi büyük ölçüde inançla ilgili bir konudur.

3. Kur'ân'da Cinler

Kutsal kitabımız Kur'ân-ı Kerim'de cinlerin varlığı çok açık bir şekilde bize bildirilmekte ve belli ölçülerde hususiyetleri tarif edilmektedir. Bu hususiyetlerden bazıları; onların ateşten yaratılıp,²⁷ dünyada yaşadıkları,²⁸ göz, kulak ve kalp sahibi oldukları,²⁹ insanlara nazaran daha güçlü olup Hz. Süleyman'ın yanında büyük heykeller, kazanlar ve mabetler yaptıkları,³⁰ hızlı hareket edebildikleri,³¹ geleceğin bilgisini (gayb) bilemedikleri,³² insanlar gibi fani oldukları,³³ zaman zaman göklerden haber çalmaya çalıştıkları ancak sürekli ateş kıvılcımları ile kovuldukları,³⁴ insanları gördükleri ama insanların onları göremedikleri³⁵ şeklindedir. Yine Kur'ân'da cinlerin insanlar gibi dinî anlamda sorumlu varlıklar olduğuna,³⁶ Hz. Peygamber'den Kur'ân dinlediklerine,³⁷ içlerinden kiminin inandığı kiminin de inanmadığına³⁸ temas edilmektedir.

Kur'ân'da cinlerin iblis ve şeytanlarla aynı türden varlık olduklarına³⁹ dikkat çekilmiştir. "Cin"⁴⁰ kavramı Kur'ân'da türevleriyle beraber 50 ayette, "İblis"⁴¹ ve "şeytan"⁴² kavramı da toplam 99 ayette zikredilmiştir.

Kur'ân'ın verdiği bilgilere göre aslında bir cin olan⁴³ ve isyanı yüzünden küfre girip kıyamete kadar insanları doğru yoldan saptırmak üzere kendisine zaman tanınan İblis ile onun görevini üstlenecek nesline şeytan denmektedir. Allah'a karşı gelme veya isyan etme gibi büyük bir yanlışla düşen ve iman etme konusunda hiçbir nasibi bulunmayan şeytan, her fırsatta insana karşı düşmanlığını göstermektedir. Bu konuya dair Kur'ân'daki ilgili ayetlerin genel muhtevasına bakıldığında Yaratıcı tarafından şeytanın; kötülüğün temsilcisi ve tahrikçisi olarak planlandığı

27 er-Rahmân 55/15; el-Hicr 15/27.

28 er-Rahmân 55/33.

29 el-A'râf 7/179.

30 Sâd 38/37-38; el-Enbiyâ 21/82; es-Sebe' 34/13.

31 en-Neml 27/39.

32 es-Sebe' 34/14; en-Nahl 16/77.

33 er-Rahmân 55/26.

34 es-Saffât 37/6-10; el-Hicr 15/16-18; el-Cin 72/8-10.

35 el-A'râf 7/27.

36 ez-Zâriyât 51/56.

37 el-Ahkâf 46/29-32. Ayrıca bk. el-Cin 72/1-15.

38 el-Cin 72/12-13.

39 el-Kehf 18/50; el-Mâide 5/60; es-Sebe' 34/12; el-Cin 72/8-9; es-Saffât 37/8; el-Hicr 15/17; el-Bakara 2/34-36; el-A'râf 7/27.

40 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1408/1988), 228-230.

41 Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 170.

42 Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 485-486.

43 el-Kehf 18/50.

anlaşılmaktadır. Kur'ân'daki bazı ayetlerde şeytanın üstlendiği rolü bazı insanların da oynayabileceği⁴⁴ belirtilmektedir.

Şeytanın hakiki bir varlığa ve bedene sahip olup olmamasına ilişkin değişik görüşler ileri sürülmüştür. Onun cin grubundan olduğunu⁴⁵ ve yaratılış maddesini (ateş) beyan eden ayet ve hadisleri⁴⁶ temel alan Kelâm ve Tefsir âlimleri, şeytana ait özgün bir beden bulduğu görüşündedirler. Mu'tezile Kelamcıları da bedensiz hayatı mümkün görmediklerinden ve şeytanı kendilerine tevdi edilen görevleri icra edebilmesi için bir bedene sahip olması gerektiğini ifade etmektedirler. Ebû Ubeyde (ö. 18/639), Mamer b. Müsenna (ö. 209/824?), İbn Sina (ö. 428/1037), Muhammed Esed (ö. 1992) gibi bazı âlimler ise şeytanın bir bedeni olmayıp mücerred nefisten (ruhanî cevher) ibaret olduğunu belirtmektedirler.⁴⁷ Oysa Kur'ân ve sünnetin açık ifadeleriyle nesnel gerçeklikleri açık bir şekilde ortaya konmuş şeytanı, insanda kendisini hissettiren etkin bir güç olgusu,⁴⁸ kötülüğün bir sıfatı, imgesi⁴⁹ veya kötülüğün kişiselleştirilmiş sembolü olarak tasavvur etmek, açık bir gerçekliğin saptırılması,⁵⁰ Kur'ân'da kendisine biçilen rolleri ifade eden onca ayetin hükümsüz kılınması veya te'vil edilmesi anlamına gelecektir. Burada Kur'ân ve sünnetin, cinin yapısına dair tasvirlerini göz önünde bulundurarak onun nesnel gerçekliğini kabul etmek en doğru yol olacaktır. Aksine onu sembolik bir yapıda tasavvur etmeye yönelik çabalar ise aslında çok daha zor ve beyhude bir çalışmadır. Bu itibarla dostları⁵¹ yandaşları, ordusu⁵² zürriyeti⁵³ bulunan şeytanı nev-i şahsına münhasır bir varlık olarak görmek en doğru görüş olsa gerektir.

Kur'ân'ın açık ifadesi ile İblis bir tür cindir.⁵⁴ Ancak bu konuda cinin dışında bir varlık olduğuna dair uzun tartışmalar kapsamında özellikle şeytan veya İblis'in meleklerden olduğu iddia edilmektedir.⁵⁵ Bu iddiayı savunanların tek dayanak noktası meleklerle Âdem'e secde etme emri verildiğinde, İblis'ten ona secde etmesinin istenmesidir.⁵⁶ Oysa bu iddianın doğru olma ihtimali çok uzaktır. Zira meleklerin Allah'ın emrine karşı gelememeleri⁵⁷, İblis veya şeytanın ateşten yaratılmasına⁵⁸ karşılık meleklerin nurdan⁵⁹ yaratılmış olması; meleklerle şeytanın

44 Bk. el-Bakara 2/14; el-En'âm 6/112; en-Nâs 114/6.

45 el-Kehf 18/50.

46 Bu gibi örnekler için bk. el-A'râf, 7/12; el-Hicr, 15/27; Müslim, "Zühd", 60.

47 İlyas Çelebi, "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/100.

48 Jeffery Burton Russel, *Şeytan, Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*, çev. Nuri Plümer (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999), 33.

49 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furuku'l-lüğeviyye* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 309.

50 Tunçer, *Kur'ân'da Cin ve Şeytan*, 172-173.

51 en-Nisâ 4/76; el-En'âm 6/121.

52 el-A'râf 7/27.

53 el-Kehf 18/50.

54 "O cinlerdendi, rabbinin emrinden dışarı çıktı..." el-Kehf 18/50.

55 Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabiyye, 1967), 1/294; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1966), 1/73; Aydın, *İlahi Dinlerde Şeytan İnancı ve Anlayışı*, 94.

56 el-Bakara 2/34.

57 et-Tahrîm 66/6.

58 el-Hicr 15/27; er-Rahmân 55/15; el-A'râf 7/12; Sâd 38/76.

aynı tür varlıklar olmadığını, İblisin de cin türünden bir varlık olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁶⁰

4. Cinlerin Özgün Varlıklarına Dair Aykırı Bazı Görüşler

İnsanların dini tutum ve davranışları kişiden kişiye nasıl farklılık arz ediyorsa, metafizik varlıklar olan cinlerin varlığına olan inanç da insanlar arasında değişiklik arz etmektedir. Kimi insanlar cinlerin bu âlemde özgün bir yapıda olmadıklarını, başka varlıkların bilinmeyen yönlerini tarif etmek için bu adın kullanıldığını -ki cin kelimesinin kökeninde örtülü olma anlamına izafeten cin denmiştir- savunmaya çalışmaktadırlar. Oysa İslâmî literatürdeki kaynakların tamamına yakını⁶¹ cinlerin varlığının bir hakikat, onların insanlara görünmeyen ama insanlardan bağımsız ve sorumlu varlıklar olduğu noktasında aynı fikirdedirler. Ancak bu literatür arasında cinleri gerçek varlıklarının dışında farklı varlıklar olarak gören az sayıda kaynaklar da vardır. Örneğin Şaban Ali Düzgün'ün "Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar" adlı eserinde Kur'ân'da bazı ayetlerde anlatılan cinlerin "savaş esirleri" ve "mahkûmlar"; Muhammed Esed'in "Kur'ân Mesajı Meal ve Tefsir" isimli kitabında "medeni olmayan, ıssız bölgelerde yaşayan insanlar"; Hayati Aydın'ın "Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak" adlı makalesinde yukarıdaki tanımlara ek Hz. Peygamber'den Kur'ân dinleyen cinlerin "Yahudiler" olduğuna ilişkin tanımlamalar yapılmaktadır. Bu konuya dair görüşlerden bazıları aşağıda verilmiştir:

a. Kur'ân'da özellikle Hz. Süleyman'la (as) ilişkilendirilen cin ve şeytanların onun emrinde istihdam edildiklerinden söz edilirken, bu varlıkların aslında özgün yapıda varlık olmadıkları, aksine "Cinlerden de rabbinin izniyle onun maiyetinde çalışanlar vardı. Onlardan kim buyruğumuzdan sapsa, ona yakıcı ateşin azabını tattırırız. Onlar Süleyman'a, isteğine göre yüksek ve görkemli binalar, heykeller, havuz gibi leğenler, yerinden kalkmaz kazanlar imal ederlerdi." (Sebe' 34/12-13) ayetinde belirtilen cinlerin; hünerli ustalar,⁶² medeni olmayan, dağların tepelerinde ve insanların bulunmadığı alanlarda yaşayan insanlar,⁶³ savaş esirleri ve mahkûmlar⁶⁴ oldukları ifade edilmektedir. Bu ayetin devamında Hz. Süleyman'ın

⁵⁹ Müslim, "Zühd", 61.

⁶⁰ Aydın, *İlahi Dinlerde Şeytan İnanç ve Anlayışı*, 94-97; Tunçer, *Kur'ân'da Cin ve Şeytan*, 180-181.

⁶¹ Bu eserlerden belli başlıları şunlardır: Muhammed eş-Şiblî'nin "*Akâmü'l-mercân fi ahkâmi'l-cânn*", Celâleddin es-Suyûtî'nin "*Lâktü'l-mercân fi ahkâmi'l-cânn*", Ömer Süleyman el-Eşkâr'ın "*Âlemü'l-cin ve ş-şeyâtîn*", Riyaz Abdullah'ın "*el-Cin ve ş-şeyâtîn*", Süleyman Ateş'in "*İnsan ve İnsanüstü*", Ali Osman Ateş'in "*Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler-Büyü*" adlı eserleridir. Kitap türü olan bu eserlerin dışında makale tarzında yazılan eserlerden de birkaçı şunlardır: İlyas Çelebi'nin "*Kur'ân-ı Kerim'de İnsan-Cin Münasebeti*" ve Adem Dölek'in "*Mikroplar Cinlerin Bir nevi mi? Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi*".

⁶² Bk. Hayati Aydın, "Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (2017), 1654.

⁶³ Bk. Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, 872; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 103.

⁶⁴ Bk. Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 249.

ölümünü cinlerin bilemediğine vurgu yapılırken burada geçen “cin” kelimesinin de “kâhin” anlamında kullanıldığına⁶⁵ temas edilmektedir.

b. Enbiyâ suresinde “*Şeytanlar (cinler) arasından da onun için dalgıçlık ve daha başka işler yapanlar vardı. Biz onları gözetim altında tutuyorduk.*” (el-Enbiyâ 21/82) ayetinde dile getirilen şeytanlardan kastın Hz. Süleyman için denizden inci çıkararak hünere dalgıçlar olduğu; oksijen tüplerinin bulunmadığı dönemde denize dalıp inci çıkarabilmenin büyük hünere gerektirdiği ve dolayısıyla bu işi becerebilenlere şeytan denmiş olduğu iddia edilmektedir.⁶⁶

c. Ahkâf⁶⁷ ve Cin⁶⁸ surelerinde bazı cinlerin Resûlullah’tan Kur’ân dinledikleri ve bu Kur’ân’ın Hz. Mûsâ’dan sonra indirilen, insanları doğru yola ulaştıran bir kitap olduğunu ifade ettiklerine dikkat çekilmektedir. Bazı kaynaklarda Kur’ân dinlemeye gelen bu cinlerin aslında tevhid inancına yakın Yahudiler⁶⁹, tanınmayan⁷⁰ veya vasıfsız işçiler topluluğu⁷¹ olduğu söylenmektedir.

d. A’râf suresinin “*Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler.*” (el-A’râf 7/179) ayeti ile En’âm suresinin “*Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size ayetlerimi anlatan ve bugünle karşılaşacağınıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi? ‘Kendi aleyhimize şahitlik ederiz’ derler; dünya hayatı onları aldatmış oldu ve (ahirette) kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler.*” (el-En’âm 6/130) ayetinde geçen cin ifadelerinin benzer şekilde cinlerin reel varlıkları yerine Arapların tanımadığı yabancı insanlar olduğuna⁷² ilişkin iddialar da bulunmaktadır.

e. Bakara suresinin “*Faiz yiyenler ancak şeytanı çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların ‘Alım satım da ancak faiz gibidir’ demeleridir.*” (el-Bakara 2/275) ayeti ile A’râf suresinin “*Çünkü o (şeytan) ve yandaşları, sizin*

⁶⁵ Bk. Aydın, “Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, 1659. Bu konuda en olumsuz görüşe sahip olanlardan birisi Hindistanlı tanınmış âlimlerden Seyyid Ahmed Han’dır (ö. 1898). Kendisini o kadar pozitivistin etkisine kaptırmıştı ki, beş duyu ile algılanamayan her şeyi neredeyse reddetme veya tevil etme yolunu tercih ediyordu. Ona göre şeytan insanın kötü tabiatına işaret eder. O, Kur’ân’da cin kelimesinin beş yerde “cânn”la aynı anlama geldiğini ve bunların kötülük, hastalık ve benzeri diğer olumsuzlukların yansımaları olduğunu, diğer ayetlerdeki ifadelerde ise Kur’ân’ın bu kavramı çöl, tepe ve ormanlarda yaşam mücadelesi veren yabani insanlara yönelik kullandığını ifade eder. Bk. Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmed Küskün (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 59.

⁶⁶ Bk. Aydın, “Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, 1668.

⁶⁷ el-Ahkâf 46/29-32.

⁶⁸ el-Cin 72/1-5.

⁶⁹ Bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Kahire: Matba’atü İsâ el-Babî el-Halebî, 1964), 5/25; Esed, *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, 1196; Aydın, “Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, 1656.

⁷⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, 1032, 1195.

⁷¹ Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur’ânî Kavramlar*, çev. Ali Turgut (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988), 144.

⁷² Bk. Esed, *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, 1032, 1195; Aydın, “Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, 1658.

onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler.” (el-A’râf 7/27) ayetinde geçen “şeytan” ifadesinin mikrop olduğu⁷³ ifade edilmektedir.

Kur’ân’da yer alan ayetler bağlamında cinleri asli varlıklarının dışında başka türlü varlıklara izafe etme, tevil etme veya tümünden reddetme şeklinde ortaya atılan bu görüşlere katılmak mümkün değildir. Cinlerle ilgili bazı ayetler üzerinde elbette farklı yorumlar ve değerlendirmeler yapılabilir, ancak yaratılış maddeleri, görülememeleri başta olmak üzere Kur’ân’ın ilgili tüm ayetleri göz önünde bulundurulduğunda insanlardan tamamen farklı tabiatta ve “cin” diye adlandırılan varlıkların bulunduğu şüphe götürmez bir vakıdır. Gaybî varlıklar olmaları nedeniyle onlar hakkındaki bilgimiz sınırlıdır.

5. Amaç

Bu çalışmanın amacı yükseköğretimde din eğitimi alan öğrenciler ile din eğitimi almayanlar arasındaki cin algısının tespitini yapmaktır. Bu bağlamda cinlerin varlığı, Allah’a karşı sorumlu varlıklar olduğu, cin-insan iletişimi, cinlerin insan iradesine etkisinin olup olamayacağı konusunda, dini eğitimi alan ve din eğitimi almayan öğrencilerin görüşleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar değerlendirilmeye çalışılmıştır.

6. Yöntem

Bu araştırmada verileri elde etmek için model olarak nicel araştırmalarda kullanılan tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modelinde geçmiş bir tarih diliminde yaşanmış veya içinde bulunulan zaman diliminde yaşanmakta olan bir durum olduğu haliyle tespit edilmeye çalışılır.⁷⁴ Araştırmada veri toplamak amacıyla öğrencilere “Cin Algısı Ölçeği” çevrimiçi olarak uygulanmıştır. Söz konusu veriler 2018-2019 eğitim-öğretim yılında toplanmıştır. Cin Algısı Ölçeği beşli likert tipte öğrencilerin cinler hakkındaki algılarını “bilgi, etkileşim ve varlık” boyutlarıyla tespit etmeye yarayan bir araçtır.

6.1. Hipotezler

6.1.1. Hipotez

Bu araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin fakülte, cinsiyet, yaş, ilk iki sınıf ve son iki sınıf (ön eğitim ve son eğitim)⁷⁵ gibi demografik özelliklerine göre cinlerle ilgili ne tür bilgiye sahip olduklarını ortaya çıkarmak ve gruplar arasındaki bilgi farklılıklarını analiz etmektir. Buna göre;

-Cinlerin bilgi boyutu

⁷³ Bk. Muhammed Reşid Rızâ, *et-Tefsîrü'l-menâr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 3/95-96, 7/366-368, 526-527; Ali Osman Ateş, *Kur’ân ve Hadislere Göre Cinler-Büyü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1995), 102-103.

⁷⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 108-109.

⁷⁵ Ön eğitim, fakülte öğrencilerinin 1 ve 2. sınıfları; son eğitim, fakülte öğrencilerinin 3. ve 4. sınıfları için kullanılmaktadır.

-Cinlerin varlık boyutu

-Cinlerin etkileşim boyutu hususlarında lehte ve aleyhte çıkabilecek nispi frekans farklılıklarının derinlemesine yorumu yapılacaktır. Bu bağlamda temel hipotezimiz şudur:

Üniversite öğrencileri arasında cinlerin varlığını kabul etmeyenlere göre kabul edenlerin oranı yüksektir.

6.1.2. Alt hipotezler

a. Üniversite aşamasında din eğitimi gören öğrencilerle din eğitimi görmeyen öğrenciler arasında cinlerin varlığına inanç konusunda fark vardır.

b. Üniversitede ön eğitim aşamasında olan öğrenciler ile son eğitim aşamasında olan öğrenciler arasında cinlerin varlığına inanç konusunda son eğitimde olanların lehine fark vardır.

c. Üniversite eğitimi aşamasında kız öğrenciler ile erkek öğrenciler arasında cinlerin varlığına inanç konusunda fark vardır.

d. Üniversite eğitimi aşamasında yaşı küçük olan öğrenciler ile yaşı büyük olan öğrenciler arasında cinlerin varlığına inanç konusunda büyüklerin lehine fark vardır.

6.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Giresun Üniversitesinde eğitim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklem grubu ise Giresun Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ile yine aynı üniversiteye bağlı Eğitim Fakültesinde eğitim alan toplam 494 kişiden oluşmaktadır. Bu öğrencilerden 343'ü İslâmî İlimler Fakültesi, 151'i Eğitim Fakültesi öğrencisi olup gönüllülük esasına dayalı olarak kartopu örneklem tekniği ile çalışmaya katılmışlardır.⁷⁶

6.3. Ölçme Aracı

Öğrencilerden cin algısına dair veri toplamak amacıyla Özasma tarafından geliştirilen "Cin Algısı Ölçeği" kullanılmıştır. Bu ölçek bireylerin cinlere yönelik algılarını tespit etmek amacıyla geliştirilmiştir. Ölçekte üç boyut bulunmaktadır. Bu boyutlar "bilgi, etkileşim ve varlık" olarak isimlendirilmiştir. Ölçeğin madde sayısı 14'tür. Bilgi boyutunda yer alan 5 madde, cinlerin gerçek ve sorumluluk sahibi bir varlık olup olmamaları ile ilgilidir. Etkileşim boyutunda yer alan 7 madde, cin-insan etkileşimi ile alakalıdır. Varlık boyutunda yer alan 2 madde ise cinlerin ne tür bir varlık olduklarını tespiti yöneliktir.

⁷⁶ Kartopu örnekleme tekniği ile araştırmacı örnekleme uygun birkaç kişi üzerinden diğer kişilere de ulaşarak yeterli sayıda kişiye ulaşmaya kadar bilgi toplar. Bk. Erdal Aksoy, Sümeyye Dülger, Ayşe Köksal, "Bilimsel Araştırmalarda Evren, Örneklem, Varsayım ve Değişken", *Bilimsel Araştırma Süreçleri El Kitabı*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 152.

Ölçek beşli likert tipte hazırlanmış olup maddelerinin puanlaması “Kesinlikle Katılmıyorum” 1 puan, “Katılmıyorum” 2 puan, “Kısmen Katılıyorum” 3 puan, “Katılıyorum” 4 puan, “Kesinlikle Katılıyorum” 5 puan şeklinde değerlendirilmektedir. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 70 iken en düşük puan 14’tür.⁷⁷

6.4. Verilerin Analizi

Ölçekten elde edilen verilerin analizi için spss 23,0 paket programı kullanılmıştır. Çevrimiçi doldurulan ölçek formları spss programına yüklenmiş ve analize uygunluk açısından normallik dağılımına uygunluğu incelenmiştir. Normallik dağılımını karşıladığı tespit edildikten sonra parametrik testlere uygunluğu görülmüş ve elde edilen veriler güvenilirlik analizi, frekans analizi ve bağımsız örneklem t-testine tabi tutulmuştur.

6.5. Normallik Analizi Sonucu

Normallik testi istatistiksel araştırmalarda verilere parametrik veya non-parametrik testlerden hangilerinin uygulanabileceğine karar vermeye yarar. Araştırmada kullanılan ‘Cin Algısı Ölçeği’nin “bilgi” boyutundaki ifadelerin almış olduğu çarpıklık değeri “-1,620,-717”, basıklık değeri “,735-1,400”; “etkileşim” boyutundaki ifadelerin almış olduğu çarpıklık değeri “,857,-717”, basıklık değeri “1,714-1,400”; “varlık” boyutundaki ifadelerin almış olduğu çarpıklık değeri “237-,247”, basıklık değeri “1,986-,490” şeklinde ve -2.0 ve +2.0 aralığını yansıtır ölçüde olduğu için ölçek veri setinin normal dağılımı karşıladığını söyleyebiliriz. Darren George ve Paul Mallery, -2.0 ve +2.0 aralığındaki basıklık ve çarpıklık değerlerinin kabul edilebilir olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁸

6.6. Ölçeğin Güvenirliği

Ölçeğin güvenirliliğini test etmek amacıyla cronbach alpha katsayısına bakılmıştır. Araştırmada ölçeğin boyutları için alpha katsayısı bilgi boyutunda “,827”, etkileşim boyutunda “,833”, varlık boyutunda “,709” ve genel boyutta “,755” olarak tespit edilmiştir. Bu değerler güvenilirlik için kabul edilebilir aralıkları ifade etmektedir.⁷⁹

7. Bulgular ve Yorumlar

Araştırmaya katılan bireylerin yaş, cinsiyet, fakülte, sınıf gibi demografik özellikleri ve bu özelliklerle bağlantılı analiz sonuçlarına yer verilmiştir.

⁷⁷ Halil İbrahim Özasma, “Cin Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1, 2020, 627-644.

⁷⁸ Darren George & Paul Mallery, *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, 17.0 update (10a ed.) (Boston: Pearson, 2010).

⁷⁹ Şener Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Yayınları, 2008), 171.

Tablo 1. Fakültelere Göre Katılımcı Sayısı

Fakülte	Sayı (N)	% Yüzde
1. İslâmî İlimler	343	69,4
2. Eğitim	151	30,6
Toplam	494	100

Tablo 1’de yer aldığı şekliyle araştırmaya katılan toplam kişi sayısı 494’tür. İslâmî İlimler Fakültesinden katılan kişi sayısı 343, Eğitim Fakültesinden katılan kişi sayısı ise 151’dir.

Tablo 2. Fakülte Sınıflarına Göre Dağılım

Sınıf	Sayı (N)	% Yüzde
1. Ön Eğitim	191	38,7
2. Son Eğitim	303	61,3
Toplam	494	100

Tablo 2’de yer aldığı şekliyle katılımcılardan 191 kişi ön eğitim dediğimiz 1 ve 2. sınıflardan, 303 kişi ise son eğitim dediğimiz 3 ve 4. sınıflardan araştırmaya dâhil olmuşlardır.

Tablo 3. Cinsiyete Göre Dağılım

Cinsiyet	Sayı (N)	% Yüzde
1. Erkek	170	34,4
2. Kadın	324	65,6
Toplam	494	100

Tablo 3’te yer aldığı şekliyle katılımcıların 170’i erkek, 324’ü kadındır.

Tablo 4. Yaşa Göre Dağılım

Yaş	Sayı (N)	% Yüzde
1. 20 ve altı yaş	74	15,0
2. 21-28 yaş	419	85,0
Toplam	494	100

Tablo 4'te görüldüğü gibi araştırmaya katılanlardan 74 kişi 20 ve altı yaş grubunda (ön yetişkinlik) yer alırken, 419 kişi 21-28 yaş grubunda (ilk yetişkinliğin baş dönemi) bulunmaktadır.

7.1. Fakülte Değişkenine Göre Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı

Bu başlık altında İslâmî İlimler Fakültesi öğrencileri ile Eğitim Fakültesi öğrencilerinin “Cin Algısı Ölçeği”nde yer alan bilgi, etkileşim ve varlık boyutlarından almış oldukları ortalamalar karşılaştırılıp analiz edilmektedir. Cinlere dair fakülte öğrencileri arasında algı farklılığını belirlemek gayesiyle öğrencilerden elde edilen veriler bağımsız örneklem t-testine tabi tutulmuştur.

(Boyutlar)	Fakülte	N	X	Ss	T	F	P
Bilgi	İslâmî İlimler	343	22,4	2,70	5,787	26,0	,000
	Eğitim	151	20,2	4,30			
Etkileşim	İslâmî İlimler	343	19,8	6,01	-3,064	,616	,433
	Eğitim	151	21,6	6,44			
Varlık	İslâmî İlimler	343	6,0	2,59	5,234	,175	,676
	Eğitim	151	4,7	2,46			
Genel	İslâmî İlimler	343	48,3	7,40	1,942	9,44	,002
	Eğitim	151	46,7	9,31			

Tablo 5'te bulunan t-testi sonuçlarına göre bilgi boyutu ve genel boyut açısından fakülteler arasında anlamlı farklılık olduğu görülmektedir. Bilgi boyutunda İslâmî İlimler Fakültesi öğrencilerinin aldığı ortalamalar “ $x= 22,4$ ” ile Eğitim Fakültesi öğrencilerinin aldığı ortalamalar “ $x= 20,2$ ” arasında İslâmî İlimler Fakültesi öğrencileri lehine istatistiki açıdan anlamlı bir farklılık oluşmuştur ($t= 5,787$, $p< ,05$). Buna göre Eğitim Fakültesi öğrencilerine göre İslâmî İlimler Fakültesi öğrencileri cinleri gerçek yapıda ve sorumluluk sahibi varlıklar olarak kabul ediyor görülmektedir. Etkileşim boyutunda Eğitim Fakültesi öğrencilerinin aldığı ortalamalar ($x= 21,6$), İslâmî İlimler Fakültesi öğrencilerinin aldıkları ortalamadan ($x= 19,8$) fazla olmasına rağmen istatistiksel yönden anlamlı bir farklılık ortaya çıkmamıştır. Bu sonuca göre cin-insan iletişimi ve cinlerin insan iradesine etkisi ile alakalı iki grubun algılarında benzerlik görülmektedir. Varlık boyutunda ise İslâmî İlimler Fakültesi öğrencilerinin aldıkları ortalamalar ($x= 6,0$), Eğitim Fakültesi

öğrencilerinin aldıkları ortalamalardan (4,7) yüksek olmasına rağmen iki grup arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmamıştır. Buna göre cin ve şeytanın aynı türden varlık olduğu konusunda iki grubun algısı açısından kısmen benzerlik söz konusudur. Dolayısıyla bizim “Üniversite aşamasında din eğitimi gören öğrencilerle din eğitimi görmeyen öğrenciler arasında cinlerin varlığına inanç konusunda fark vardır”, şeklindeki hipotezimiz genel olarak doğrulanmaktadır.

Genel boyutta da İslâmî İlimler Fakültesi öğrencilerinin aldığı ortalamalar ($x= 48,3$) ile Eğitim Fakültesi öğrencilerinin aldığı ortalamalar ($x= 46,7$) arasında İslâmî İlimler Fakültesi öğrencileri lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık meydana geldiği görülmektedir ($t= 1,942, p< .05$). Buna göre İslâmî İlimler Fakültesi öğrencileri cinleri gerçek ve sorumluluk sahibi, insanlarla etkileşimlerinin mümkün olduğu, insan iradesine etkide bulunabilen varlıklar olduğu ve cin ile şeytanın aynı varlık kategorisinde yer aldığı konusunda Eğitim Fakültesi öğrencilerine göre anlamlı sayılabilecek bir farklılık ortaya koymaktadır. Turgay Şirin’in “Metafizik Varlıklardan Cinlere İnançın Psiko-Sosyal Boyutları” adlı çalışmasında 217 kişi örneklem üzerinde yaptığı araştırmada da cinlerin varlığına inananların oranı (% 88) oldukça yüksek çıkmış olup inanmayanların oranı % 7.8, kararsız kalanların oranı ise % 4.1 oranında kalmıştır. Aynı çalışmada Şirin, din eğitimi alan öğrencilerin, din eğitimi almayan öğrencilere kıyasla cinlerin varlığı konusunda daha yüksek kabulün olduğunu tespit etmiştir. Dolayısıyla bizim çalışmada görülen analiz sonuçları ile Şirin’in bu alanda yaptığı çalışmada ortaya çıkan analiz sonuçları paralellik arz etmektedir. Ayrıca Şirin’in çalışmasında din eğitimi alıp almama faktörüne göre yaptığı analiz sonucunda din eğitimi gören öğrencilerin din eğitimi görmeyen öğrencilere nazaran daha az büyü karşıtı veya cinlerin insanlara zarar veremeyeceği yönünde tutum sergiledikleri görülmüştür.⁸⁰

7.2. Sınıf Değişkenine Göre Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı

Bu başlık altında öğrencilerin ön eğitim ve son eğitim döneminde yer alan öğrencilerin cin algısı ölçeği boyutlarında almış oldukları ortalamalar karşılaştırılıp analiz edilmektedir. Analiz için öğrencilerden elde veriler spss t-testine tabi tutulmuştur.

(Boyutlar)	Sınıf	N	X	Ss	T	F	P
Bilgi	Ön Eğitim	191	21,7	3,73	-,360	3,902	,049

⁸⁰ Turgay Şirin, “Metafizik Varlıklardan Cinlere İnançın Psiko-Sosyal Boyutları”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum*, ed. Sami Erdem, (İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 2009), 661. Arslan’ın Çorum ilinde 327 kişi üzerinde yaptığı araştırmada cin-insan etkileşimi boyutunda cinin insana zarar vereceğine inananların oranı %82, “okunmuş suyun kendilerine şifa olacağına” inananların oranı da %77.6 gibi yüksek düzeyde çıkmıştır. (Bk. Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı Çorum Örneği* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2004), 331-333.)

	Son Eğitim	303	21,8	3,21			
Etkileşim	Ön Eğitim	191	19,1	6,36	-3,501	,209	,648
	Son Eğitim	303	21,1	5,97			
Varlık	Ön Eğitim	191	5,58	2,42	-,620	6,356	,012
	Son Eğitim	303	5,73	2,74			
Genel	Ön Eğitim	191	46,4	8,15	-3,042	,205	,651
	Son Eğitim	303	48,7	7,89			

Tablo 5.1’de ön eğitim okuyan öğrenciler ile son eğitim döneminde okuyan öğrenciler arasında cinler konusundaki algı farklılığını tespit için yapılan t-testi sonucu yer almaktadır. Tablo 1’deki verilere göre bilgi boyutunda ön eğitim alanların ortalamaları ($x= 21,7$) ile son eğitim aşamasındaki öğrencilerin ortalamaları ($x= 21,8$) arasında son eğitim aşamasında olanların lehine istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmuştur ($t= -,360$, $p< ,05$). Bu sonuca göre son eğitim kategorisinde yer alanlar cinleri gerçek ve sorumluluk sahibi varlıklar olarak değerlendiriyor görünmektedir. Etkileşim boyutunda son eğitim kategorisinde yer alanların ortalamaları (21,1), ön eğitim döneminde yer alanların ortalamalarından ($x= 19,1$) yüksek olduğu halde iki grup arasında belirgin bir farklılık oluşmamıştır. Buna göre cin-insan etkileşimi ve cinlerin insan iradesine etkide bulunabilmesi konusunda iki grubun algılarında benzerlik görünmektedir. Varlık boyutunda da ön eğitim alanların ortalamaları ($x= 5,58$) ile son eğitim almakta olanların ortalamaları ($x= 5,73$) arasında son eğitim almakta olanların lehine istatistiki yönden anlamlı bir farklılık oluşmuştur ($t= -,620$, $p< ,05$). Bu sonuç bu grubun diğer gruba kıyasla cinleri varlık olarak şeytanla aynı kategori içinde değerlendirme konusunda daha yüksek bir kabule sahip olduğunu gösteriyor. Genel boyutta son eğitim aşamasında olan öğrencilerin aldıkları ortalamalar ($x= 48,7$), ön eğitim kategorisindekilerin aldıkları ortalamalardan ($x= 46,4$) yüksek oldu halde iki grup arasında istatistiki yönden anlamlı bir farklılık oluşmamıştır. Buna göre sınıflar arasında cin algısı yönünden ölçeğin genelinde benzerlik görünmektedir. Ortaya çıkan bu sonuçlara göre bizim “Üniversitede ön eğitim aşamasında olan öğrenciler ile son eğitim aşamasında olan öğrenciler arasında cinlerin varlığına inanç konusunda son eğitimde olanların lehine fark vardır” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmış olmaktadır.

Tabloda ortaya çıkan sonuçlara göre eğitim kademesi düşük ve yüksek iki grup arasında iki boyutta anlamlı farklılık olduğu görülmektedir. Şirin’in çalışmasında ise farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Şirin’in 217 denek üzerinde yaptığı anket araştırmasında eğitim seviyesi yüksek olanların, cincilerin hastalıkları iyileştirebileceği kanaatinde olma oranı düşük olarak çıkmıştır. Cincilerin

hastalıkları iyileştirebileceğine olan inanç en yüksek “okur-yazar” olanlarda çıkarken en düşük oran lise seviyesinde eğitim almış kişilerde görülmüştür.⁸¹

7.3. Cinsiyet Değişkenine Göre Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı

Bu başlık altında öğrencilerin cinsiyetlerine göre cin algısı boyutlarında almış oldukları ortalamalar karşılaştırılıp t-testi sonucuna göre analiz edilmektedir.

Tablo 5. 2. Cinsiyetler Arası Algı Farklılığı (t-testi)							
(Boyutlar)	Cinsiyet	N	X	Ss	T	F	P
Bilgi	Erkek	170	22,4	2,97	3,188	5,088	,025
	Kadın	324	21,4	3,59			
Etkileşim	Erkek	170	19,8	6,30	-1,358	,287	,592
	Kadın	324	20,6	6,13			
Varlık	Erkek	170	5,44	2,63	-1,442	,512	,475
	Kadın	324	5,79	2,61			
Genel	Erkek	170	47,7	7,74	-,246	,273	,602
	Kadın	324	47,9	8,23			

Tablo 5.2’de yer alan sonuçlara göre cinsiyetler arasında sadece bilgi boyutunda anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir. Buna göre bilgi boyutunda erkeklerin aldığı ortalamalar ($x= 22,4$) ile kadınların aldığı ortalamalar ($x= 21,4$) arasında erkeklerin lehine istatistiksel yönden belirgin bir farklılık oluşmuştur ($t= 3,188$, $p< ,05$). Buna göre erkekler cinleri gerçek ve sorumluluk sahibi varlıklar olarak kabul ediyor görünmektedir. Etkileşim boyutunda kadınların aldıkları ortalamalar ($x= 20,6$), erkeklerin aldığı ortalamalardan ($x= 19,8$) yüksek olmasına rağmen istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşmamıştır. Buna göre cin-insan etkileşimi ve cinlerin insan iradesine etkisi noktasında iki grubun algılarında benzerlik söz konusudur. Varlık boyutunda kız öğrencilerin aldıkları ortalamalar ($x= 5,79$), erkek öğrencilerin aldıkları ortalamalara ($x= 5,44$) çok yakın görünmektedir. Buna göre cinsiyet açısından iki grubun cin ve şeytanın aynı türden varlıklar olması konusundaki algılarında benzerlik görünmektedir. Tabloya yansıyan bu ortalamalar

⁸¹ Şirin, “Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları”, 666. Günay’ın 1977 yılında Erzurum ilinde 622 örneklem üzerinde yaptığı araştırmada eğitim değişkeni açısından üniversite eğitimi alanlarda fal ve büyüye inananların oranı oldukça düşük (%2) çıkarken okuma-yazma bilmeyenlerde bu oran çok yüksek (%89) seviyede tespit edilmiştir. (Bk. Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat* (İstanbul: Erzurum Kitaplığı Yayınları, 1999), 234.)

ile bizim “Üniversite eğitimi aşamasında kız öğrenciler ile erkek öğrenciler arasında cinlerin varlığına inanç konusunda fark vardır” şeklindeki hipotezimiz kısmen doğrulanmış olmaktadır.

Çalışmamızda cinsiyet açısından kız ve erkek öğrenciler arasında cinlerin bilgi, varlık ve etkileşim boyutunda büyük oranda farklılık oluşmazken, Turgay Şirin’in çalışmasında ise cinler, büyü, muska ve cincilikle ilgili kanaatleri üzerinde kadınların erkeklere oranla anlamlı fark oluşturduğu görülmektedir. Ayrıca aynı araştırmada denekler arasında cin ve şeytanlarla büyük ölçüde bağlantısı olduğu düşünülen büyü ve büyü yaptırma açısından, denekler arasında ortaya çıkan bulgularda kadınlarla erkekler arasında örnekleme katılanların cinsiyetleriyle muska yaptırma arasında anlamlı bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koymamaktadır.⁸²

7.4. Yaş Değişkenine Göre Üniversite Öğrencilerinin Cin Algısı

Bu başlık altında yaş değişkenine göre öğrencilerin cin algısı ölçeği boyutlarında almış oldukları ortalamalar t-testi sonucuna göre analiz edilmektedir.

Tablo 5. 3. Yaş Aralıklarına Göre Algı Farklılığı (t-testi)							
(Boyutlar)	Yaş Aralıkları	N	X	Ss	T	F	P
Bilgi	20 ve altı yaş	74	20,2	4,46	3,291	12,872	,000
	21-28 arası yaş	419	22,0	3,13			
Etkileşim	20 ve altı yaş	74	19,1	5,81	-1,914	1,521	,218
	21-28 arası yaş	419	20,6	6,24			
Varlık	20 ve altı yaş	74	5,37	2,23	-1,233	,3,944	,048
	21-28 arası yaş	419	5,73	2,68			
Genel	20 ve altı yaş	74	44,7	7,50	-3,614	,856	,355
	21-28 arası yaş	419	48,4	8,04			

Tablo 5.3'teki t-testi sonuçlarına göre yaş açısından bilgi ve varlık boyutlarında anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir. Buna göre bilgi boyutunda

⁸² Şirin, “Metafizik Varlıklardan Cinlere İnançın Psiko-Sosyal Boyutları”, 665. Köktaş’ın “Türkiye’de Dini Hayat” adlı çalışmasında ise daha farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Örneğin büyü yaptırma (kadın %0.4; erkek, %0.5), muska yazdırma (kadın, %13.9, erkek, %6.6) gibi konularda cinsiyet değişkeni açısından bulgulara bakıldığında kadınların oranı daha yüksek çıkmıştır. (Bk. M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 104.) Günay’ın araştırmasında da kadınlardan fal ve büyüye inananların oranı %63.6, erkeklerin oranı ise %30.9 olarak tespit edilmiştir. (Bk. Günay, *Dini Hayat*, 234.)

20 ve altı yaş grubunun aldığı ortalamalar ($x= 20,2$) ile 21-28 yaş grubunun aldığı ortalamalar ($x= 22,0$) arasında 21-28 yaş grubunda yer alanların lehine istatistiksel yönden belirgin bir farklılık gerçekleşmiştir ($t= 3,291, p< ,05$). Bu sonuca göre 21-28 yaş grubunda yer alan öğrenciler cinleri gerçek ve sorumluluk sahibi varlıklar olarak kabul ediyor görünmektedir. Benzer şekilde varlık boyutunda da 20 ve altı yaş grubunun aldığı ortalamalar ($x= 5,37$) ile 21-28 yaş grubunun aldığı ortalamalar ($x= 5,73$) arasında 21-28 yaş grubunda yer alanların lehine istatistiksel yönden anlamlı bir farklılık oluşmuştur ($t= -1, 233, p< ,05$). Buna göre 21-28 yaş aralığında bulunan öğrenciler cinleri şeytanla aynı kategoride değerlendiriyor görünmektedir. Etkileşim boyutunda 21-28 yaş aralığındakilerin aldıkları ortalamalar ($x= 20,6$), 20 ve altı yaş grubundakilerin aldıkları ortalamalardan ($x= 19,1$) yüksek olmasına rağmen istatistiksel yönden anlamlı bir farklılık oluşmamıştır. Buna göre cin-insan etkileşimi ve cinlerin insan iradesine etkisi noktasında iki yaş grubunun algıları açısından benzerlik görünmektedir. Genel boyutta da 21-28 yaş aralığındakilerin aldıkları ortalamalar ($x= 48,4$), 20 ve altı yaş grubundakilerin aldıkları ortalamalardan ($x= 44,7$) yüksek olmasına rağmen istatistiksel olarak belirgin bir farklılık gerçekleşmemiştir. Bu duruma göre iki yaş grubunun cinleri sorumlu varlıklar olarak kabul etme, cin-insan etkileşimi ve cinlerin insan iradesine etkisi ile cin ve şeytanın aynı türden varlık olup olmaması konusundaki algılarında benzerlik söz konusudur. Şu halde ortaya çıkan bu verilerle bizim “Üniversite eğitimi aşamasında yaşı küçük olan öğrenciler ile yaşı büyük olan öğrenciler arasında cinlerin varlığına inanç konusunda büyüklerin lehinde fark vardır” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmaktadır.

Bu araştırmada yaş aralıklarına göre cinlerle ilgili üç farklı boyutta anlamlı farklar oluşmazken Şirin'in araştırmasında yaş arttıkça cinlerin varlığına olan inancın azalmış olduğu anlaşılmaktadır. Yine aynı araştırmada cincilere gitme konusunda ise büyük yaştakilerin küçük yaştakilere göre daha fazla gerçekleştiği görülmüştür. Yine benzer şekilde yaş arttıkça cincilerin hastalıkları iyileştirebileceğine ve cinciye gitmenin faydalı olduğuna olan inanç artmaktadır. Ayrıca muska yaptırma oranları bakımından da büyük yaştakilerin yaptırma oranlarının daha yüksek olduğu da tespit edilmiştir.⁸³

Sonuç

Yaratılan canlılar arasında en gizemli olanların başında şüphesiz cinler gelmektedir. Bu varlıkların yaratılış maddeleri ve yapıları itibarıyla araştırılması ve incelenmesi en azından günümüz bilimsel gereçleriyle mümkün görünmemektedir. Somut olarak görüntülenme ihtimali bulunmayan bu varlıkların hem anatomik yapıları, hem özellikleri hem de yaşayış tarzları insanlar nezdinde hep merak

⁸³ Şirin, “Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları”, 665-666. Köktaş'ın araştırmasında yaş değişkenine göre büyü yaptırma verilerine bakıldığında ya çok az yaptırıldığı ya da yaşlar arasında oransal bir farkın oluşmadığı anlaşılmış; muska yazdırma konusunda ise en yüksek oranın 41-50 aralığında (%23), daha sonra 31-40 (%22) yaş aralığında gerçekleştiği görülmüştür. (Bk. Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, 106.)

konusu olmuştur. Bu varlıklarla ilgili başta Kur'ân olmak üzere tüm kutsal metinlerde açık ve geniş bilgiler bulunması nedeniyle kimi insanlar bu varlıkların mevcudiyetine inanırken, kimi insanlar da müşahede altına alınamadıkları ve çıplak gözle görülemedikleri için onları inkâr etmekte, kimileri de orta bir yol bularak kelimenin kökeninde yer alan gizlilik anlamından yola çıkarak tanınmamış, yabancı insanlar olduklarına dair tevil yolunu tercih etmektedirler.

İnsanların duyu organlarıyla algılanması mümkün olmayan metafizik varlıklardan cinlerle ilgili üniversite öğrencilerinin cin algısı önem arz etmektedir. Bireylerin ilgili konudaki algılarını tespit etmek üzere hazırlanan bu makalede tespit edilen sonuçlar kısaca şu şekilde özetlenebilir:

Din eğitimi almayan öğrencilere nazaran din eğitimi alan öğrencilerin; cinlerin varlığı, Allah'a karşı sorumlu varlıklar oldukları ve cinlerin insan iradesini etkileyebilme imkânına sahip olduklarını düşünenlerin oranının yüksek olduğu görülmektedir. Şüphesiz ki bu sonucun ortaya çıkmasında din eğitimi veren fakültelerin müfredatında yer alan Tefsir, Kelâm, Hadis gibi derslerin etkisinin olduğu düşünülebilir. Ayrıca bunun sebebi konusunda din eğitimi gören öğrencilerin din eğitimi almayan öğrencilere göre doğup büyüdüğü aile-çevresinin daha geniş kitabî ve ilmihal dini bilgiye, daha hassas dini düşünceye sahip oldukları öngörülebilir.

Etkileşim ve varlık boyutlarında din eğitimi alan öğrencilerle almayan öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık oluşmamıştır. Anlamlı farklılık oluşmamasının nedeni gerek orta öğretim gerekse lisans öğretiminde alınan ders müfredatında cin-insan etkileşimi ve cinlerin insan iradesine etkisi konusyla ilgili alan derslerinin olmaması veya özel bir alan eğitimine tabi tutulmaması, din eğitimi veren ve din eğitimi vermeyen fakülte öğrencilerinin sadece bu boyutta benzer bilgi ve düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte ölçek genelindeki ortalamalarda görülen nispî yükseklik din eğitimi veren fakültelerin öğrencilerinin almış oldukları ders müfredatının din eğitimi vermeyen fakültelerin öğrencilerinin müfredatından farklı (Kur'ân merkezli) olmasıyla alakalı olduğu ifade edilebilir.

Cinsiyet açısından sonuçlar değerlendirildiğinde kadınlarla erkekler arasında cinlerin varlığı ve onların insanlar gibi dini anlamda sorumlu varlıklar olduğu konusundaki görüşe sahip olanların oranı erkek öğrencilerde daha yüksek olduğu görülürken, cin-insan etkileşimi ve cinlerin insanları etkileyebileceği konusundaki algı düzeyinin kız öğrencilerle erkekler arasında benzerlik olduğu anlaşılmıştır.

Eğitim seviyesi yükseldikçe cin inancının arttığı ancak cin-insan etkileşiminin mümkün olduğu ve cinlerin insanların iradesine tesir edebildiği noktasındaki görüşün değişmediği görülmüştür.

İnsanlarda yaş ilerledikçe cinlerin varlığını ve Allah'a karşı ibadet yapmakla yükümlü olduklarını kabul edenlerin oranı artmaktadır. Bu konuda alınan eğitim sayesinde bilgi, düşünce, idrak ve analiz yeteneğinin artmış olmasının etkili olduğu

söylenbilir. Ancak cin-insan etkileşimi ve cinlerin insanların iradeleri üzerinde değişikliğe neden olabileceklerine dair inanç açısından yaş farkının çok etkili olmadığı anlaşılmıştır.

Araştırmamız cinlerin varlığı, cin-insan etkileşimi gibi metafizik konuların Kur'ân, sahih sünnet ve kabul görmüş temel kaynaklardan bilgi almanın önemini ortaya koymuştur. Bu itibarla çevreden elde edilen doğruluğu test edilmemiş görüşlerin ve bazı kaynaklardaki sahih olmayan bilgilerin zarar verici etkilerinden korunmak için müfredat programlarında konuya ilişkin bir derse yer verilebilir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2. Basım, 1408/1988.
- Ahmed, Aziz. *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*. Çev. Ahmed Küskün. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Aksoy, Erdal - Dülger, Sümeyye - Köksal, Ayşe. "Bilimsel Araştırmalarda Evren, Örneklem, Varsayım ve Değişken", *Bilimsel Araştırma Süreçleri El Kitabı*. Ed. Özcan Güngör, 137-168, Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı Çorum Örneği*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2004.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furuku'l-lüğeviyye*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Ateş, Ali Osman. *Kur'ân ve Hadislere Göre Cinler-Büyü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.
- Ateş, Süleyman. *İnsan ve İnsanüstü Ruh Melek Cin İnsan*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Aydın, Mehmet. *İlahi Dinlerde Şeytan İnancı ve Anlayışı*. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 21/3, 2017, 1623-1670.
- Behiy, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*. Çev. Ali Turgut, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Büyüköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Yayınları, 2008.
- Cevherî, Ebû Mansûr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüğe ve shâhi'l-'arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafur Atar. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1979.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010. 39/100.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. Çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Ebû Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- George, Darren & Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, 17.0 update (10a ed.) Boston: Pearson, 2010.
- Günay, Ünver Günay. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı Yayınları, 1999.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1966.
- İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.
- İbn Teymiye, Takiyyuddin Ahmed b. Halim *Mecmû'u fetâvâ*. Cem ve tertib, Abdurrahman b. Muhammed el-Asimî. 36 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991.
- İsfahânî, er-Rağîb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 1423/2002.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.
- Kılavuz, A. Saim. "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 8/8-10.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabiyye, 1967.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Özasma, Halil İbrahim. "Cin Algısı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1, (2020), 627-644.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *et-Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Russel, Jeffery Burton. *Şeytan, Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük*. Çev. Nuri Plümer, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1999.
- Şahin, M. Süreyya. "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 8/5-8.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr*. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü İsâ el-Babî el-Halebî, 1964.
- Şirin, Turgay. "Metafizik Varlıklardan Cinlere İnancın Psiko-Sosyal Boyutları", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum*. Ed. Sami Erdem, 653-668, İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Tunçer, Mustafa. *Kur'ân'da Cin ve Şeytan*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2015.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:588-612

Geliş Tarihi: 29.07.2020

Kabul Tarihi: 23.10.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.775576>

Süleyman Hasbî'nin "Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî" Adlı Menâkıbnâmesindeki Bazı Tasavvufî Kavramlar

Cüveyriye İltuş*

Öz

Menâkıbnâmeler, kaleme alındığı dönem itibarıyla içinde bulunulan kültürel ve sosyal çevre hakkında tarihî bilgiler barındırması yönüyle oldukça zengin içeriğe sahip dokümanlardır. Özellikle tasavvuf ilminin ilgi sahasına girmesi yönüyle sûfî menâkıbnâmelerinde de konu edinilen sûfnin hayatı, gönül dünyası, tasavvufî tecrübesi hakkında mühim bilgiler bulunmaktadır. Sahip olunan tasavvufî tecrübenin anlaşılmasında tasavvufa dair kavramların ele alınış şeklini ve mana çerçevesini analiz etmek önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığı takdirde menâkıbnâmeler önemli veri kaynağı durumundadır. Tasavvuf tarihinde önemli iz bırakmış sûfîler hakkında nakledilen menkabelerin çok olması, söz konusu sufilerin yaşadıkları döneme bıraktığı etki sebebiyledir. Kâdiriyye tarikatının kendisine nispet edildiği Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66) de tasavvuf tarihinde etkin bir role sahip olması sebebiyle hakkında birçok menkabe nakledilen bir sûfidir. Bu makalede, Süleyman Hasbî'ye (ö. 1909) ait olan ve Abdülkâdir-i Geylânî'nin hayatı hakkındaki menkabeleri, onun tasavvufa dair görüşlerini içeren '*Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*' isimli menâkıbnâmede yer alan ve Abdülkâdir-i Geylânî'nin gönül dünyasını yansıtan kavram ve konuların, zikri geçen menâkıbnâme özelinde izdüşümü ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Menâkıbnâme, Sûfî, Tasavvufî Kavramlar, Abdülkâdir-i Geylânî.

Some Sufistic Concepts in Sulayman Hasbî's Menâkıb-nâme, "Kitab-i Mirkât-i Marâtib-i İlm-i Ladunnî fi Menâkıb-i 'Abd al-Qâdir al-Jilânî"

Abstract

Menâkıb-nâmes provide data to many areas as they give important historical information about the cultural and social environment. Especially sufistic menâkıb-nâmes, which are subjects of interest for Sufism, provide important information about the mentioned sufist in terms of his/her life, emotions, and sufistic experiences. In understanding the sufistic experiences, it is important to examine how and to what

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, iltuscüveyriye@gmail.com
ORCID ID 0000-0003-4406-325X

extent concepts related to Sufism are handled. From this point of view, menâkıb-nâmes are important sources of data. The reason for the abundance of anecdotes conveyed about sufists who made a mark in the history of Sufism is their influence. ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî (d. 561/1165-66), to whom the establishment of the Kâdiriyya sect is attributed, is an important sufist about whom many anecdotes were conveyed because of his influential role in the history of Sufism. In this article, the concepts and issues that reflect the emotions of ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî in the menâkıb-nâme named *Kitab-i Mirkât-i Marâtib-i İlm-i Ladunnî fî Menâkıb-i ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî* which was written by Sulayman Hasbî (d. 1909) and which presented the anecdotes of ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî and his ideas on Sufism, were examined within the context of this menâkıb-nâme.

Keywords: Sufism, Menâkıb-nâme, Şûfî, Mystic Concepts, ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî.

Giriş

Tefekkür dünyasının zenginliği ve birikimi, bir medeniyeti oluşturan ve varlığını devam ettirmesini sağlayan unsurlardandır. Bu unsur kendini farklı şekillerde izhar ederek toplumsal hafızayı oluşturmuştur. Menâkıbnâmeler de toplumsal hafızanın aktarımını ve devamlılığını sağlayan dokümanlardır. Gerek konu edinilen şahsiyetler gerek dönemin sosyal ve kültürel özelliğiyle ilgili birçok bilgi ihtiva etmesi sebebiyle menâkıbnâmeler farklı alanlara katkı sağlamaktadırlar. Şûfî menâkıbnâmelerinde de konu edinilen şahsiyetlerin hayatı, tasavvufî görüşleri, döneminin tasavvuf anlayışı gibi konular hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Kur’an’da düşünme ve idrak merkezi¹ olarak nitelendirilen kalp, tasavvufun erbabı olan sûfiler açısından, Hakk’ın nazargâhı ve tecelligâhı olarak görülmesi sebebiyle merkezî öneme sahiptir. Bu nedenle kalp tasfiyesi tasavvufun hedeflerinden biridir. Tasavvufta kalp, imanın, keşf ve ilhamın aynı zamanda duyguların merkezi konumundadır. Bu kalbî duygu ve düşüncelerin dile aktarılmasıyla tasavvufî kavram ve istilahlar oluşmuştur. Bu kavramların genel kabul gören anlamlarıyla birlikte her sûfnin kendi gönül âleminde kazandığı yeni anlam mertebeleri mevcuttur. Menâkıbnâmeler özelinde de kavram ve konuların bu anlam mertebelerini keşfetmek ve diğer kavramlarla ilişkisini ortaya koymak tefekkür dünyasına katkı sağlayacaktır.

Bu amaçla makalede, tasavvuf tarihine önemli bir iz bırakmış olan Abdülkâdir-i Geylânî’nin (ö. 561/1165-66) menkabelerinden bahseden ve Pirevişteli Süleyman Hasbî Efendi’ye (ö. 1327/1909) ait olan *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî* isimli menâkıbnâme üzerinde çalışılmıştır. Bu menâkıbnâme, Abdülkâdir-i Geylânî’nin hayatından bahsetmekle birlikte tasavvufî kavram ve konularla ilgili yaptığı izahlar açısından da önemlidir. O, sohbetleri esnasında veya kendisine sorulan sorular üzerine tasavvufî kavram ve konularla ilgili olmak üzere gönül dünyasını yansıtan açıklamalarda bulunmuştur. Eserde bazı kavramlarla ilgili açıklamalar ardı ardına daha düzenli bir şekilde yer almakla birlikte, mana itibarıyla daha geniş olan konuların (tevekkül, sıdk, muhabbet vb.) izahına yönelik açıklamalar menâkıbnâmenin farklı yerlerindeki açıklamalarla

¹ Muhammed 47/24; Kâf 50/37.

mezc edilmiştir. Bu çalışmada, Süleyman Hasbî Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verildikten sonra menâkıbnâmede yer alan kavram ve konular, "Tahalluka Dair Kavramlar" ve "Tahakkuka Dair Kavramlar" olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmıştır. Kavramlar hakkında kısaca tanıtıcı bilgiler verildikten sonra ise Abdülkâdir-i Geylânî'nin konuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

1. Pirevişteli Süleyman Hasbî Efendi'nin (ö. 1327/1909) Hayatı ve "Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî" Adlı Eseri

Süleyman Hasbî Efendi, Dırâma sancağına bağlı Pirevişteli olup ilim ve mârifet sahibi bir zat olduğu kaynaklarda belirtilir. Bir müddet şer'î hâkimlikle vazife görmüştür. Sonradan saray kâtipleri arasına girmiş ve arkasından baş kâtip olmuştur. 1327 h. De vefât edip Edirnekapısı haricinde İbrahim Halebî'nin kabri civarında defnedilmiştir. Matbu eserleri şunlardır:

(Tafsil-i Kavaidi Külliye Şerhi), (Terceme-i Tâtîri'l-Enami fi Tabiri'l-Menami li'n-Nablusi), (Terceme-i Gunyeti't-Talibîn li's-Şeyh Hazret-i Abdülkâdir Geylânî, el-Müsemma bi umdeti's-Salihîn), (Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir Geylânî), (Şerh ve Terceme-yi Delâil-i Abdülkâdir Geylânî), (Risâletü'l-ittihâdiyye li saadeti'l-milleti'l-İslâmiye). Gelenbevîzade Ahmed Tevfik Efendi'nin tercemeye başladığı (Tahafütü'l-felâsife)'yi de tamamlamıştır.²

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere Süleyman Hasbî Efendi ilmî birikimi sayesinde sarayda baş kâtip olarak vazife görmüştür. O, bu birikimiyle Abdülkâdir-i Geylânî'nin ve Gazzâlî'nin bazı eserlerini Türkçeye kazandırmıştır. Abdülkâdir-i Geylânî'den bahseden Türkçe iki menâkıbnâme vardır. Bunlar İsmail Kemâl el-Ümmî el-Karamânî'ye (ö. 880/1475?) ait olan *Menâkıb-i Hazret-i Abdülkâdir* ve çalışmaya konu olan Süleyman Hasbî Efendi'nin *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*'dir. Osmanlıca yazılmış bu eser üzerinde çalışma yapılarak eseri günümüze kazandırmak ve menâkıbnâmelerde yer alan kavramların geçirdiği değişimi görmek üzere yapılacak uzun soluklu çalışmalara katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Bu makalede çalışmaya konu olan *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî* isimli eser 1300/1883 tarihinde, Pirevişteli Süleyman Hasbî tarafından yazılmıştır. 312 sayfadan ibaret olup,³ basımı yapılmıştır. Eser, "Süleyman Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ögüt, 23418); (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, 2558)"de de bulunmaktadır. Müellifin beyan ettiği üzere eser, Abdülkâdir-i Geylânî'nin bazı hâlleri, doğumu, kerâmetleri, mücâhedesi, ilmi, fazileti; şeyhleri, mürîdleri, tasavvufî

² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972-1975), 1/335-336.

³ Dilaver Gürer, *Abdülkâdir-i Geylânî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 134.

görüşleri ve hakikat erbablarının beyanlarından bir kısmı; meşâyih ve ârifinin Abdülkâdir-i Geylânî hakkındaki methiyeleri gibi bölümlerden oluşmaktadır.⁴

2. Tahalluka Dair Kavramlar

Tasavvufun “tahalluk” ve “tahakkuk” olmak üzere iki mertebesi yani iki boyutu vardır. “Tahalluk”, tasavvufun eğitim boyutudur. Tasavvufi hayat, tarîkat, manevî makamlar, seyr ü sülûk ve âdâb gibi konuları kapsar.⁵

Makalenin bu bölümünde, mezkûr menâkıbnâmede yer alan “Tahalluka Dair Kavramlar” hakkındaki Abdülkâdir-i Geylânî'nin görüş ve açıklamalarına yer verilmiştir. İlk önce her bir kavramla ilgili kısaca bilgiler verilmiş olup daha sonra ise Abdülkâdir-i Geylânî'nin kavram ve konuyu nasıl ele aldığı üzerinde durulmuştur.

2.1. İbadet ve Ahlâka Dair Kavramlar

2.1.1. Güzel Ahlâk

“Mekârim-i ahlâk”, “ahlâk-ı hasene” ve “ahlâk-ı hamîde” olarak da isimlendirilen “güzel ahlâk”, öfkeye hâkim olma, sabır, af, yardım etme, doğruluk, hayâ, tevâzu, Allah'tan sakınma, Allah ve insanlar hakkında hüsn-i zan'da bulunma, hayırlı işlere öncülük etme, adalet, sâlihlerle muhabbet besleme gibi Allah ve Rasûlü açısından güzel görülen sıfatlardır.⁶

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre güzel ahlâk, Cenâb-ı Hakk'ı bildikten sonra halkın cefasından dolayı kalbin ve zihnin kederli olmaması; halkın cefasının hiçbir etkisinin bulunmamasıdır. O, güzel ahlâkı ayrıca, nefsin zelîl ve hakîr bilinmesi ve nefisten gelen mârifetin cüz'î ve ehemmiyetsiz tutulması olarak da niteleyerek nefisle irtibatına da dikkat çekmiştir. “Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir”⁷ hükmünce ve “Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin”⁸ âyetlerinde beyan edildiği üzere insana ihsan olunan imanın yüceliğini idrak etmek de güzel ahlâktır. Tasavvuf anlayışına göre Müslümanlar avam, havâs olmak üzere temelde iki kısma ayrılır. Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre havâsta zâhir olan ubûdiyetin, ubûdiyetle ilgili övülecek özelliklerin, fâziletlerin efdali ise güzel ahlâktır.⁹

Abdülkâdir-i Geylânî'nin açıklamaları değerlendirildiğinde güzel ahlâkın mârifetullah, nefis, ubûdiyet ve imanla ilişkisi çerçevesinde geniş manada ele alındığı görülmektedir. Ayrıca güzel ahlak-iman ilişkisinin âyetler üzerinden izahı da söz konusudur.

⁴ Süleyman Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300/1883), 3-4.

⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, “Tasavvufla İlgili Sorular ve Cevaplar” (*el-Luma', İslâm Tasavvufu* içerisinde), (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 444.

⁶ Mansûr Alî Nâsîf el- Hüseyînî, *et-Tâcu'l-câmiu' li'l-usûl fî ehâdisi'r-resûl* (İstanbul: Mektebetü Pamuk, 1962), 5/47.

⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mü'minûn 23/14.

⁸ eş-Şûrâ 42/52.

⁹ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 130-131.

2.1.2. Tevbe ve İnâbe

Tevbe, kelime olarak “günahtan dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak, pişmanlık duymak” gibi anlamlara gelir.¹⁰ İnâbe ise “bir şeyin tekrar geri dönmesi, dönmek, tâata dönmek ve vekil yapmak” gibi anlamlara gelir.¹¹ Tasavvufta ise tevbe kavramının üç derecede yahut üç makam halinde ele alındığı görülmektedir. Nitekim azap korkusundan dolayı tevbe eden kimse tevbe ehli; sevap ümidiyle tevbe edene inâbe ehli; azap korkusu veya sevap ümidi olmayıp sadece emri yerine getirmek için tevbe eden kimse ise evbe ehli olarak mütalaa edilmektedir.¹²

Abdülkâdir-i Geylânî tevbeyi, Allah Teâlâ Hazretleri'nin inâyet nazarı, ilham ve işaretleriyle kulunu kendine çekmesi ve feyizlendirmesi; şefkat ve merhametinin yüceliğiyle de mâsivâ ve dünya ile olan alâkayı kulunun kalbinden çıkarması olarak nitelendirir. Hakk'ın nazarı neticesinde, kulun kalbinin yanlış olan her şeyden geri dönerek doğru olana ve Cenâb-ı Hakk'a yönelmesi tevbeyi meydana getirir. Bu cezbedilmede, ruh kalbe tâbi olur ve akıl ruha uyar. Bu durumda tevbe onlara refakat eder. Böylece “İşin tamamı Allah'a aittir”¹³ yüce emrince benzersiz sırlar zâhir olur.¹⁴ Bu cümlelerden anlaşıldığı üzere Abdülkâdir-i Geylânî tevbenin nasıl meydana geldiğini ifade ederek tevbenin kalbî yönüne dikkat çekmiş ve dilin tevbesinden ziyade kalbin tevbesine vurgu yapmıştır.

Abdülkâdir-i Geylânî, tevbenin izahından sonra tevbeyle bağlantılı ikinci menzil olan inâbeyi açıklamıştır. Ona göre inâbe ise Cenâb-ı Hakk'ın “Rabbimiz'e dönün”¹⁵ yüce emri hükmünce salikin Allah'tan başka her şeyden yüzünü çevirerek tam bir teveccühle, mükâşefe ve hakikat erbabının nezdinde, Allah'a vusûle ulaşana kadar yüksek makamları talep etmesi, derece ve makamlarında duraklamaktan kaçınması ve ayrıca sırların zirvesine, yüksek mertebeye terakkiye azmetmesidir.¹⁶ Ayrıca inâbe, kurbet derecelerine ve vuslata nâil olmak, bu huzur ve muhâdaradan sonra ise bunların küllisinden Hakk'a rücu etmek, fenâfillaha erişmektir. İnâbe, salikin Allah Teâlâ hazretlerinin kahr ve celâlından korkması ve çekinmesi ile lütuf ve cemâline; gazabından rızâ-yı ilâhiyesine dönmesidir. Hem Allah'a rağbet etmek hem de mâsivâyâ bağlılıktan korku neticesinde salikin Allah'a yönelmesi, “Şu halde Allah'a sığın”¹⁷ âyetinde belirtildiği gibi ilâhî yöne doğru seyr ü sefer etmesi ve makam-ı fenâyâ kadem basmasıdır.¹⁸ Abdülkâdir-i Geylânî, inâbenin gerçekleşmesinde

¹⁰ Bk. İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1979), 5/454.

¹¹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. A. Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/275; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* (Dımeşk: Daru'l-Kalem, 2000), 508.

¹² Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 357.

¹³ Âl-i İmrân 3/154.

¹⁴ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 123.

¹⁵ ez-Zümer 39/54.

¹⁶ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 121-122.

¹⁷ ez-Zâriyât 51/50.

¹⁸ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 123.

mürşid-i kâmilin yerine değinmiş ve inâbe konusunu kurb ve fenâfillah kavramlarıyla bağlantılı olarak izah etmiştir.

2.1.3. Zikir

Zikir, hafızada tutmak, hatırlamak, diliyle söylemek¹⁹ demektir. Tasavvufi anlamda zikir Allah'ı anmak ve hatırlamak, O'nu unutmamak ve gaflet halinde olmamaktır.²⁰ Sûfilere göre zikirden maksat Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri, ihsanının bolluğu, takdirinin geçerliliği gibi hususlarda kalbin uyanıklığını sağlamak²¹ Allah'ı kalpte hazır tutmak ve O'nu görüyormuş gibi murakâbe etmektir ki bu "ihsan" makamıdır. Halis bir zikir için öncelikle takvânın gerçekleşmesi gerekir. Gerçek takvâ ise haramlardan kaçınmak ve faydasız, gereksiz şeylerden uzaklaşmakla elde edilir.²²

Abdülkâdir-i Geylânî, tasavvufi öneme sahip olan zikir konusuyla ilgili olarak şunları ifade etmiştir: "İbadetleriniz arza dahil olmaz ancak semâya yükselir. Allah Teâlâ "Güzel sözler ona yükselir; sâlih ameli de güzel sözler yükseltir"²³ diye buyurmuştur. Bu âyetteki "güzel sözler", kelime-i şehâdet, tâat, ibadet ve zikrullahtır. Onları Allah Teâlâ'nın dergâh-ı kabulüne yükselten ise amel-i sâlihtir. Amel-i sâlih olmayınca o güzel sözler ve ibadetler, makbul ve faydalı değildir."²⁴ Ona göre zikrin makbul olmasının temel şartı, sâlih amel olarak kişinin davranışlarına yansımasıdır. Bu durum, bâtındaki güzelliklerin zâhire aksettirilmesinin önemi olarak da nitelendirilebilir.

Abdülkâdir-i Geylânî, "Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım"²⁵ âyeti hükmünce zâkir ve mezkûr olunmadığı takdirde kişinin gaflette olacağını belirtir. Böyle bir kişinin ise varlığıyla yokluğu birbirine eşittir. Zikirden gafil olan kişi, mütekaddimînin makamlarına vusûlden de uzaktır. Çünkü mütekaddimîn "Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar"²⁶ hükmüne göre hareket ederlerdi. Kıyam etseler zikrullah ile kıyam ederler, otursalar zikrullah ile oturlardı. Uyusalar ve uyansalar zikrullah ile uyur ve uyanırlardı. Hâsılı, zikir onların lisanlarından eksik olmazdı. Onlara âfet ve bela isabet ettiğinde rızâ ile kabul ederler, Allah'tan görüp halktan görmezlerdi ve bir sebep de zikretmezlerdi. Eğer zikredecek olsalardı 'bu âfet ve belâ, günah ve kusurumuz sebebiyle bize isabet etmiştir' derlerdi.²⁷ Abdülkâdir-i Geylânî bu açıklamalarında zikrin sürekliliğine dikkat çekmiştir. Zira zikrin kalbe kâmil manada yerleşmesinin yolu, devamlı olmasından geçmektedir. O ayrıca zikir-rızâ ilişkisini de ifade etmiştir.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/1507.

²⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 393.

²¹ Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, nşr. Abdülhalîm Mahmud - Tâhâ Abdülkâdir Server (Kahire: y.y., 1960), 291.

²² Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (Mısır: Mektebetü'l-Allâmiyye, 1358/1939), 221-222.

²³ Fâtr 35/10.

²⁴ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 169-170.

²⁵ el-Bakara 2/152.

²⁶ Âl-i İmrân 3/191.

²⁷ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 160.

Abdülkâdir-i Geylânî ayrıca zikrin dereceleri ve etkilerinden de bahsetmiştir. Onun belirttiğine göre zikrin en yüksek derecesi Cenâb-ı Hakk'ın inâyetiyle, Hak'tan bir işaretle zâkir olan salikin fuâdında meydana gelen tesir ve teessürdür. Salikin gönlünü yakıp yandıran zikir, daimî zikirdir. Bu vasıftaki zikirde nisyan, zâkiri zikirden menetmez ve gaflet zâkirin kalbinde bulunan safvete keder, bulanıklık getiremez. "Ey iman edenler! Allah'ı çokça zikredin"²⁸ âyetinde belirtilen zikr-i kesîr bu zikirdir ve âyette Allah Teâlâ bütün mü'minlere her iş ve imkânda zikir, tehlîl, tahmîd ve tekbiri emretmiştir. Zikrin en güzeli ise Allah Teâlâ tarafından vârid olarak mahal-i esrârda sabit olan hatırlatmaların, salik ve zâkiri heyecanlandırmasıyla meydana gelen zikirdir.²⁹

İslâm dininin üç temel sacayağı vardır ve bu üçü birbirini tamamlamadığı müddetçe eksiklik ortaya çıkar. Bunlar iman, ibadet ve ahlâktır. Eğer bir gaz lambası tasavvur edilecek olunursa, o lambanın fitilinin yanması iman; o ateşin sönmesini ya da azalmasını engelleyen cam fanus ibadet ve o lambanın güçlü şekilde aydınlatması ise ahlâktır. Zikrullah ise bu lambanın yağıdır ve onların güçlenmesini sağlar. Abdülkâdir-i Geylânî tasavvufun merkezî öneme sahip konularından olan zikir kavramını hem genel manada hem de seyr-ü sülûk çerçevesinde ele alarak önemi ve etkisini açıklamıştır. O böylece zikir-kalp arasındaki güçlü bağı da izah etmiştir.

2.1.4. Dua ve Dereceleri

Dua kelimesi sözlükte "çağırarak, nidâ, seslenmek, davet etmek, istemek, yardım talep etmek ve rağbet etmek" gibi anlamlara gelmekte olup³⁰ tasavvufta dua ise kulun Hakk'a yakarışıdır. Halkın duası lisanla, zâhitlerinki fiille, âriflerinki hal diliyledir.³¹

Abdülkâdir-i Geylânî dua hakkında kendisine sorulan soru üzerine duanın derecelerinden bahsetmiş, âyetlerle örneklendirmek suretiyle konuyu izah etmiştir. Ona göre duanın derecesi üçtür. Bunlar; duayı tasrîh, ta'rîz ve işarettir. Duayı tasrîh, olması talep edilen ve gerçekleşmesi istenen hususun ismini açıklayarak telaffuz etmektir. Ta'rîz, dua içinde veya söz içinde gizlidir. İşaret, fiil içinde gizli bulunan duadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Allah'ım bizi göz açıp kapayıncaya kadar olsa dahi nefsimizle baş başa bırakma"³² hadis-i şerîfi ta'rîz derecesinde olan duadandır. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu duada ümmetini murad etmiştir. Hz. İbrahim'in "Ey Rabbim! Ölüyü nasıl diriltiyorsun bana göster"³³ kavli-i şerîfi işaret yoluyla olan duadır ve onda

²⁸ el-Ahzâb 33/41.

²⁹ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 119.

³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 315; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 16/1385.

³¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 111.

³² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî 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), "Edeb", 318 (No: 5090).

³³ el-Bakara 2/260.

rü'yete işâret olunmuştur. Hz. Musa'nın "Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim"³⁴ kavli-şerîfi tasrîh yoluyla olan duadır ve onda nazar tasrîh edilmiştir.³⁵

Abdülkâdir-i Geylânî'nin bu açıklamalarında duanın derecelerinden bahsettiği ve her bir dereceyi de Hz. Muhammed, Hz. İbrahim ve Hz. Musâ'nın dualarından bahseden hadis ve âyetlerle örneklendirerek izah ettiği görülmektedir.

2.1.5. Takvâ

Takvâ, "korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak ve çekinmek" anlamlarına gelmektedir.³⁶ Muhâsibî'ye göre takvâ, Allah'ın hoş görmediği şeyden uzaklaşarak sakınmaktır.³⁷ Kuşeyrî'ye göre ise takvâ hayırlı işlerin başı olup Allah'a itaat etmek suretiyle azaptan sakınmaktır.³⁸

Abdülkâdir-i Geylânî *Gunye* isimli eserinde takvâyâ ulaşma yollarından bahseder ve bu yollardan birinin de günahların kaynağı olan kalp günahlarını terk ile meşguliyet olduğunu belirtir. Bu da riyâ gibi günahlardan azâları sıyırmak sayesinde olur.³⁹

Söz konusu menâkıbnâmede Abdülkâdir-i Geylânî'nin açıklamalarına göre takvânın alâmetleri, her durumda gösterişi terk, riyâdan uzaklaşma ve mühim olmayan işte boş yere zahmet çekmemektir. Muttakî olan kimse Allah Teâlâ hazretlerine gösterişsiz, riyâdan uzak bir şekilde tâat ve ibadet eder. Münafık ise halk arasındaki tâatında gösteriş duygusu içinde hareket eder, halktan uzak olduğunda ise tâatı terk eder. Münafık, Hakk'ın emirlerini ifasında ve tüm hallerinde gösteriş içindedir. "Onlar namaza kalktıklarında üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah'ı da pek az hatırlarlar"⁴⁰ âyetiyle münafıkların bu hali beyan edilmiştir. Münafık kendi nefsine, hevâ ve şeytanına ait hususlarda zahmet çekmez. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in "Mü'minin ferasetinden sakının. Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar"⁴¹ hadisinde de belirtildiği gibi nur-u ilâhî ile bakan mü'minin yanında her şeyin bir alâmeti vardır. O mü'minler, münafıkları "...yüzlerindeki işaretlerden kendilerini tanırsın. Kuşkusuz konuşma tarzlarından sen onları bileceksin"⁴² âyetinde belirttiği gibi simalarından fark eder, konuşma ve hareketlerinden bilirler.⁴³

³⁴ el-A'râf 7/143.

³⁵ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 138-139.

³⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/394; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 530.

³⁷ Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillah* (Kahire: Şeriketü'l-Kuds, 1429/2008), 25.

³⁸ Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 200.

³⁹ Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Gunye li tâlibî tarîkı'l-Hak* (Dimaşk: y.y., ts.), 1/145-146.

⁴⁰ en-Nisâ 4/142.

⁴¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, "el-Câmi", *el-Kütübü's-sitte* (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Tefsîru'l-Kur'ân", 15 (No: 3127).

⁴² Muhammed 47/30.

⁴³ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 147-148.

Bu açıklamalar ışığında takvâ kavramının riyadan uzaklaşma yönüne vurgu yapıldığı söylenebilir. Bununla birlikte bu kavram muttakî-münafık karşılaştırması üzerinden izah edilmiştir.

2.1.6. Sıdk

Eski sözlüklerde “vâkıya uygun hüküm ifade eden söz, yalanın karşıtı”, “davranış ve sözlerin doğru ve gerçeğe uygun olması” diye tanımlanan sıdk kelimesi, âyet ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda “hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadâkat göstermek” anlamında mastar; “hakikati ifade eden, gerçeğe uygun olan söz, doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik” anlamında isim olarak kullanılır. Bir şeyin objektif gerçekliği hak, bunun aslına uygun biçimde anlatılması sıdk kavramıyla ifade edilir.⁴⁴ Tasavvuf ehline göre sıdk, helak olmanın söz konusu olduğu yerlerde bile hakkı söylemek, kurtuluş için yalan söylemekten başka çare olmadığı durumlarda dahi doğruyu terk etmemektir.⁴⁵

Abdülkâdir-i Geylânî yalanı, iman ve tasdikın zıddı olarak nitelendirerek iki zıttın bir arada olamayacağını belirtir. Yani mü'minde yalan olmaz, yalan söyleyen kişide de iman-ı kâmil bulunmaz. O, tavsiyelerine şu şekilde devam etmiştir: “Eğer sen, “Sonunda O'na döndürüleceksiniz”⁴⁶ âyetinde belirtildiği gibi Allah Teâlâ hazretlerine döneceğine inaniyorsan söz ve fiilinde sıdkını elbette gösterirsin ve amel-i sâlihte bulunursun. O ameli de ihlâsla sağlamlaştırmaya gayret edersin. Riyâyı terk edersin. Eğer sen sıdk ve ihlâsı gözetir ve korursan dilini de yalan ve iftiradan korursun. Böylece imanın sıhhat ve kuvvet bulmuş olur.⁴⁷ Sıdk sahibini cennete yaklaştırır; yalan ise sahibini cehenneme yaklaştırır.”⁴⁸

Abdülkâdir-i Geylânî, sıdk hakkında kendisine yöneltilen soru üzerine sıdkın türlerinden bahsederek konuyu izah etmiştir. Ona göre e'âlde sıdk, zihinde ve kalbin derinliklerinde gizli olan esrârın, söz söyleneceği zamanda, söz ile uyumdur. Akvâlde sıdk, doğru söz söylemektir. Ahvâlde sıdk, havâtırı doğruluk ve adalet üzere ikâme ile hâl sahibi olmaktır.⁴⁹

Bu açıklamalar birlikte değerlendirildiğinde Abdülkâdir-i Geylânî sıdk kavramını iman-amel çerçevesinde ele alarak ihlâsın önemine vurgu yapmıştır. Ona göre sıdk konusunun kemâl noktası ise söz, fiil ve hallerde doğruluk üzere hareket etmektir.

⁴⁴ Mustafa Çağrı, “Sıdk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/ 98; Ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 277; Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besâir zevi't-temyîz fî letâifil-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Ali en-Neccâr (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/396.

⁴⁵ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîlet, t.s.), 113.

⁴⁶ Yûnus 10/56.

⁴⁷ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 162.

⁴⁸ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 165.

⁴⁹ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 131-132.

2.1.7. Tevekkül

Tevekkül, bir kimsenin kendini Allah'a teslim etmesi, rızıkında ve işlerinde Allah'ı kefil bilip sadece ona güvenip dayanması, insanların elindekilere tamah etmemesidir.⁵⁰ Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884)'a göre tevekkül, Allah'a sınıksız sarılmak ve ona itimat etmektir.⁵¹ Herevî ise "işini tamamıyla mâlikine havale edip vekillik hususunda yalnız ona güvenmek" olarak tevekkülü tanımlamaktadır.⁵²

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre tevekkül, Allah'tan gayrı her şeyden alâkaları kesmek ve meşguliyeti yalnız Allah Teâlâ Hazretleri'ne yönelterek O'na mahsus kılmaktır. Kulun, Hak'tan gayrısından talep ettiği şeyi rızâ-yı ilâhî için terk ederek yalnızca Allah'tan istemesidir. Ayrıca, Cenâb-ı Hakk'a olan tevekkül ve tefvîz sebebiyle Hak'tan başka kimseden bir şey beklememek ve kimseye ihtiyaç duymamaktır. Tevekkül, güvenin sabit ve sağlam olmasıdır. "... Biz paylaştırdık..."⁵³ hükmünce ilâhî takdire ve ezeli ilme eksiklik veya fazlalık isnat etmemektir.⁵⁴

"Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız"⁵⁵ hükmüne göre kullarına şah damarından yakın olan ganî-yi mutlak hazretleridir. İtimat ancak O'na olmalı, ihtiyaçlar O'na arz edilmelidir. Âhireti dünyaya öncelemeli, âhiret için hayır ve hasenâta gayret edilmeli ve kabre ulaşmadan önce kabir mâmur edilmelidir. Cüz'î irade, Allah'ın iradesine terk edilmelidir. Aynı zamanda kendi tedbirine değil Hakk'ın takdirine razı olunmalıdır.⁵⁶

Abdülkâdir-i Geylânî'nin belirttiğine göre arzulanan nimetler konusunda yalnızca Allah'a tevekkül edilmelidir. Kişi Allah'a olan hakiki kulluğu, ibadetleri ve tevekkülü neticesinde ind-i ilâhîde olan hazine ve ihsanlara kavuşur. İnsana düşen ise bu nimetlerin şükrü olarak infakta bulunmaktır.⁵⁷

Âyet-i kerimede "...susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaştınca orada bir şey bulamaz..."⁵⁸ diye beyan olunduğu üzere susuz kimseler çöldeki serabı görüp su zannederler, ümitle ona doğru giderler. Ona yaklaşıncı bir şey bulamazlar ve o şeyin bir nesne olmadığını anlarlar. Muvahhit ve Cenâb-ı Hakk'a itimat eden kimsenin tevhid anlayışının kuvvetlenmesiyle birlikte anne, baba, mal ve makam arzusu kalmaz ve onda hiçbir şeye meyil olmaz. O muvahhitte Allah'a bağlılık dışında hiçbir şey bulunmaz.⁵⁹

Abdülkâdir-i Geylânî, tevekkülün kalp üzerindeki etkisinden de bahsetmiştir. Her kim Müslümanlıkta kuvvet ve kudretini arzu ediyorsa Cenâb-ı Hakk'a mütevekkil

50 Bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 63.

51 Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 249.

52 Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 43.

53 ez-Zuhuf 43/32.

54 Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 120-121.

55 Kâf 50/16.

56 Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 194.

57 Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 151-152.

58 Nûr 24/39.

59 Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 192.

olmalıdır. Zira tevekkül, kalbi tashih eder, kuvvetlendirir ve kalbe hidayet bahşeder. Onu doğru yola irşat eder. Paraya ihtimam ve itimat kişiyi acze ve kahra dûçâr eder. Allah Teâlâ hazretlerine tevekkül edilmelidir. Zira Allah Teâlâ fazl-ı ilâhiyesinden lütuf ve ihsan eder.⁶⁰

Abdülkâdir-i Geylânî'nin, menâkıbnâmenin farklı yerlerinde tevekkül, tevekkülün hakikati, tevhid-tevekkül ilişkisiyle ilgili açıklamaları yer almıştır. Böylece o, tevekkülün imanla ilişkisini ortaya koymuştur. Abdülkâdir-i Geylânî, tevekkülün kalple ilişkisine ağırlık vermekle birlikte, tedbir ve amel yönüne de dikkat çekmiştir. O, tevekkülün iman ve amel olmak üzere iki yönünü de ortaya koymak suretiyle sûflerin genel anlayışını yansıtmış; tevekkülün pasif bir şekilde bekleme olmadığını ortaya koymuştur. Ayrıca tevekkül neticesinde elde edilen nimetlerin şükrü olarak infakta bulunulmasını da tavsiye etmiştir. Abdülkâdir-i Geylânî'nin, konuyu daha anlaşılır hale getirmek adına örnek ve benzetmelerden faydalandığı aynı zamanda konu izahında hadis ve âyetlere de sıklıkla yer vererek konuyu derinleştirdiği görülmüştür.

2.1.8. Sabır

Sabır, Arapçada gerekli durumlarda nefsi hapsedmek, kendini tutmak, iradesine hâkim olmak demektir. Ayrıca "intizar etme, bekleme ve gözleme" eylemleri "sabr" sözcüğüyle ifade edilmektedir.⁶¹ Nefsi tâate, emir ve yasaklara uymaya zorlamak şeklinde tarif edilen sabır bütün makamları, halleri, huyları, amelleri içerir. Çünkü bütün bunlar, ancak nefsi şükretmeye yönlendirmek ve onu düzeltmenin güçlüğüne katlanmak ve alıştırmak için zorlamayla gerçekleşir. Onun için hiçbir şey sabrın haricinde değildir, çünkü sabır hüküm itibarı ile makamların en umumisi, tesir itibarı ile de huyların en kapsamlısıdır.⁶² Sûfî, riyâzât ve mücâhede için sabrı bir düstur olarak benimsemelidir. Zira nefisle mücadelenin en mühim şartı sabırdır. Sabır, kulun iradesi içinde olduğu gibi, iradesi dışında da olur. Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına riayette sabır irade içi, Hakk'ın hükmüne teslim olmak ise irade dışı sabırdır.⁶³

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre sabır, bela geldiğinde güzel bir edeple ona tahammül ederek, gücenme, sıkıntı gibi hallerde bulunmamaktır. "Biz şüphesiz Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz"⁶⁴ âyetinde belirtildiği gibi kişinin kendini ve işlerini Hakk'a teslim ederek hem zâhiren hem bâtınen muzdarip olmayıp daima sebat üzere hareket etmesidir. Yani salık, kendisine isabet eden kazâ ve belâ ile kederlenmeyerek onun acısını -kitap ve sünnet ahkâmı üzere- kolaylık telakkî etmeli ve o acıya alışarak ondan korkmamalıdır. Abdülkâdir-i Geylânî sabır konusunu kısımlara ayırarak konuyu detaylandırır. Bunlardan birisi *Sabrullahtır*. Yani ilâhî

⁶⁰ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 184.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2391.

⁶² Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 326.

⁶³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 2004), 165-166.

⁶⁴ el-Bakara 2/156.

emirleri yerine getirmek ve ilâhî yasaklardan kaçınmak üzerine sabırdır. Diğeri de *Sabr-ı mâ-Allah*'tır ki gelen hükme sükût ve sükûn göstermek ayrıca yoksulluğun nüzûlü esnasında "Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder"⁶⁵ hükmünce hareket ederek fakirlik ve belaya karşı yüz ekşitmemek, mahrumiyet belirtisi göstermemek ve kanaat sahibi olmaktır. Allah Teâlâ'nın vaadine meyil göstermek ve onda eksiklik olmadığını yakinen tasdik etmektir. Dünyadan âhirete seyr ü sefer, mü'min için kolaydır. Salık, nefinden fâni olarak Allah'a doğru seyr ü sülûk etmelidir. *Sabr-ı mâ-Allah*, *Sabrullahtan* daha şiddetlidir. Fakir olup sabreden kimse, zengin olup şükreden kimseden efdaldır. Fakir olup şükreden ise ikisinden de efdaldır. Fakir olup sabreden ve şükreden kimse ise bunların hepsinden efdaldır. Hakk'ı bilen, Hakk'ın aşık ve muhibbi olan, kalpleri bu aşk ve sevgiyle dolu olan has kullar, bela ve musibetlerle daha fazla imtihan olunur.⁶⁶

Abdülkâdir-i Geylânî, *Fethu'r-rabbânî* isimli eserinde de sabrı benzer şekilde yorumlamıştır. Ona göre, sabır belanın geldiği kaynağı görüp, ondan sızlanmamak, başkalarına beladan dolayı şikayette bulunmamaktır. Belanın gerisindeki hakikatleri görmektir. Belanın Hak canibinden geldiğini bilmek, dolayısıyla Hakk'a ve onun kazâ ve kaderine muvafakat etmektir.⁶⁷ Allah'ı bilen kişi onun yarattıklarına asla şikayette bulunmaz.⁶⁸

Muttakî ve mütevekkil olmak için sabra devam edilmelidir. Zira her hayrın esası sabırdır. Sabır hususundaki gayret kuvvetli olursa Allah Teâlâ hazretleri o sabrın mükafatı olarak dünyevî ve uhrevî kendi muhabbetini ve yakınlığını o kalbe yerleştirir. Her sevap için mizan vardır ancak sabrın sevabı için mizan yoktur. O sabrın mükafatı cennettir. Orada göz görmemiş ve kulak işitmemiş nimetler kendisine ihsan edilir.⁶⁹

Cenâb-ı Hak bir kulu hakkında hayır dilediği zaman o kulun beşeriyetini ve enâniyetini kaldırır. Kul, bu yolda rastlayacağı ilâhî imtihanlara sabrederse o kulun derecelerini terfi ettirir, inâyet ve nimetlerini ona verir. Onun vücûd-ı mecâzisini yok eder, onu hakkânî bir vücûd ile canlı tutar.⁷⁰

Abdülkâdir-i Geylânî, gayretsiz ve amelsiz bir şekilde mükafat ve dereceler arzu etmekten kaçınmak gerektiğini belirtir. Rasûlullah'ın sahâbelerine bakılmalı ve onların davranışları örnek alınmalıdır. Zira onlar dünya ve âhirette ulaştıkları derece, makam ve kerâmetlere ancak mücâhededen sonra nail oldular. Onlar sıcağın şiddetli zamanında, kızgın taş üzerinde namazlarını kılarlardı. O taşların kızgınlığı onların ellerini yakardı. Yağmur yağdığı zamanda üzerlerine giymiş oldukları deri kokardı.

⁶⁵ el-Bakara 2/273.

⁶⁶ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 128-129.

⁶⁷ Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzu'r-rahmânî*, nşr. Muhammed Sâlim el-Bevvab (Beyrut: y.y., ts.), 174

⁶⁸ Abdülkâdir-i Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 263.

⁶⁹ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 185-186.

⁷⁰ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 150.

Onlar açlığa sabrederlerdi. Onların bu mücâhede ve sabırları âhirette selâmetlerine sebep oldu.⁷¹

Abdülkâdir-i Geylânî, sabrı tanımlayarak önemi ve mükafatından bahsetmiştir. Ona göre başa gelen musibet ve belalara karşı rızâ halinde bulunulmalı ve çekilen sıkıntılara sabredilmelidir. Böylece sabrın neticesinde Allah'a kurbiyyet elde edilir. O, ayrıca sabır-tevekkül-takvâ ilişkisine değinmiş ve sabrın türlerini de açıklamıştır. Sabır ve şükür sahibi fakir ve zengin kişileri karşılaştırarak sonunda bunlar içinde en efdalinin hem sabreden hem şükreden fakir olduğunu belirtmiştir.

2.1.9. Rızâ

Rızâ, sözlükte "hoşnut ve memnun olmak, tasvip etmek, beğenmek, itiraz etmemek" anlamlarına gelmektedir.⁷² Tasavvufta ise rızâ iki yönlü olarak ele alınmakta olup hem Allah hem de kul için söz konusu olduğu bilinmektedir. Kulun Allah'tan razı olması, Allah'ın takdirine hoşnutsuzluk göstermemesi ile tezâhür eder. Allah'ın kulundan razı olması ise kulun, Allah'ın emirlerine itaat etmesi ve yasaklarından sakınması neticesindedir.⁷³ Zünnûn el-Mısırî'ye (ö. 245/859 [?]) göre "Şu üç husus rızâ alâmetidir: Kazânın tesiri ile meydana gelecek olan hadiseden evvel iradeyi terk etmek, kazâ ve kaderin hükmü ortaya çıktıktan sonra bu hükmün acılığını hissetmemek ve musibetin içinde iken ilâhî sevginin heyecanını hissetmek."⁷⁴

Abdülkâdir-i Geylânî, kalpte tereddütün kalkmasıyla birlikte ezelde Allah'ın ilminde olan ve Allah'tan gelen bir kazânın nüzûlüne kalbin hazır olmasını rızâ olarak nitelendirir. Başka bir ifade ile rızâ, kazâ meydana geldiği vakitte, kulun kalbinin o kazânın sona ermesine meyletmemesidir.⁷⁵

Bu açıklamalara göre rızâ kavramının sabır ve tam bir teslimiyet boyutuyla ele alındığı görülmektedir. Bu durum, kavramların birbiriyle ne kadar ilintili olduğunu da ortaya koymaktadır. Ayrıca kavramların çok katmanlı yapısına da işaret etmektedir. Abdülkâdir-i Geylânî'nin rızâ hakkındaki yorumuyla Zünnûn el-Mısırî'nin yorumunun örtüştüğü görülmektedir.

2.1.10. Şükür

Nimeti tasavvur ve izhar olarak da tarif edilen⁷⁶ şükür bir ahlak ve tasavvuf terimi olarak ise Allah'tan gelen nimetten dolayı minnettarlığı ifade etme, nimete söz, gönül veya fiil ile mukabelede bulunma, Allah'a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapma anlamında kullanılır.⁷⁷ Herevî şükürü, nimeti

⁷¹ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 166.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 17/1663.

⁷³ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 197; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 96.

⁷⁴ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 278.

⁷⁵ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 133.

⁷⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 461.

⁷⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 109.

bilmek ve itiraf etmek olarak anlamlandırmakta ve şükürün üç şekli olduğunu belirtmektedir: Nimeti bilmek, nimeti kabul etmek ve nimeti övmek.⁷⁸

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre şükürün hakikati alçakgönüllülüktür. Ona göre şükür, verilen nimeti kabul ve tasdik etmek; nimetin kıymetini ve iyiliğini takdir etmektir. Ayrıca şükür, şükreden kimsenin, ilahî ihvan ve lütufları müşâhede etmesi olarak da nitelendirir. Bu müşâhedededen sonra nimetten nimet vereni görmeye terakkidir ki bu, eserden müessiri istidlâle yükselmedir. Abdülkâdir-i Geylânî şükürün birtakım bölümlere ayrıldığını belirtir. Onlardan biri *şükr bi'l-lisân*dır. Şâkirin, tevâzuyla nimet verenin nimetini itirafıdır. Diğeri, *şükr-ü bi'l-erkând*ır. Şâkirin huşû, sekînet ve vakar ile vasıflanmasıdır. Bir diğeri de *şükr bi'l-kalp*tır. Şâkirin hürmeti koruması, ta'zîm ve yüceltmeye devam etmesi ve o suretle nefsi hapsedmesidir.⁷⁹

Şâkir, mevcudiyet üzere şükreden kimsedir. Hâmid ise yasakta bağışlamayı ve zararda faydayı müşâhede eden kimsedir. Sonrasında hâmidin nazarında fayda ve zarar eşit olur.⁸⁰

Bu açıklamalara göre Abdülkâdir-i Geylânî, şükür kavramını tanımlamış, hakikatini ifade etmiştir. Şükür kalp, dil ve davranışa yansımaları boyutuyla ele alarak izah etmiştir. Şükür, kalpte başlayan; söz ve davranışla zâhire yansıyan önemli bir değerdir. Bununla birlikte Abdülkâdir-i Geylânî, şükür ve hamd sahibi kimseleri karşılaştırarak farkı ortaya koymuştur.

2.1.11. Hayâ

Sözlükte “utanma, çekinme ve tevbe” gibi anlamlara gelen hayâ, bir ahlak terimi olarak “nefsin çirkinliklerini utanarak ve kınanma korkusuyla terk etmesi” anlamına gelmektedir.⁸¹

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre hayâ, ilâhî emirleri yerine getirmediği müddetçe kişinin Allah'tan bir talepte bulunmaya yüzünün olmamasıdır. Ayrıca o kimsenin, layık olmadığını bildiği nesne ile Allah'a teveccüh göstermekten ve müstehak olmadığı şeyi Allah Teâlâ'dan temennî etmekten utanmasıdır. Kişinin, günahları havftan değil hayâdan dolayı terk etmesidir. “Şüphesiz Allah kalplerde olanı bilmektedir”⁸² âyet-i celîlesi hükmünce Allah Teâlâ Hazretleri'ni kalbi ve esrârı üzerine muttalî' görerek, ondan utanmaktır. Hayâ, kulun kalbiyle heybet-i ilâhiyye arasındaki hicabın kaldırılmasından, inkişâfın oluşmasından meydana gelir.⁸³

Görüleceği üzere hayâ kavramı, “Allah'tan utanma” anlam mertebesinde ele alınarak vurgulanmıştır. Aynı zamanda ilâhî emirleri yerine getirme konusuyla bağlantılı olarak ele alınmış ve bu minval üzere açıklanmıştır. Günahların havftan

⁷⁸ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 53.

⁷⁹ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 127-128.

⁸⁰ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 127-128.

⁸¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 270.

⁸² Âl-i İmrân 3/119; el-Mâide 5/7; Lokmân 31/23.

⁸³ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 139-140.

dolayı değil hayâdan dolayı terk edilmesi gerektiği ifade edilerek bu iki kavram arasındaki ilişkiye de işaret edilmiştir.

2.1.12. Vefâ

Sûfiler, bezm-i eleste Allah'ın rab olduğunu ikrar etmeyi ahid, bu taahhüde bağlı kalmayı da ahde vefa kabul etmişlerdir.⁸⁴ Avam bu taahhüdü ibâdet, havas ubûdiyyet, havâssü'l-havâs ubûdet şeklinde ifa eder. İnsanın korktuğundan emin, umduğuna nâil olması için Allah'a tapması ibâdet; korku, ümit ve karşılık söz konusu olmaksızın emre sırf emir olduğu için uyması ubûdiyyet (kulluk); buna kendi kuvvetini ve iradesini de katması ubûdettir (has kulluk). Bezm-i eleste verilen ikrar ve ahid bu üç tarzda ifa edilmiş olur.⁸⁵

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre vefâ, Allah'ın emir ve hükümlerine, hukukuna riayet etmek; Allah tarafından haram ve yasak kılınan şeyleri görmemek, düşünmemektir. "Bunlar, Allah'ın koyduğu kurallardır bu sebeple onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir"⁸⁶ âyetinde belirtildiği üzere gerek fiilen gerek kavlen Allah'ın sınırlarını muhafaza etmeye ve her durumda Hakk'ın rızâsını kazanmaya gayret göstermektir.⁸⁷

Açıklamalar ışığında vefâ kavramının, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma bağlamında ele alınarak rızâ konusuyla da irtibatlandırıldığı görülmektedir.

3. Tahakkuka Dair Kavramlar

Tasavvufun diğer boyutu olan "Tahakkuk" ise ma'rifet, işâret ve bilgi boyutudur.⁸⁸ Tasavvufi tecrübeye dair konuları da ihtiva etmektedir.

Makalenin bu bölümünde, mezkûr menâkıbnâmede yer alan "Tahakkuka Dair Kavramlar" hakkındaki Abdülkâdir-i Geylânî'nin görüş ve açıklamalarına yer verilmiştir.

3.1. Tasavvufî Tecrübeye Dair Kavramlar

3.1.1. Muhabbet

Muhabbet, kişinin hayırlı gördüğü şeyi istemesi yahut sevmesi demek olup buğzun zıddıdır.⁸⁹

Tasavvufun öne çıkan konularından olan muhabbet hakkında Cüneyd-i Bağdâdî muhabbetin "kalbin meyli" olduğunu belirterek bu meylin, kulun gönlünün tabîi olarak, tekellüfsüz bir şekilde Allah'a ve Allah rızâsı için olan şeylere

⁸⁴ Bk. el-A'râf 7/172.

⁸⁵ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Bakî, *Meşrebü'l-ervâh*, nşr. Nazif M. Hoca, (İstanbul: y.y., 1974), 43-73.

⁸⁶ el-Bakara 2/229.

⁸⁷ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 133.

⁸⁸ Hasan Kâmil Yılmaz, "Tasavvufî İlgili Sorular ve Cevaplar" (*el-Luma', İslâm Tasavvufu* içerisinde), 444.

⁸⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 105.

yöneleceğini ifade etmiştir.⁹⁰ Kuşeyrî'ye göre, Allah'ın kuluna karşı muhabbeti, kuluna yakınlık ve yüce haller tahsis etmesidir. Kulun rabbine karşı olan muhabbeti ise kulun kalbinde bulunan ve sözlerle ifade edilmesi gayet güç olan bir haldir. Bu hal insanı Allah'ı tâzim etmeye, onun rızâsını her şeye tercih etmeye götürür.⁹¹ Hücvirî'ye göre Allah'ın kulu sevmesi, ona bol bol nimet ihsân etmesi, dünya ve âhirette sevap vermesi, cehennemden onu emin kılması, yüce haller ve yüksek makamlar ikram etmesidir. Kulun Allah'ı sevmesi ise sevgilinin rızâsını talep etmek, zikretmeyi alışkanlık haline getirmektir. Ülfet ve ünsiyet ettiği sultanına yönelmek, sultanın hükmüne riayet etmek, Hak Teâlâ'yı kemâl vasıflarıyla tanımak için, O'nu yüceltmek manasına gelmektedir.⁹²

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre muhabbet, aşıkların kalplerinde oluşan karışık bir haldir ve bu hal mahbûbun etkisiyle gerçekleşir. Aşık ve muhip bu haldeyken, dünya onun için dar ve sıkıntılı olur. Muhabbet öyle bir sekr ve sarhoşluktur ki muhabbetin meydana gelmesiyle birlikte o halden sahv ve ayıklık vaki olamaz. Muhabbet öyle bir zikir ve fikirdir ki onu izâle etmek mümkün olmaz. Muhabbet ızdıraplı ve kararsız olmaktır; onda sükûn, karar, itminan hasıl olmaz. Muhabbet, mahbûba karşı hissedilen samimi bir sevgidir. Bu durum tercih ile değil belki mecburiyet ve çaresizlik ile vakidir. Muhabbet, mahbûbdan başkasını görmemek, bilmemek ve tanımamaktır. Ayrıca muhabbet, aşık ve muhip için hem mahbûbdaki heybet, haşmet ve azimet sebebiyle hem de kendisindeki fakr ve mahbûba olan hakiki ihtiyacına dayalı olarak muhibbin kendisini mahbûbda yok etmesidir. Aşıklar ve muhipler, sekr zümresine dahildirler bu sebeple onlar ayılıp sahva gelmezler. Ancak mahbûblarını müşâhede ile ayılırlar ve sahv halini bulurlar. Muhipler öyle bir devaya muhtaçtırlar ki onların şifa ve ilaç bulmaları ancak mahbûbu düşünmek ile hasıl olur. Muhipler hayret halinde oldukları için mevlâlarından başkasına yakınlık duymazlar, onu zikretmeden söz söylemezler. Ondandır başka hiçbir davet ve davetçiye de icabet etmezler.⁹³ Muhip, mahbûbundan bir şey gizlemez ve mahbûbunu her şeyin üzerinde görüp ondan hiçbir şeyini esirgemez.⁹⁴

Rasûlullah'a muhabbetin şartı fakrdır ve Allah Teâlâ hazretlerine muhabbetin şartı da belaya sabırdır.⁹⁵

Abdülkâdir-i Geylânî, *Cilâü'l-hâtır* adlı eserinde muhabbeti iki kısma ayırmaktadır: 1) İztırârî (mecburi olarak, istemeden). Bu çok az kimsede olur. Hak o kimselere nazar eder. Onları sever, onları sevgisine duçar eder. 2) İhtiyârî (isteyerek). Çoğunluk için aslolan budur. Onlar Allah'ı onun halkına tercih ederler. Tercihlerini

⁹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 128.

⁹¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 405.

⁹² Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 370.

⁹³ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 113-114.

⁹⁴ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 154-155.

⁹⁵ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 154-155.

Hak tarafından yana kullanırlar. Kendilerini Hakk'ın sevgisine bağlar ve onun muhabbetini kazanmak için çaba harcarlar.⁹⁶

Yukarıdaki açıklamalarda görüleceği üzere Abdülkâdir-i Geylânî, menâkıbnâmede muhabbet konusunu izah ederken muhabbetin ıztrârî (mecburi) yönüne vurgu yapmıştır. Ona göre muhabbet, bütün zihin ve kalp yoğunluğunu sevilene yöneltmek, ondan başkasını düşünmemek ve onu zikretmektir. Muhip için tek gerçek vardır o da mevlâsıdır. Muhip mevlâsıyla ünsiyet kurduğu için kalbinde mevlâsından başkasına yer yoktur. Abdülkâdir-i Geylânî, muhabbet konusunu tasavvufî kavramlardan olan sahv, sekr, fakr ve sabır terimleri ile izah etmiştir.

3.1.2. Müşâhede

Sözlükte “görmek, şahitlik etmek ve gözlemlemek” anlamlarına gelen müşâhede⁹⁷ tasavvufta Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder.⁹⁸ Hücvîrî'nin ifade ettiğine göre sûflerin müşâhede sözünden muradı Allah'ı ve O'nun tecellilerini kalp ile görmektir. Çünkü müşâhede halinde bulunan zat, تنها yerde de topluluk içinde de Hak Teâlâ'yı kalp ile görür.⁹⁹ *Kitabü'l-Müşâhede* isminde bir eser yazan Ebû Osman Mekkî'ye göre müşâhede, araya setr ve inkıta hali girmeden tecelli nurlarının art arda salikin kalbine gelmesidir, peş peşe çakan bir şimşek farz edilmesi gibi. Nitekim karanlık bir gecede şimşeğin sürekli bir şekilde kesintisiz olarak çaktığı farz edilse; gece, gündüz gibi aydınlık olur. Bunun gibi tecelli halinin devamlı olması sebebiyle kalbin gecesini ortadan kalkar, gayb net olarak görülür.¹⁰⁰

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre müşâhede, ilâhî hakikatleri Hak mârifetiyle anlamak, idrak etmek ve Hakk'ı düşünmektir. Ayrıca Allah Teâlâ Hazretleri'nin gayb âleminden haber verdiklerini, yakîn ilmi ile kalplerin bilmesidir.¹⁰¹

Abdülkâdir-i Geylânî'nin açıklamalarına göre müşâhede, ilâhî hakikatleri basiret gözüyle görme ve idrak etme anlamına gelmektedir. Abdülkâdir-i Geylânî müşâhede kavramını, mârifet ve ilm-i yakîn kavramlarıyla da ilintili şekilde izah etmiştir.

3.1.3. İlim

Yakîn sözlükte, “sabit olmak, durulmak, sükûnete kavuşmak, şüphe bulundurmeyen bilgi, kesin gerçek” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰² İlim ise bilmek

⁹⁶ Abdülkâdir-i Geylânî, *Cilâü'l-hâtır min kelâmi's-şeyh Abdilkâdir fi'z-zâhir ve'l-bâtın* (İstanbul: İ.Ü. Merkez Kütüphanesi, Arapça, 2325), 84b.

⁹⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/363.

⁹⁸ Bk. Süleyman Uludağ, “Müşâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/152.

⁹⁹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, 393.

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 169-170.

¹⁰¹ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fi Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 140.

¹⁰² Bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 217.

demektir. Tasavvufî anlamda ilim mârifet, irfan, salikin kendini bilmesi¹⁰³ gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufta ilim üç kısma ayrılır: İlme'l-yakîn, burhan ve delille elde edilen bilgidir. Ayne'l-yakîn, beyân hükmünde olan bilgidir, keşf ve ilhamla elde edilir. Hakka'l-yakîn, âyân beyân niteliğinde olan bilgidir ve müşâhede ile elde edilir. İlme'l-yakîn, akıl sahibi olanlara; ayne'l-yakîn, zevk ve keşfe dayanan ilim sahibi olanlara; hakka'l-yakîn ise mârifet sahibi olanlara mahsustur.¹⁰⁴

Abdülkâdir-i Geylânî yakîn kavramını, gaybın hükümlerinin sırlarına vâkif olmak, hakikatine ermek olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁵ İlm-i yakîn ise nazar ve istidlâl cihetiyle haber ile mârifet arasını birleştirmekten ibarettir. Mesela bir şey, ilmen bilinip kalben de mârifet ile kabul edildiğinde ilm-i yakîn meydana gelir.¹⁰⁶ Yani ilm-i yakîn, delillerle elde edilen ilim ile mârifetten meydana gelen bilgi türüdür.

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre mü'minin kalbine başlangıçta zuhur eden; necm-i hükümdür sonra kamer-i ilimdir sonra ise şems-i mârifettir. Bu surette o mü'min, necm-i hüküm ile dünyaya nazar eder, kamer-i ilmin nuruyla âhirete nazar eder ve şems-i mârifetin ziyasıyla mevlâyâya nazar eder.¹⁰⁷ O, ilim ve mârifet konularını izah ederken benzetmelerden istifade ederek anlatımı zenginleştirmiştir.

Abdülkâdir-i Geylânî, ilmin hayat ve cehaletin ise ölüm olduğunu belirterek ilmin değerine vurgu yapar. İlmiyle âmil, amelinde muhlis olan ve Allah Teâlâ hazretlerinin kullarına ilim öğretirken külfet ve meşakkate sabreden âlim için ölüm yoktur. Zira o âlim vefatıyla birlikte Allah Teâlâ hazretlerine kavuşur ve hayatı onunla devam eder, bekâ bulur.¹⁰⁸ Abdülkâdir-i Geylânî, ilmi hayatla özdeşleştirmek suretiyle önemine vurgu yapmakla birlikte ilmin ancak amelle desteklendiğinde anlam ve değer kazanacağını da ifade etmiştir. İlmi canlılık; cehaleti ise yokluk olarak nitelendirmiş böylece ilmin insan hayatındaki vazgeçilmezliğine dikkat çekmiştir.

3.1.4. Havf ve Recâ

Havf, hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememeye ihtimalinden dolayı duyulan kaygı ve korku anlamında kullanılmaktadır.¹⁰⁹ Tasavvufta ise kelime anlamıyla doğrudan irtibatlı olarak insanın Allah katındaki durumu hakkında hissettiği korku ve kaygıları ifade etmektedir.¹¹⁰ Kuşeyrî, havfin geleceğe dair bir korku olduğunu söylemektedir. Nitekim insan ya hoşlanmadığı bir şeyin başına gelmesinden ya da istediği bir şeyi kaçırmaktan korkar. Bu iki korku da istikbale dairdir. Allah'tan korkmak ise O'nun dünyada ve âhirette

¹⁰³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 184.

¹⁰⁴ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 179.

¹⁰⁵ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 140-141.

¹⁰⁶ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 137-138.

¹⁰⁷ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 145.

¹⁰⁸ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 177.

¹⁰⁹ Bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 161-162; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/1290.

¹¹⁰ Bk. Muhammed b. A'lâ b. Ali Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâf-ü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1996), 1/766.

kendisini cezalandırabilecek olmasından dolayıdır.¹¹¹ Ebû Hafs, havfı, kalbin meşalesi olarak niteleyerek, kalpte bulunan hayır ve şerrin bu meşale ile görüleceğini ifade eder.¹¹²

Recâ ise sözlükte “ümit, emel, ummak, beklenti içinde olmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹³ Tasavvuf terminolojisinde, kulun Allah'ın rahmetine güvenerek ümit içinde olmasını ifade etmektedir.¹¹⁴ Kuşeyrî'ye göre recâ, kalbin gelecekte elde edilebilecek bir isteğe takılıp kalmasıdır. Recâ da tıpkı havf gibi istikbalde vuku bulması umulan bir şey ile ilgilidir.¹¹⁵ Vâsîti, “Korku ve ümit (havf ve recâ), kul itaat halini bırakıp benlik sevdasına düşmesin diye nefsi bağlayan iki yulardır” demiştir.¹¹⁶

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre havf, mahbûbun celâlet ve heybetinden; kahr ve şiddetinden dolayı hissedilen bir hâl olup kalplerde zuhur eden ıztıraptan ibarettir.¹¹⁷ Bu açıklamalara göre havf, Allah'ın büyüklüğü karşısında kalbin hissettiği korku halidir.

Abdülkâdir-i Geylânî, havfın çeşitlerinden de bahseder. Günahkârdan zuhur eden korkuya havf denir. Âbidînden rehbet, âmilînden haşyet, muhibbînden vecd ve ârifînden zuhur edene ise heybet denir. Günahkârın korkusu cezalandırılmaktan, âbidînin korkusu ibadetlerinin sevabının kaybolmasından ve ölümden, âmilînin korkusu ibadet ve tâatlarındaki gizli şirkten ve ârifînin korkusu ise heybet ve ta'zîmdendir. Ârifînin havfı en şiddetli korkudur ki hiçbir zaman yok olmaz. Havfa ve havfın neticesinde Hakk'ın lütuf ve rahmetine nail olduğunda, bu duruma mazhar olanın günahlarını cenâb-ı Hak rahmetiyle örter.¹¹⁸

Abdülkâdir-i Geylânî, kendisine sorulan soru üzerine havf ile recâyı karşılaştırmak suretiyle recâyı açıklamıştır. Onun konuyla ilgili izahı menâkıbnâmede şu şekilde yer almaktadır:

“Evliyâ hakkında rızânın en hakikisi ehlullahın Allah Teâlâ Hazretleri'ne hüsn-i zanla olan recâsıdır. Recâ ancak havftan oluşur. Zira bir kimse bir şeye vâsıl olmayı recâ eder, o nesnenin kaybolmasından ise havf eder. Allah Teâlâ Hazretleri'ne hüsn-i zan ise ruh ve nefsin temennisi ile kalbin Hakk'a nazarıdır. Havfsız recâ, emîn olmak ve recâsız havf ise ümitsizliktir.”¹¹⁹

Abdülkâdir-i Geylânî'nin açıklamalarında görüldüğü üzere insan, nail olduğu derece ve mertebeye göre havfı farklı şekilde hisseder ve onu anlamlandırır. Havf ve

¹¹¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 216.

¹¹² Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 217.

¹¹³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 190.

¹¹⁴ Süleyman Uludağ, “Recâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/502.

¹¹⁵ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 222.

¹¹⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 219.

¹¹⁷ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 136.

¹¹⁸ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 136.

¹¹⁹ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 136-137.

recâ, birbirini tamamlayan ve destekleyen aynı zamanda insan hayatını dengede tutan kavramlardır.

3.1.5. Fenâ ve Bekâ

Sözlükte fenâ, “geçici olmak, yok olmak ve ölmek” gibi mânâlar ile karşılanırken¹²⁰ bekâ ise fenânın tam zıt bir mânâyâ sahip olup “kalma, devamlılık, daimî olmak ve evvelki hal üzere kalmak” anlamlarına gelmektedir.¹²¹ Tasavvufta fenâ ve bekâ kavramları iki ayrı anlamda kullanılmaktadır. Bunların ilki ahlâkî düzlemde. Buna göre fenâ, salikin her türlü kötü huy ve alışkanlıklardan arınmasını, bekâ ise onların yerini alan iyi hasletlerin devamlı hale gelmesini ifade etmektedir. İkinci anlamı ise kulun dünya ile her türlü irtibatını kesip yalnızca rabbi ile meşgul olmasıdır.¹²² Fenâ ve bekâ kavramlarını tarif eden ve kullanan ilk sûfînin Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) olduğu ifade edilmektedir. Ona göre fenâ kulun kendisini görmekten fânî olması, beka ise ilâhî tecellîleri temâşâ etmekle bâkî olmasıdır. Nitekim kulluğu görmek, kulun ibadetleri kendisine nispet etmesi ve onlara güvenmesini doğurur. Bu da rûhî gelişmeyi engelleyen bir durumdur.¹²³ Harrâz’a göre kulun her türlü fiilinden kendisini soyutlayıp bunu Allah’a isnat etmesi fenânın ilk adımıdır.¹²⁴

Abdülkâdir-i Geylânî’nin belirttiğine göre fenâ, Cenâb-ı Hakk’ın, velisinin sırrına tecelli etmesidir. O tecelli ile vücûd telaşlı olur. Yani vücûdun itibarı yok olur. Veli o tecelli ile fânî olur. Velinin o vakitte fenâsı, bekâdır fakat bâkînin icad ve işareti tahtında fânî olduğu için fenâ denmiştir. Her ne kadar onu Hakk’ın telvîh işareti ifnâ eder olduysa da hakikatte onu ifnâ eden Hakk’ın tecellisidir. Velide o tecelli sebebiyle fenâ hali meydana gelir, Hakk’ın işareti tahtında fânî olur.¹²⁵ Bu açıklamalara göre fenâ, ahlâkî düzlemde değil velinin dünya ile irtibatını kesip yalnız rabbi ile meşgul olması anlamında ele alınmıştır. Abdülkâdir-i Geylânî’ye göre fenâ, Allah Teâlâ’nın, velinin sırrına tecellisiyle velinin kendinden geçme hali ve her şeyden fânî olmasıdır.

Abdülkâdir-i Geylânî’ye göre bekâ, kesilme olmayan görüşme ile olur. Bu görüşme ise ancak lemh-ı basar gibi yahut ondan yakın bir hal ve zaman içinde olur. Bekânın aslının alâmeti, fânî bir şeyin kendisiyle birlikte bulunmamasıdır. Zira bekâ ile fenâ iki zıttır, bir arada bulunmazlar.¹²⁶ Kul, beşerî sıfatlardan fânî olursa Allah’a yakınlıkla bekâ bulur.

¹²⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 3/343; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 4/453.

¹²¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, 1/156.

¹²² Mahmud Esad Erkaya, *Kur’an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 279.

¹²³ Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/333.

¹²⁴ Serrâc, *el-Lüma’*, 195.

¹²⁵ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 132.

¹²⁶ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 132.

3.1.6. Tevâcüd, Vecd ve Vücûd

Her üç kavramda sözlükte “bulma, rastlama, var olma, aşk ve yüksek heyecan duyma” gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁷ Sûflere göre dinî duygu ve heyecanlar üç şekilde ortaya çıkar. İrade ile vecde gelmeye “tevâcüd”, iradesiz vecde gelmeye “vecd”, vecdin en mükemmel şekline “vücûd” (bulma) adı verilir.¹²⁸ Tevâcüd yolun başlangıcı, vücûd ise nihayetidir. Bunların ortasında vecd bulunmaktadır. Ebû Ali Dekkâk'a (ö. 405/1015) göre “tevâcüd, kulu kaplayan manevî haller meydana getirir. Vecd, onu manevî heyecanlara gark eder. Vücûd, kulun helak ve yok olmasını gerektirir. Kul bu konuda önce denizi gören, sonra gemiye binen, en nihayet denize açılan kimse gibidir.”¹²⁹

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre vücûd; ruhun ve nefsin, zikrin verdiği lezzeti tadararak o zikrin sevinciyle meşgul olmasıdır. Habîb, mâsivâdan alakasını kesmiş olarak Hak'la Hak olmak ve Hak'ta fânî olmak için bâkî kalır. Vücûd, ehl-i tarîk ve erbâb-ı meveddet istilâhlarında bir aşk ve muhabbet şarabı ayrıca vuslattır ki mevlâ münîr-i kerâmeti üzere velisine su verir, velî onu içtiği anda onda bir hafiflik zuhur eder. O hafiflikle velinin kalbi üns kanadıyla riyâz-ı kudste tayran ederek hakikat denizine düşer ve o halde vâcidi hayret ve baygınlık istilâ eder.¹³⁰ Abdülkâdir-i Geylânî'nin, benzetme ve temsillerden istifade ederek konuyu anlaşılır hale getirdiği görülmektedir.

3.1.7. Kurban

Sözlükte “yakın” anlamına gelen kurb kelimesi tasavvuf terimi olarak genellikle karşıtı olan bu'd ile (uzak) birlikte kullanılır. Sûflere göre kurb ibadetlere ve tâatlere yakın olmak, bu'd da bunlardan uzak kalmaktır. Kulun Allah'a yakın olması ebedî mutluluğu kazanmasına vesile olan ibadetlere ve iyi davranışlara yakın olması, Allah'tan uzak olması ise ebedî mutsuzluğuna yol açacak kötü işlere yakın olmasıdır.¹³¹ Mutasavvıflara göre kulun Allah'a olan yakınlığı, mükâşefe ve müşâhedeye mazhar olması ile gerçekleşir. Aynı şekilde bu'du da mükâşefe ve müşâhededen uzaklaşmasıdır.¹³²

Abdülkâdir-i Geylânî kurb kavramını, Allah Teâlâ Hazretlerinin, bir kulunu kendine yaklaştırmak için kendisiyle kulu arasındaki mesafe ve menzilleri lütuf ve ihsanıyla kaldırmasından veya kısaltmasından ibarettir¹³³ şeklinde tanımlar.

Abdülkâdir-i Geylânî, kurbun nasıl kazanıldığı ve etkisi üzerinde de durmuştur. Ona göre Allah Teâlâ'nın kurbiyeti isteniyorsa kalp mâsivâdan

¹²⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 4/348; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 6/86.

¹²⁸ Semih Ceyhan, “Vecd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/583.

¹²⁹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 156.

¹³⁰ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 135-136.

¹³¹ Bk. Süleyman Ateş, “Kurb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/432-433.

¹³² Tehânevî, *Keşşâf*, 1313.

¹³³ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 140.

uzaklaştırılmalıdır. Böyle yapıldığı takdirde ilâhî tecelli ve feyizler vaki olur. Kalp, gayrullahtan uzaklaştırılarak yalnızca Allah ile meşgul olduğunda ferahlar. Allah'a teveccüh gösterildiğinde ve Allah'tan kurbiyet istediğinde ise kalp müsterih olur. Allah Teâlâ, kulu için hayır istediğinde onu dünyadan korur ve kulun kalbini kendi cihetine cezbeder.¹³⁴

Abdülkâdir-i Geylânî'nin açıklamalarında görüleceği üzere kurb, rab ile kul arasında oluşan yakınlıktır; aradaki hicâbların azaltılması veya kaldırılmasıdır. O ayrıca kurbun oluşması ve neticesinde; kalbin etkisi ve durumuna da dikkat çekmiştir.

3.1.8. Şevk

Şevk, sözlükte "istemek, arzulamak, özlemek ve iştihak" anlamlarına gelmektedir.¹³⁵ Tasavvufta bu özlem daha çok sevgiliye yani Allah'a ulaşma kavuşma iştihâkı, özlemi olarak ifadesini bulmuştur.¹³⁶ Kuşeyrî'ye göre, kalbin mahbûba kavuşup görüşmek için heyecanlanmasıdır.¹³⁷ Herevî şevkin gönlün gaip olana doğru esmesi olarak tanımlamaktadır.¹³⁸

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre şevk; ihsan, müşâhede ve rü'yet isteğinden meydana gelen şiddetli arzudur. Visal arttıkça şevklenme de "O' da "daha var mı"¹³⁹ âyetinde belirtildiği gibi artar. Nefsin; hazlardan ve mâsivâdan alakası kesilmedikçe şevk sıhhatli olmaz. Aşıklar ve müştaklar müşâhede sahibi olsalar da yine de müşâhede arzusunu talep ederler.¹⁴⁰ Bu açıklamalarda şevkin müşâhedeyle ilişkisine dikkat çekilmiştir.

Sonuç

Tefekkür dünyasının zenginliği ve birikimi, kavramların kazandığı anlam alanının genişliğiyle yakından ilgilidir. Kavramlar dinamik bir nitelik taşımaktadır. Bu nedenle kavramların ruh ve gönül dünyasında kazandığı mananın ifade edilmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla tasavvufî tefekkür sürecinin oluşumu ve dile getirilmesinde kavramların mahiyeti ve bu ıstıhâlara yükledikleri anlamları göz önünde bulundurmamak önemlidir. Öne çıkan kavramların tespiti ve analizi gerek dönemin kültür özellikleri gerek sūfînin tasavvuf anlayışının daha net bir şekilde anlaşılmasında yol gösterici olacaktır. Bu açıdan bakıldığında sūfî menâkıbnâmeleri de tasavvufî kavram ve konularla ilgili bilgi kaynağı konumundadır.

Kâdiriyye tarikatının kendisine nispet edildiği Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66), kendi döneminde önemli iz bırakması ve kendinden sonra da

¹³⁴ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 161.

¹³⁵ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2361.

¹³⁶ Bk. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 110.

¹³⁷ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 414.

¹³⁸ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, 91.

¹³⁹ Kâf 50/30.

¹⁴⁰ Hasbî, *Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 119-120.

tasavvufî görüş ve anlayışının devam etmesi sebebiyle hakkında birçok menkabe nakledilen bir sûfidir.

Bu çalışmada Süleyman Hasbî'ye (ö. 1909) ait olan ve Abdülkâdir-i Geylânî'nin menkabelerinden, tasavvufî görüş ve düşüncelerinden bahseden '*Kitâb-ı Mirkât-i Merâtib-i İlm-i Ledünnî fî Menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*' adlı menâkıbnâmede yer alan bazı tasavvufî kavram ve konuların Abdülkâdir-i Geylânî'nin gönül dünyasında kazandığı anlam mertebeleri zikri geçen menâkıbnâme özelinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu makalede çalışmaya dahil edilen kavramlar "Tahalluka Dair Kavramlar" ve "Tahakkuka Dair Kavramlar" olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiş, Abdülkâdir-i Geylânî'nin bu kavram ve konuları hangi çerçevede ele aldığı üzerinde durulmuştur.

Çalışma neticesinde, sohbetleri esnasında ya da kendisine yöneltilen sorular üzerine kavram ve konularla ilgili izahatta bulunan Abdülkâdir-i Geylânî'nin birçok tasavvufî kavram ve konuları ele aldığı görülmekle birlikte özellikle "tevekkül, sabır, amelde ihlâs, muhabbet, sıdk" gibi kavram ve konularla ilgili açıklamalara daha fazla yer verdiği müşâhede edilmiştir. Tasavvufta merkezî öneme sahip olan "nefis" konusu, bir başlık altında bütüncül bir şekilde ele alınmamış diğer konular içerisinde işlenmiştir. Bir kavramın izahı esnasında başka kavramlardan da bahsedildiği görülmüştür. Bu durum, kavramların birbiriyle ne kadar ilintili olduğunu da ortaya koymaktadır. Ayrıca kavramların çok katmanlı yapısına da işaret etmektedir. Kavram ve konular ele alınırken konuyu daha anlaşılır kılmak için örnek ve benzetmelerden faydalandığı görülmüştür. İzah edilen konuların mümkün mertebe âyet ve hadislerle temellendirildiği de tespit edilmiştir. Dikkati çeken bir husus da yer verilen bu âyet ve hadislerin bir kısmının işârî yorum içermesidir. Bu açıdan bakıldığında da eserin bir başka yönü ortaya çıkmaktadır. Eserde yer alan âyetler göz önünde bulundurulduğunda Hz. Muhammed, Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf gibi peygamberlerden bahseden âyetlerin sıklıkla kullanıldığı görülmüştür. Sûfler, zâhirî anlamları açısından uygun bulmaları sebebiyle, söz konusu peygamberlerden bahseden bazı âyetlerden, tasavvufî kavram ve/veya konuların temellendirilmesinde ve izahında istifade etmişlerdir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. "Kurb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/432-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Meşrebü'l-ervâh*. nşr. Nazif M. Hoca. İstanbul: y.y., 1974.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. Ali Fikri Yavuz - İsmail özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972-1975.
- Ceyhan, Semih. "Vecd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/583-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîlet, ts.
- Çağrıçı, Mustafa. "Sıdk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. "Sünen-i Ebû Dâvûd", *el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içerisinde). haz. Sâlih b. Abdülazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 1421/2000.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2004.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Besâir zevî't-temyîz fî letâif'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Geylânî, Abdülkâdir. *el-Gunye li tâlibî tarîki'l-Hak*. 2 Cilt. Dimaşk: y.y., ts.
- Geylânî, Abdülkâdir. *Cilâü'l-hâtır min kelâmi's-şeyh Abdilkâdir fî'z-zâhir ve'l-bâtın*. İstanbul: İ.Ü. Merkez Kütüphanesi, Arapça, 2325.
- Geylânî, Abdülkâdir. *el-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzu'r-rahmânî*. nşr. Muhammed Sâlim el-Bevvab. Beyrut: y.y., ts.
- Gürer, Dilaver. *Abdülkâdir-i Geylânî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 9. Basım, 2009.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. A. Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hasbî, Süleyman. *Kitâb-ı Mirkât-ı Merâtib-i İlm-i Ledünni fî Menâkib-i Abdülkâdir-i Geylânî*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1300/1883.
- Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Menâzilü's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1979.
- Kara, Mustafa. "Fenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî. *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. haz. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Mansûr Alî Nâsîf el-Hüseynî. *et-Tâcu'l-câmiu' li'l-usûl fî ehâdisi'r-resûl*. İstanbul: Mektebetü Pamuk, 1962.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed. *er-Riâye li hukûkillah*. Kahire: Şirketü'l-Kuds, 1429/2008.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. "es-Sahîh", *el-Kütübü's-Sitte* (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içerisinde). haz. Sâlih b. Abdülazîz. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât*. Dımışk: Daru'l-Kalem, 2000.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lüma' fi târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*. nşr. Abdülhalîm Mahmud - Tâhâ Abdülkâdir Server. Kahire: y.y., 1960.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. *Avârifü'l-maârif*. Mısır: Mektebetü'l-Allâmiyye, 1358/1939.
- Tehânevî Muhammed b. A'lâ b. Ali Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâf-ü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. "el-Câmi", *el-Kütübü's-sitte* (Mevsûatü'l-hadîsi's-şerîf içerisinde). haz. Sâlih b. Abdülazîz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Uludağ, Süleyman. "Müşâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Recâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/502. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Tasavvufî İlgili Sorular ve Cevaplar" (*el-Luma', İslâm Tasavvufu* içerisinde). İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:613-648

Geliş Tarihi: 06.10.2020

Kabul Tarihi: 24.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.806652>

Meslek Yüksekokulu Öğrencilerinin Hadis ve Sünnet Algısı Üzerine Bir Araştırma: Seben İzzet Baysal Meslek Yüksekokulu Örneği

Macit Demirer*

Arif Durğun**

Öz

Bu araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin hadis ve sünnet algılarını ve maneviyatlarının hadis ve sünnet algıları üzerindeki etkisini incelemektir. Araştırmada Seben İzzet Baysal Meslek Yüksekokulu'nda eğitim gören 322 öğrenciyi ulaşılmıştır. Araştırma için gerekli etik kurul kararları alınarak internet üzerinden öğrencilere anket linki gönderilmiştir. Gönüllülük esasına göre 178 ön lisans öğrencisi ankete katılmıştır. Katılımcıların %78,1'i kız, %21,9'u erkektir ve yaş ortalaması $20,47 \pm 1,877$ 'dir. Katılımcıların cinsiyet, yaş, sınıf, bölüm, yaşanılan yer, aile yapısı, ailenin ikamet birimi ve baba eğitim düzeyi değişkenlerine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyat düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Öğrencilerin anne eğitim düzeyi değişkeninde hadis ve sünnet algısı toplam puanı ve bilgi alt boyutunda; öğrencilerin öğrenim gördükleri lise türü değişkeninde hadis ve sünnet algısı bilgi alt boyutunda; dini bilgilerinin edinim şekli değişkenine göre hadis ve sünnet algısı biliş alt boyutu ve toplam puanında anlamlı ilişki bulunmuştur. Katılımcıların hadis ve sünnet algısı ile maneviyatları arasında pozitif yönlü ($r=0,461$ $p=0,000$) %46,1'lik korelasyon tespit edilmiştir. Maneviyatın sünnet ve hadis algısı üzerindeki etkisini belirlemek için yapılan regresyon analizinde maneviyatın hadis ve sünnet algısındaki etkisinin 0.117 birim olduğu saptanmıştır. Öğrencilerin Hadis ve sünnet algısı düzeylerinin ($38,59 \pm 7,67$) ve maneviyat düzeylerinin ($107,09 \pm 14,96$) yüksek olduğu bulunmuştur. Ayrıca bu çalışmada 10 madde ve iki alt boyuttan oluşan Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği (HSÖ) geliştirilmiştir. Geliştirilen ölçeğin geçerliğini sınamak amacıyla açımlayıcı faktör analizi ve doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Ölçeğin toplam varyansın %63,86'sını açıkladığı ve ardından yapılan doğrulayıcı faktör analizinde ise ölçeğin uyum endekslerini karşıladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Maneviyat, Hadis ve Sünnet Algısı, Üniversite Öğrencileri.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, macitdemirer@ibu.edu.tr

ORCID ID 0000-0002-3192-0323

** Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Seben İzzet Baysal Meslek Yüksekokulu, Sosyal Hizmet ve Danışmanlık Bölümü, Sosyal Hizmetler Programı, arifdurgun@ibu.edu.tr

ORCID ID 0000-0001-8210-7343

A study on Vocational High School Students' Perception of Hadith and Sunnah: Seben İzzet Baysal Vocational High School Case

Abstract

The aim of this study is to examine university students' perceptions of hadith and sunnah and the effect of their spirituality on perceptions of hadith and sunnah. 322 students studying at Seben İzzet Baysal Vocational School were reached in the research. The necessary ethical committee decisions for the research were made and a questionnaire link was sent to the students online. 178 associate degree students participated in the survey on a voluntary basis. 78.1% of the participants are girls and 21.9% are boys, and the average age is 20.47 ± 1.877 . No significant difference was found between the perception of hadith and sunnah and spirituality levels according to the variables of gender, age, class, department, place of residence, family structure, family's residence unit and father's education level. Hadith and sunnah perception in the mother education level variable of the students in the total score and knowledge sub-dimension; Hadith and sunnah perception in the knowledge sub-dimension of the high school type variable that students attend; A significant relationship was found in the perception of hadith and sunnah cognition sub-dimension and total score according to the variable of acquiring religious knowledge. A positive correlation of 46.1% ($r = 0.461$ $p = 0.000$) was found between the participants' perception of hadith and sunnah and their spirituality. In the regression analysis performed to determine the effect of spirituality on the perception of sunnah and hadith, it was found that the effect of spirituality on the perception of hadith and circumcision was 0.117 units. It was found that the students' perception of hadith and sunnah (38.59 ± 7.67) and their spirituality level (107.09 ± 14.96) were high. In addition, the Perception of Hadith and Sunnah Scale (HSS), consisting of 10 items and two sub-dimensions, was developed in this study. Exploratory factor analysis and confirmatory factor analysis were conducted to test the validity of the developed scale. It was concluded that the scale explained 63.86% of the total variance and in the confirmatory factor analysis performed afterwards, the scale met the fit indexes.

Keywords: Hadith, Sunnah, Sprituality, Perception of Hadith and Sunnah, Undergraduate Students.

Giriş

Sünnet ve hadis kavramları günümüzde gerek Temel İslam Bilimleri açısından gerekse de Felsefe ve Din Bilimleri açısından çeşitli araştırmalara konu olmaktadır. Literatürdeki araştırmalara dikkat edildiğinde hadis ve sünnete ilişkin çalışmalar ekseriyetle toplumsal dinamiklere bakan yönünden ziyade hadis ve sünnetin ravileri ve sahihliği ekseninde yoğunlaşmıştır.¹ Oysaki hadis ve sünnet toplumsal gerçekliklerden ve toplumsal düzeni sağlama fonksiyonundan bağımsız olarak nitelendirilmesi düşünülemez.² Özellikle günümüz postmodern, bireyci ve çözülmeye yüz tutmuş toplum yapısı içerisinde manevi dinamiklerimizden biri olan hadis ve sünnet kavramlarına bugün eskiden daha çok muhtaç olduğumuzu söylemek yanlış olmayacaktır.

¹ Mustafa Tekin, "Sünnet ve Toplumsal Dinamikler", *İlahiyat Akademi Dergisi* 7-8 (Aralık 2018), 163.

² Ahmed Ürkmez, "Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Yorumu)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Haziran 2012), 98.

Literatürde sünnet ve hadise ilişkin birçok tanıma rastlamak mümkündür. Fakat burada hadis ve sünnet kavramlarının tanımlanması noktasında bir tekerrüre mahal vermeden konunun psikososyal ve toplumsal bağlamda anlaşılabilmesi ve bağlantılandırılması açısından mezkûr kavramların sosyal yönüne bakan bazı içeriklerine yer vermemiz, konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Sünnet, İslam literatürünün temel dinamiklerinden biri olarak Hz. Peygamber'in fiilleri şeklinde tanımlamak mümkündür. Bununla birlikte sünnet bir bakıma Allah'ın Kur'an-ı Kerim'inde gönderdiği emirlerinin ve marziyatının Hz. Peygamber'in ahvalinde ve etvarında tecessüm etmiş şeklidir. Dolayısıyla İslam dininin müntesipleri tarih boyunca Allah'ın rızasını elde etmenin en önemli yollarından biri olarak Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba etmeyi önemli görmüşlerdir. Elbette sünnetin Allah'ın rızasına nail olma gibi oldukça önemli bir fonksiyonu olması yanında toplumsal hayata yön veren adaleti, vicdanı, merhameti, insan hakları, değeri ve onurunu gözetmeyi, insanın gerek bireysel gerekse de toplumsal yaşamını hem dünyada hem de ahirette mamur eden yönü yadsınamaz. Hadis ise Hz. Peygamber'in efalinden ziyade akvali anlamında anlaşılabilir. Her ne kadar Hz. Peygamberin sözlerini ifade etmiş olsa da hadis de sünnetin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte hadis kelimesi ve çoğulu olan ehadis kelimesi "gelenekler/adetler" şeklinde de tesmiye edilmiştir.³

Sünnetin iki boyutundan bahsetmek mümkündür. Biri uhrevi boyut diğeri ise dünyevi boyuttur. Toplumsal bağlamda sünnet kavramına baktığımızda elbette dünyevi ciheti akla gelmektedir. Bu bağlamda sünnet temel sosyolojik kurumlar gibi faaliyet gösterebilmekte, hem bir paradigma hem de bir pratik olarak nesilden nesile aktarılmakta, toplumsal normları, ilişkileri belirlemekte ve topluma bir bakış açısı kazandırarak, toplumun geleceğinin inşasında belirleyici bir rol oynayabilmektedir.⁴ Müslüman bir birey sünnet vasıtasıyla Hz. Peygamber'in nasıl davrandığı, insan ilişkilerinde ve toplumsal yaşamda nasıl hareket ettiğini, neleri sevdiğini, neleri yediğini ve içtiğini, nelerden kaçındığını ve nasıl ibadet ettiğini vb. görür ve hayatına tatbik etmeye çalışır.⁵

Tarihsel süreçte sünnet pratikleri nesilden nesile aktarılırken sünnet-toplum perspektifinde birtakım kırılmalar yaşanmıştır. Sünnet olmayan fakat sünnetmiş gibi kabul edilen birtakım uygulamalar sünnete eklenmiş ve bunlar zamanla sahih sünnet olarak anlaşılmaya başlanmıştır.⁶ Burada hadis ve sünneti nesilden nesile aktaran bir kısım kimselerin kendi tasavvurları ve kurgularını dahil etmesi ve/ya doğru

³ Seyyed Hossain Nasr, "Sunnah and Hadith", çev. İbrahim Hatipoğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (Haziran 2006), 119.

⁴ Tekin, "Sünnet ve Toplumsal Dinamikler", 170.

⁵ Nasr, "Sunnah and Hadith", 119.

⁶ Ürkmez, "Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Yorumu)", 99.

kaynaktan referans almamasının sonucunda kitlelerin hadis ve sünnet algısında kırılmalara olagelmıştır.⁷

Maneviyat kavramı, toplumsal zihnimizde genellikle din ve ahlak kavramlarıyla ilişkilendirilse de batı literatüründe kapsam daha geniş tutulmakta ve din dışı, inanç, düşünce ve duyguları da kapsayan bir kavramsallaştırmayı ihtiva etmektedir.⁸ Literatürde maneviyat kavramı iki yaklaşım ekseninde değerlendirilmektedir. Bunlardan birincisi toplumsal zihnimizde canlandırdığı yönüyle ele alan yaklaşım ki maneviyatı belirli bir dine intisap ve o dinin gereklerini ifa etme şeklinde ele almakta ve nihayetinde dindarlığı netice vermektedir.⁹ Bu hususta Jung dinin ve maneviyatın insanın psişesinin önemli bir argümanı olduğunu, bireyin psikolojik bütünlüğünü sağlamada önemli bir rol oynadığını ifade ederken aynı zamanda bir adım daha ileri giderek din ve manevi boyutu eksik bir psikolojik yaklaşımın kusurlu olabileceğini ifade etmektedir.¹⁰ Diğer yaklaşım ise maneviyata psikoloji disiplini ekseninde bakmakta ve insan doğasındaki güce vurgu yapmaktadır.¹¹ Bu bakımdan maneviyata din ve inanç kavramlarını içeren, yaşamda bir anlam arayan, kendisinden üstün bir güce inanma ve bağlanmayı içeren, dinle ilişkili olabileceği gibi din dışı kavramlarla yaşanabilen, hümanistlik bakış açılarını barındıran ve insan doğasındaki güçleri ön plana çıkartan deneyimler şeklinde bakmak yanlış olmayacaktır.¹²

Maneviyatın dini inancı içeren yaklaşımından hareketle hadis ve sünnet kavramları ile maneviyat arasında pozitif yönlü doğrusal bir ilişki olacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla bu araştırmamızda üniversite öğrencilerinin hadis ve sünnet algılarının ne olduğunun belirlenmesi amaçlanmış ve bunun öğrencilerin maneviyatlarıyla nasıl bir ilişki gösterdiği merak konusu olmuştur. Nitekim Hadis alanındaki literatür incelendiğinde araştırmamızın konusu ve kapsamına yönelik niceliksel araştırma metoduyla yeterince bilimsel çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Bu da araştırmamızın önemini daha da artırmaktadır. Bu çalışmamızla ilgili olarak öncelikle bireylerin hadis ve sünnet algısını ölçecek standart bir ölçeğin olup olmadığı araştırılmış fakat hadis ve sünnet algısını ölçecek bir ölçek rastlanmamıştır. Bu sebepten öncelikle ölçek geliştirmeye benzer bir metod izlenmiş ve öğrencilerin hadis ve sünnet algısını ölçmeye yönelik likert tipi 10 maddeden oluşan standart bir ölçek de bu çalışmamızda geliştirilmiştir. Akabinde Turgay Şirin tarafından geliştirilen Maneviyat Ölçeği araştırmamızda kullanılmış olup maneviyatın

⁷ Mahmut Yeşil, "Va'z Edebiyatında Hadisler" (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 173-250 akt. Ahmed Ürkmez, "Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Yorumu)", 99.

⁸ Arslan Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dini Araştırmalar* 14/40 (Haziran 2012), 8.

⁹ Joanne Colye, "Spirituality and Health: Towards a Framework for Exploring the Relationship Between Spirituality and Health", *Journal of Advanced Nursing* 37/6 (March 2002), 589-597.

¹⁰ Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey (İstanbul: Okyanus Yayınevi, 2010), 10-96.

¹¹ Yusuf Genç-Arif Durğun, "Manevi Bakımın Gerekliği ve Bakım Hizmeti Veren Meslek Elemanlarının Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri", *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/9 (Spring 2018), 51.

¹² Turgay Şirin, "Maneviyat Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Turkish Studies Social Sciences* 13/18 (Summer 2018), 1289.

hadis ve sünnet algısına etkisinin olup olmadığına istatistiksel teknikler kullanılarak bakılmıştır.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Amacı, Önemi, Problemi ve Hipotezleri

Bu çalışma meslek yüksekokulu öğrencilerinin Hz. Muhammed'in (s.a.v) din ve dünya görüşü olan hadis ve sünnet kavramlarına ilişkin algı düzeylerinin belirlenmesini konu edinmektedir. Bu çalışmada toplumda önemli mevkilere namzet ve geleceğe yön verecek üniversite öğrencilerinin hadis ve sünnet algılarının ne olduğunun belirlenmesi ile hadis ve sünnet hakkında gerek camilerde gerek kitle iletişim araçlarında gerekse de okullarda din dersleri aracılığıyla verilen eğitimin düzeyinin tespiti amaçlanmaktadır. Ayrıca hadis ve sünnet algısı ile maneviyat arasında herhangi bir korelasyonun olup olmadığına istatistiksel olarak saptanması da hedeflenmektedir. Literatür incelendiğinde ilahiyat alanında araştırma konumuzla ilgili yeterince çalışma yapılmadığı anlaşılmıştır. Bu açıdan bakıldığında niceliksel araştırma bağlamında literatüre kaynak teşkil edeceği değerlendirilmektedir.

Bu konunun ele alınmasında, bireyin hayatında sünnet ve hadisin etkisinin olduğu, özellikle Türk toplumunun geleceğine yön verecek olan üniversite gençliğimizin maneviyatını oluşturan unsurlardan biri olarak değerlendirebileceğimiz hadis ve sünnet kavramlarına ilişkin algı düzeylerinin belirlenmesi, ilahiyat alanında çalışan akademisyenlere ve ilgililere kaynak teşkil edeceği gerçeği çalışmanın önemini oluşturmaktadır.

Araştırmanın sorusu ve hipotezleri şöyledir:

Araştırmada meslek yüksekokulu öğrencilerinin hadis ve sünnet algısının ne olduğu hedeflenerek;

1. Meslek yüksekokulu öğrencilerinin sünnet ve hadis kavramları hakkında nasıl bir algıya sahip oldukları,
2. Sünnet ve hadis kavramlarına ilişkin algı düzeylerinin kendi maneviyatlarıyla bir farklılık gösterip göstermediği sorularına cevap aranmaya çalışılmıştır.

Bu bağlamda hipotezlerimiz şöyledir:

H-1: Öğrencilerin cinsiyetleri ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-2: Öğrencilerin yaşları ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-3: Öğrencilerin okudukları bölümler ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-4: Öğrencilerin okudukları sınıf ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-5: Öğrencilerin ikamet ettikleri yer ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-6: Öğrencilerin annelerinin eğitim durumu ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-7: Öğrencilerin babalarının eğitim durumu ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-8: Öğrencilerin aile yapıları ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-9: Öğrencilerin ailelerinin ikamet ettikleri yer ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-10: Öğrencilerin öğrenim görmüş oldukları lise türü ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-11: Öğrencilerin dini bilgilerini aldıkları kaynaklar ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

H-12: Öğrencilerin maneviyatları ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Bolu İli Seben İlçesinde faaliyet gösteren Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesine bağlı olarak faaliyet gösteren Seben İzzet Baysal Meslek Yüksekokulu'nda öğrenim gören öğrencilerini kapsamaktadır. Araştırmanın örneklemine kitlesini ise Seben İzzet Baysal Meslek Yüksekokulu'ndaki çeşitli bölümlerde öğrenim gören 176 ön lisans öğrencisi oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde tesadüfi örneklem tercih edilmiştir.

1.3. Veri Toplama Araçları

Bir araştırmada, araştırmanın konusuna, niceliğine ve niteliğine uygun veri toplama araçları tercih edilir. Özellikle büyük kitlelerle yapılan araştırmalarda anket tekniği çoğunlukla tercih edilmektedir. Bu araştırmada da bu niteliğe uygun olarak büyük kitlelere uygulanması en elverişli veri toplama aracı olan anket tekniği tercih edilmiştir. Anketler COVID-19 pandemisi nedeniyle daha önceden hedeflendiği şekilde yüz yüze gerçekleştirilememiştir. Bu sebepten anket online platformlar üzerinden araştırmanın evrenini oluşturan yaklaşık 322 ön lisans öğrencisine link gönderilmek suretiyle gerçekleştirilebilmiştir. Anket içeriği iki kısma ayrılarak öncelikle demografik bilgilerin bulunduğu kısım oluşturulmuş sonraki kısımda ise araştırmamızın amacına hizmet edecek ölçeklere yer verilmiştir. Katılımcıların demografik bilgilerini öğrenmek için yaş, cinsiyet, öğrenim görülen bölüm ve sınıf,

kalınan yer, ebeveynlerin eğitim durumu ve iş durumu, ekonomik düzeyi, aile yapısı ve ailelerinin ikamet durumları, öğrenim görülen lise türü, lisede Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi alma durumu, dini bilgilerinin en çok hangi kaynaktan elde edildiği ile hadis ve sünnet hakkında bilgi düzeylerine dair 17 soruya yer verilmiştir. Bunun yanında araştırmamızın hipotezlerine uygun olarak; Ahmed Ürkmez tarafından yapılan araştırmadan da yararlanarak araştırmacılar tarafından 5'li likert tarzında 10 sorudan ve iki alt boyuttan oluşan, hadis ve sünnet algısını ölçmeye yönelik bir ölçek geliştirilmiştir. Bu araştırmada hazırlanan 5'li likert tarzı ölçeğe "Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği" (HSÖ) ismi verilmiştir olup geçerlilik ve güvenilirlik çalışması yapılmıştır. Kullanılan bir diğer ölçek ise Turgay Şirin tarafından geliştirilen Maneviyat ölçeğidir.

1.4. Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği

Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği (HSÖ) 5'li likert tipi bir ölçek olup tamamı olumlu 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçek maddeleri 1- Kesinlikle katılmıyorumdan 5- kesinlikle katılıyorumda doğru gitmektedir. Ölçeğin iki alt boyutu vardır. Bunlardan birincisi "duygu ve davranış boyutu" ikincisi de "bilgi boyutu"dur. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 10 en yüksek puan ise 50'dir. Puan yükseldikçe hadis ve sünnet algısı düzeyi de yükselmektedir. Ölçeğin standart bir puanlaması olmamakla birlikte 10 (düşük) < 23-36 (Orta) < 37 (Yüksek) şeklinde kategorize edilerek değerlendirilebilir.

1.5. Maneviyat Ölçeği

Maneviyyat Ölçeği, 5'li likert tipi bir ölçek olup 3 olumsuz 24 olumlu toplam 27 maddeden oluşmaktadır. Ölçek maddeleri "(1) Bana Hiç Uygun Değil, (2) Bana Uygun Değil, (3) Bana Biraz Uygun, (4) Bana Oldukça Uygun, (5) Bana Tamamen Uygun" şeklinde 5'li likert tarzında hazırlanmış olup, ölçekte yer alan olumsuz maddeler değerlendirmeye alınmadan önce ters kodlanmaktadır. Ölçek toplam puanı açısından değerlendirildiğinde ölçekten alınacak en yüksek puan 135, en düşük puan ise 27'dir. Ölçeğin her bir alt boyutundan alınan yüksek puan bireyin ilgili alt boyutun değerlendirdiği özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ölçek ayrıca toplam maneviyyat puanı vermektedir. Ölçekten alınan yüksek puan, kişide maneviyyatın yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir.¹³ Bu çalışmada ölçek, toplam maneviyyat puanı üzerinden değerlendirilmiştir.

1.6. Verilerin Analizi

Veriler IBM SPSS 22 programına aktarılarak frekans, yüzdeler, dilimler, aritmetik ortalamaları, standart sapmaları hesaplanmıştır. "Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği"nin yapı geçerliliğini tespit etmek amacıyla açıklayıcı (açımlayıcı) faktör analizi ve doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi AMOS 23 programı ile gerçekleştirilmiştir. Maneviyyat ölçeğiyle ilgili yapı geçerliliği çalışması

¹³ Şirin, "Maneviyyat Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 1304.

tekrardan yapılmamış olup sadece Cronbach alpha değerlerine bakılmış ve ölçeğin toplam puanı üzerinden ileri istatistik çalışmaları yapılmıştır. Hipotezlerimizi test etmek için hangi ilişki testlerinin yapılmasına karar verilirken öncelikle varyansların normal dağılım varsayımını karşılayıp karşılamadığına bakılması gerekmektedir.

Yapılan normallik testi neticesinde gerek HSÖ ölçeği ve alt boyutlarında gerekse de Maneviyat Ölçeği'nde normallik varsayımı karşılanmadığından nonparametrik testler kullanılmamıştır. Bu doğrultuda iki grup arasındaki farkın anlamlı olup olmadığını araştırırken Mann Whitney U testinden, üç ve daha fazla olan grupların arasındaki fark araştırılırken de Kruskal Wallis H testinden faydalanılmıştır. Ayrıca Spearman korelasyon analizi de yapılmış olup değişkenler arasındaki ilişkiler ölçülmüştür.

2. Bulgular ve Yorum

2.1. Ölçeklerin Yapı Geçerliliği ve Güvenilirliği

Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği (HSÖ) standart bir ölçek olmayıp bu çalışmada standardize edilmiştir. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu çalışma bir ölçek geliştirme çalışması değildir. Fakat oluşturulan maddelerin 5'li likert tarzında ve 20 maddeden oluşması neticesinde ölçek geliştirmeye benzer metot izlenmiştir. Öncelikle ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısına bakılmıştır. Bununla birlikte madde-toplam korelasyonu ile iç tutarlılığı tespit edilmiştir. Madde-toplam korelasyonu yüksek olması beklenmektedir. Zira maddeler arasındaki korelasyonun yüksek olması benzer davranışların ölçüldüğünü ve iç tutarlılığının yüksek olduğunu göstermektedir. Madde-toplam korelasyon katsayısının en az 0,20 ve üzeri olması beklenmektedir. 0,20 ile 0,30 arasındaki sorular ise önem derecesine göre ölçekten çıkartılıp çıkartılmayacağına karar verilmelidir ve ayrıca korelasyonun 0,20 ve daha aşağısı ile negatif yönlü korelasyon olması durumlarında ki bu durumda ölçek toplanabilirlik özelliğini kaybedeceği için ilgili maddeler ölçekten çıkartılır.¹⁴ Bu bilgiler doğrultusunda madde toplam korelasyonu 0,20 den aşağı olan ve negatif yüklenen maddeler ölçekten çıkartılmıştır. Ölçek iç tutarlılığı ve madde toplam korelasyona dayalı madde analizi neticesinde ölçekten iç tutarlılığı bozan 6 madde çıkarılmış ve ardından kalan maddeler ölçeğin yapı geçerliliğinin tespiti için AFA (Açımlayıcı Faktör Analizi) ile test edilmiştir. Maddelerin faktör analizine uygun olup olmadığının tespiti için ise öncelikle Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett Küresellik Testleri ile incelenmiştir. Bu testler ile birlikte ölçeğin faktör analizine uygun olduğu tespit edilmiş ve ardından açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. AFA sonucunda ise yük değeri 0.30'dan düşük olan ve birden fazla faktörde 0.10'dan daha az bir farkla yer alan maddeler bir madde olarak değerlendirildiğinden, bu özellikteki 3 madde de ölçekten çıkartılmıştır.¹⁵ Açımlayıcı faktör analizi sonuçlarını test etmek için

¹⁴ Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 1004.

¹⁵ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2002), 118-119 akt. Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 1004.

doğrulayıcı faktör analizi (DFA) yapılmıştır. Yapılan DFA neticesinde de bir madde ölçekten çıkartılarak ölçeğe son şekli verilmiş ve DFA model uyumu sonuçları raporlanmıştır.

HSÖ için yapılan açıklayıcı faktör analizi neticesinde Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri: 0,884 olarak bulunmuştur. Bu değer kabul edilebilir kriter olarak belirtilen 0,50'nin üzerindedir.¹⁶ Dolayısıyla örneklem büyüklüğünün faktör analizi için "iyi" olduğu söylene-bilir. Ayrıca Bartlett Küresellik testi ($\chi^2_{45}=912,409$) olup $p<0.001$ düzeyinde anlamlıdır. Bu sonuçlar ölçeğin ve örneklem faktör analizine uygun olduğunu göstermektedir.

Tablo 1: KMO ve Bartlett Testi Sonuçları

Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Uyumu		0,884
Bartlett Küresellik Testi	X ²	912,409
	Sd	45
	P	0,000

Temel bileşenler analizi (principal component analysis) ve dik döndürme (varimax rotation) kullanılarak yapılan faktör analizi neticesinde öz değer olarak kabul edilen 1'den büyük iki faktör altında yüklenmiş olup varyansın % 63,86'sını açıklamaktadır. Bulunan 2 faktöre ait öz değerler ve kümülatif varyans yüzdeleri ve her boyutun varyansın açıklama yüzdeleri aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo 2: Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeğinin Açıklayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Açıklanan Toplam Varyans									
	Başlangıç Özdeğerleri			Özet Kare yükleri			Döndürme Sonrası oluşan Kare Yükleri		
	Toplam	Açıklanan Varyans %	Toplam %	Toplam	Açıklanan Varyans %	Toplam %	Toplam	Açıklanan Varyans %	Toplam %
1	5,087	50,874	50,874	5,087	50,874	50,874	4,658	46,584	46,584

¹⁶ Yusuf Genç- Arif Durğun, "Sağlık Çalışanlarının Dini Tutum Düzeyleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 265.

2	1,29 9	12,992	63,86 6	1,299	12,992	63,86 6	1,72 8	17,282	63,86 6
3	,785	7,854	71,72 0						
4	,643	6,432	78,15 2						
Extraction Method: Principal Component Analysis.									

Döndürme sonrası oluşan faktör yüklerine göre “duygu ve davranış” faktörü varyansın %46,58’ini ve “bilgi” faktörü ise varyansın %17,28’ini açıklamaktadır. Ölçeğin Cronbach’s Alfa (α) değeri 0,879 ve “Duygu ve Davranış Alt Boyutu” 0,893 ve “Bilgi Alt Boyutu” 0,659 olarak hesaplanmıştır. Alfa değerleri için şu yorumlar yapılabilmektedir:¹⁷ Cronbach Alpha değeri $0,00 \leq \alpha \leq 0,40$ olduğu durumda ölçek güvenilir değil, $0,40 \leq \alpha \leq 0,60$ olduğu durumda ölçeğin güvenilirliği düşük, $0,60 \leq \alpha \leq 0,80$ ise ölçek oldukça güvenilir ve son olarak $\alpha \geq 0,80$ olması durumunda ise ölçek yüksek derecede güvenilirdir. Bu sonuçlar ölçeğin yüksek derecede güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Yapılan analizler sonrası belirlenen alt boyutlara giren maddeler ve bu maddelerin sayısı aşağıdaki Tablo 3’te verilmiştir:

Tablo 3: HSÖ Ölçeğinin Faktör Yükleri

Maddeler	Faktörler	
	Duygu ve Davranış Alt Boyutu	Bilgi Alt Boyutu
Hz. Peygamber (sav) gibi yaşamak her Müslüman’ın ideali olmalı.	,911	
Çocuklarıma Hz. Peygamberin (sav) davranış ve düşüncelerini öğretmem gerektiğine inanıyorum.	,867	
Hz. Peygamberin (sav) anlayışı ve davranışlarının hayatıma yansımaları istiyorum.	,828	
Dinin sünnete ve Kuran’a dayandığı görüşümdedir.	,807	

¹⁷ Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 1003.

Ailemin Hz. Peygamberi (sav) tanımama katkısı oldu.	,721	
Kuran'a inanmak sünnete bağlı kalmayı gerektirir.	,677	
Hz. Peygamberi (sav) anlatan kitapları okudum.	,611	
"Hz. Peygamberin (sav) sünneti" denince aklıma ilk önce sakal, sarık, tuzla yemeğe başlamak, oturarak su içmek gibi şeyler geliyor.	,532	
Hz. Peygamberin (sav) sünneti hakkındaki bilgilerim yeterlidir.		,887
Hayatıma yön veren hadisleri yeterince biliyorum.		,784

Açıklayıcı ya da diğer bir ifade ile açımlayıcı faktör analizi neticesinde Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği DFA (Doğrulayıcı Faktör Analizi) ile test edilmiş ve uyum indeksleri ile modifikasyon indekslerine bakılmıştır. Doğrulayıcı Faktör Analizi genellikle ölçek geliştirme ve geçerlilik analizlerinde kullanılmaktadır. Ayrıca açıklayıcı faktör analizi neticesinde belirlenen faktörlerin, hipotez ile belirlenen faktör yapılarına uygunluğunu test eden bir analizdir.¹⁸ Sonuç olarak DFA genellikle ölçek geliştirme ve geçerlilik analizlerinde kullanılır ve önceden belirlenmiş modelin doğruluğunu test etmeyi amaçlamaktadır.¹⁹ DFA sonucunda uyumu bozan bir madde de ölçekten çıkartılmış olup oluşan uyum değerleri: [χ^2 (934,406, sd=45, p= 0.000); $\chi^2/$ sd= 2.612; RMSEA= 0.095; GFI=0.912; AGFI=0.858; CFI=0.938; IFI= 0.939; NFI=0.905; RFI=0.874; RMR=0,067] şeklinde tespit edilmiştir.

Tablo 4: Model Uyumuna İlişkin İndeks Değerleri

Uyum Ölçüleri	İyi Uyum Değerleri	Kabul Edilebilir Uyum Değerleri	Mevcut Modelin Uyum Değerleri
RMSEA	0.00<RMSEA<0.05	0.05<RMSEA<0.10	0.095
RMR	0.00<RMR<0.05	0.05<RMR <0.10	0.067
GFI	0.95<GFI<1.00	0.90<GFI<0.95	0.912
AGFI	0.90<AGFI<1.00	0.85<AGFI<0.90	0.858

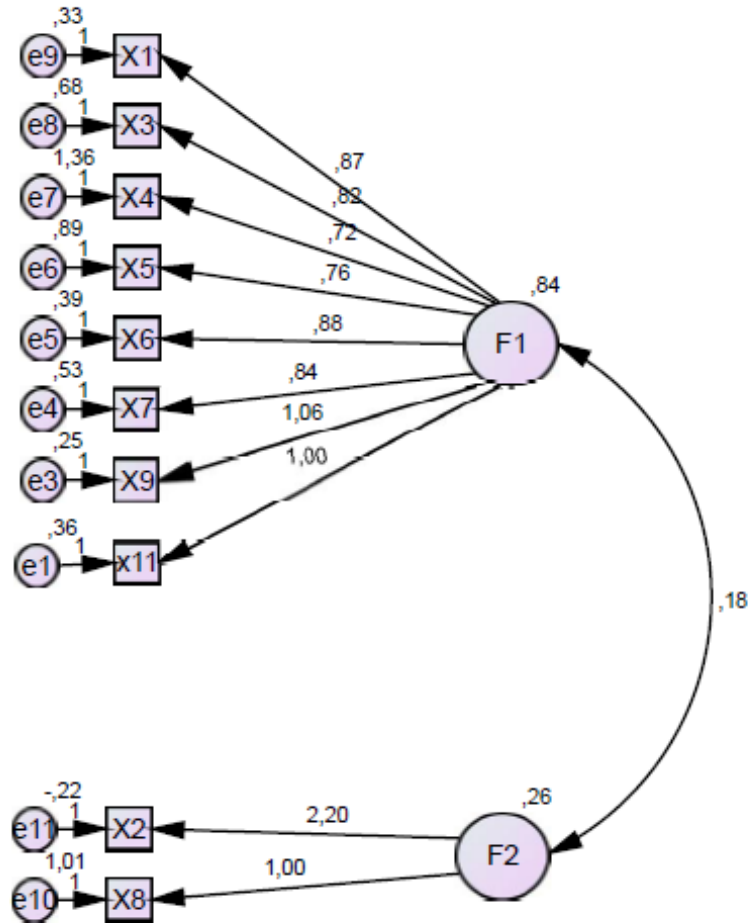
¹⁸ Mustafa Ataç- Burcu Öngen, "Doğrulayıcı Faktör Analizi İle Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi", *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5/1 (Mart 2012), 16 akt. Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 1067.

¹⁹ Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 1067.

NFI	0.95<NFI<1.00	0.90<NFI<0.95	0.905
CFI	0.95<CFI<1.00	0.90<CFI<0.95	0.938
RFI	0.90<RFI<1.00	0.85<RFI<0.90	0.874

Tablo 4'e bakıldığında χ^2/sd oranı iyi uyum; RMR, GFI, AGFI, RFI, NFI ve CFI değerlerinin kabul edilebilir uyum gösterdiği anlaşılmaktadır.²⁰ Doğrulayıcı faktör analizinin bağlantı diyagramı (path diagram) Şekil 1'de yer almaktadır.

Şekil 1: Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeğinin Path Diyagramı



²⁰ Kazım Özdamar, *Eğitim Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi IBM SPSS, IBM SPSS AMOS ve MINITAB Uygulamalı* (Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2016), 185 akt. Turgay Şirin, "Maneviyat Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 1300.

Maneviyat Ölçeği ile ilgili olarak yapı geçerliliği çalışması Turgay Şirin tarafından gerçekleştirildiği için tekrar bir yapı geçerliliği çalışması yapılmamıştır. Sadece ölçeğin Cronbach Alpha değerine bakılmış olup Cronbach's Alpha (α)= 0,900 olarak hesaplanmıştır. Bu da ölçeğin yüksek güvenilirlikte olduğunu göstermektedir.

2.2. Demografik Özellikler

Bu kısımda katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine ve hadis ile sünnet algısına yönelik bulgulara verilecektir.

Tablo 5: Sosyo-Demografik Bilgiler (n=178)

1. Cinsiyet	n	%	2. Bölüm	n	%
Erkek	39	21,9	Sosyal Hizmetler	80	44,9
Kadın	139	78,1	Sosyal Güvenlik	46	25,8
3. Sınıf	n	%	İş Sağlığı ve Güvenliği	48	27,0
1. Sınıf	75	42,1	Bahçe Tarımı	4	2,2
2. Sınıf	103	57,9	4. Kalınan Yer	n	%
5. Anne Eğitim Durumu	n	%	Yurt	130	73,0
Okuryazar değil	9	5,1	Evde tek	3	1,7
İlkokul	112	62,9	Arkadaşlarla evde	18	10,1
Ortaokul	28	15,7	Ailele birlikte	27	15,2
Lise	26	14,6	6. Baba Eğitim Durumu	n	%
Üniversite	3	1,7	İlkokul	73	41,0
7. Anne İş Durumu	n	%	Ortaokul	50	28,1
Ev Hanımı	151	85,3	Lise	47	26,4
Memur	2	1,1	Üniversite	8	4,5
İşçi	20	11,3	8. Baba İş Durumu	n	%
Emekli	4	2,3	Memur	6	3,4

9. Ailenin Aylık Geliri	n	%	İşçi	78	43,8
0- 1500	23	12,9	Esnaf	24	13,5
1501- 3000	89	50,0	İşsiz	20	11,2
3001- 4500	46	25,8	Emekli	50	28,1
4501- 6000	17	9,6	10. Ailenin İkamet Yeri	n	%
6001 ve üzeri	3	1,7	Köy	28	15,7
11. Öğrenim görülen lise	n	%	Kasaba	7	3,9
Anadolu Lisesi	69	38,8	İlçe	55	30,9
Anadolu İmam Hatip Lisesi	35	19,7	İl/ Şehir Merkezi	31	17,4
Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	66	37,1	Büyükşehir (30 Büyükşehir)	57	32,0
Genel Lise	5	2,8	12. Dini Bilgilerin Edinildiği Kaynak	n	%
Açık Öğretim Lisesi	3	1,7	Ailemden	70	39,3
13. Hadis ve Sünnet Kelimelerinin Anlamını Bilme Durumu	n	%	Camiden	17	9,6
Evet	175	98,3	Yaz Kuran Kurslarından	38	21,3
Hayır	3	1,7	Din Kültürü Dersinden	29	16,3
14. Sünnet ve Hadis Kelimesinin Çağrıştırdıkları	n	%	Okuduğum Kitaplardan	8	4,5
Allah'ın (c.c) Buyrukları	6	3,4	Dini Sohbetlerden	4	2,2

Peygamberlere Gönderilen Semavi Kitaplar /Kur'an, İncil, Tevrat	3	1,7	Medyadan	1	0,6
Peygamber Efendimizin (s.a.v) Söyledikleri ve Yaptıkları	168	94,4	Diğer (Belirtiniz)	11	6,2
Hiçbiri	1	0,6	Yaş Ortalaması	20,47±1,887	

Katılımcılarımızın büyük çoğunluğunu kız öğrenciler oluşturmuştur. Yaş ortalaması 20,47±1,877 ve yarısından fazlası 2. Sınıf öğrencisidir.

Katılımcılarımızın yarısına yakını sosyal hizmetler programında öğrenim görmektedir. Öğrencilerin %73'ü Yurtta kalmaktadır. Burada öğrencilerin daha ekonomik ve güvenli olduğu için yurdu tercih ettikleri söylenebilir. Öğrencilerimizin ebeveynlerinin eğitim düzeylerine bakıldığında katılımcılarımızın annelerinin eğitim düzeyinin yarısından fazlasının ilkokul mezunu, babalarının da yarısından biraz fazlasının ortaokul ve lise mezunu oldukları görülmektedir. Bu sonuç ebeveynlerin çeşitli sebeplerden ötürü eğitimlerini daha üst seviyeye taşıyamadıkları şeklinde yorumlanabilir. Katılımcıların ebeveynlerinin iş ve ailelerinin gelir durumuna bakıldığında annelerinin %85,3'ünün ev hanımı, babalarının da yarıya yakınının işçi olduğu, gelir düzeylerinin ise %50'sinin 1500- 3000 arasında olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların ebeveynlerinin ikamet birimlerine baktığımızda ise %32'sinin Büyükşehirlerde yaşadığı bulunmuştur. Bunun Bolu'nun Ankara ve İstanbul arasında konumlandığında kaynaklandığı düşünülebilir.

Öğrencilerin daha önce öğrenim gördükleri lise türüne baktığımızda ise yarısından fazlasının imam hatip lisesi ve mesleki ve teknik liseden mezun oldukları görülmektedir. Katılımcılarımızın dini bilgilerini en çok hangi kaynaktan aldığı sorusuna verilen cevaplara bakıldığında yarıya yakını ailesinden, %30'unun da cami ve Kuran kurslarından dini bilgilerini edindikleri sonucuna ulaşılmıştır. Burada ailenin bireyleri toplumsallaştırma işlevinin etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira aile kurumu, aileye yeni katılan çocuğun hayata yönelik bilgileri, davranış kalıplarını, inançları ve topyekûn toplumsal değer ve kültürü öğrenmeye başladığı yerdir.²¹ Öğrencilerin hadis ve sünnet kavramlarının ne anlama geldiğini bilip bilmediklerinin sorulduğu soruya verdikleri cevaplara bakıldığında %98,3'ünün bu kavramların anlamını bildiklerini ifade etmişlerdir. En son olarak hadis ve sünnet kelimelerinin neleri çağrıştırdığı sorulmuş olup; %94,4' ünün Peygamber Efendimizin (s.a.v.) söyledikleri ve yaptıkları cevabını verdikleri tabloda görülmektedir.

²¹ Memet Zencirkıran, *Sosyoloji* (Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım, 2018), 164.

2.3. Hadis ve Sünnet Algısı İle Maneviyata İlişkin Bulgular

Araştırmamızda ileri sürmüş olduğumuz hipotezlerin test edilmesi için birtakım ileri istatistik tekniklerinden yararlanılmıştır. Hangi tekniklerin veri setimiz için uygun olduğuna karar vermeden önce varyansların normal dağılım gösterip göstermediğine bakmak önem arz etmektedir. Bu nedenle öncelikle araştırmamızda kullanmış olduğumuz sürekli değişkenlerin normallik varsayımını sağlayıp sağlamadığına bakılmıştır. Aşağıdaki tabloda varyansların normal dağılım göstermediği görülmektedir.

Tablo 6: Normallik Testi Sonuçları

	Kolmogorov-Smirnov ^a			Shapiro-Wilk			Skewness katsayısı	Kurtosis katsayısı
	Statistic	Df	Sig.	Statistic	df	Sig.		
HSÖ (Duygu ve Davranış)	0,158	178	,000	0,958	178	,000	0,135	-0,419
HSÖ (Bilgi Alt Boyutu)	0,178	178	,000	0,774	178	,000	-2,125	5,047
Toplam HSÖ	0,176	178	,000	0,810	178	,000	-1,958	4,704
Toplam MÖ	0,066	178	,054	0,957	178	,000	-0,909	2,020

Verilerin normal dağılıp dağılmadığını test eden birçok test bulunmakla birlikte IBM SPSS programı yukarıda gösterilen testler ile analiz yapmaktadır. Veri sayısı $n \geq 29$ ise Kolmogorov-Smirnov, $n \leq 29$ olduğu durumlarda ise Shapiro-Wilk testi kullanılmaktadır.²² Bu testlerde $p < 0.05$ olması durumunda normal dağılım varsayımını karşılamadığından nonparametrik testlerle analiz yapılması gerekmektedir.²³ Bu bilgiler ışığında ve yukardaki tabloda da görüldüğü üzere p değerleri 0.05'den küçük olduğu hesaplanmıştır. Dolayısıyla nonparametrik testler kullanılacaktır. Anakütle dağılımı hakkında herhangi bir farazyeye dayanmayan testlere “nonparametrik testler” ve yapılan analizlere de “nonparametrik istatistikler” denilmektedir.²⁴ Bu araştırmada da nonparametrik istatistikler kullanılmış olup, nominal değişkenlerde Mann-Whitney U testi kullanılırken ordinal değişkenlerde ise Kruskal-Wallis H testi kullanılmıştır. Kruskal-Wallis testinde anlamlı farklılık

²² Şeref Kalaycı vd., *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2006), 10 akt. Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 121.

²³ Ayşegül Kaptanoğlu Yıldırım, *Sağlık Alanında Hipotezden Teze: Veri Toplama ve Çözümleme Serüveni* (İstanbul: Beşir Kitabevi, 2013), 82.

²⁴ Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*, 1067.

görülürken farklılığın kaynağını tespit etmek için homojen dağılım olduğu durumlarda Tukey-HSD testi veya LSD testi, homojen dağılım olmadığı durumlarda da Tamhane's T2 testi kullanılmıştır.²⁵

2.3.1 Öğrencilerin Hadis ve Sünnet Algısı İle Maneviyat Düzeyleri ve Puanları

Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği (HSÖ) öğrencilerin hadis ve sünnete ilişkin duygu davranış ve bilgilerini ölçmeyi amaçlayarak tasarlanmış ve standart hale getirilmiştir. Hadis ve Sünnet Algısını ölçen "Duygu ve Davranış" ile "Bilgi" olmak üzere iki alt boyut vardır. Bu doğrultuda ölçekten alınan puanlar en düşük 10 en yüksek 50'dir. Puan yükseldikçe hadis ve sünnet algısı düzeyi de yükselmektedir. Ölçekte hadis ve sünnet algısı üç düzeyde değerlendirilmiş olup, alınan puanlar 10 (düşük) < 23-36 (Orta) < 37 (Yüksek) şeklinde kategorize edilerek değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda katılımcılarımızın HSÖ puanı en az 10.00 ve en çok 50.00 ve ölçek ortalaması $38,59 \pm 7,67$ olarak bulgulanmıştır. Katılımcı öğrencilerin kategorik olarak hadis ve sünnet algıları değerlendirildiğinde %5,6'sı düşük düzey, %18,5'i orta düzey ve geriye kalan %75,8'i ise yüksek düzeyde hadis ve sünnet algısına sahip oldukları bulunmuştur. Bu sonuçlar ve ortalama puanları da dikkate alındığında katılımcıların yüksek düzeyde hadis ve sünnet algısına sahip oldukları söylenebilir.

Katılımcıların maneviyat puanlarına bakıldığında ise en az 41,00 ve en yüksek 135,00 ve ölçek toplam puan ortalamasının da $107,09 \pm 14,96$ olarak bulgulanmıştır. Bu bulgudan hareketle katılımcılarımızın maneviyat düzeylerinin de yüksek olduğunu söyleyebilir.

2.3.2 Yaş Değişkenine Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 7'de katılımcıların yaş değişkeni ile hadis ve sünnet algısı arasında ve maneviyat puanları arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını tespit etmek için yapılan Spearman korelasyon sonucu görülmektedir.

Tablo 7: Korelasyon Analizi Sonucu

Korelasyon (Spearman)		HSÖ (Toplam)	HSÖ (Bilgi)	HSÖ (Duygu ve Davranış)	Maneviyat
Yaş	r	0,076	0,038	0,082	0,069
	p	0,312	0,615	0,278	0,360

²⁵ Murat Kayri, "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (Ocak 2009) 51-64 akt. Yusuf Genç vd., "İnternet Kullanımının Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Algılarına Etkileri", *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/2 (2018), 320.

	n	178	178	178	178
--	---	-----	-----	-----	-----

Yukardaki tablo incelendiğinde katılımcıların yaş değişkenine göre gerek hadis ve sünnet algısı genel ve alt boyutlarında gerekse de maneviyat puanlarında anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla “*Öğrencilerin yaşları ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.*” Şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır. Bu sonucun çıkmasında öğrencilerin yaş dağılımlarının birbirine çok yakın olmasının önemli rol oynadığı düşünülmektedir.

2.3.3 Cinsiyete Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 8’de katılımcılarımızın cinsiyet değişkenine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Mann-Whitney U testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 8: Cinsiyet Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Mann-Whitney U Testi

Cinsiyet ile hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam						
Cinsiyet	N	Sıra Ortalama	Sıra Toplamı	U	Z	p
Kız	139	90,09	12522,00	2629,00	-0,287	0,774
Erkek	39	87,41	3409,00			
Cinsiyet ile maneviyat arasındaki anlam						
Cinsiyet	N	Sıra Ortalama	Sıra Toplamı	U	Z	p
Kız	139	90,82	12623,50	2527,50	-0,644	0,520
Erkek	39	84,81	3307,50			

Katılımcıların cinsiyetleri bağlamında hadis ve sünnet algılarının ve maneviyatlarının anlamlı bir şekilde farklılaşp farklılaşmadığını tespit etmek amacıyla Mann-Whitney U-Testi analizi kullanılmıştır. Analiz sonucunda p değeri 0,05’den büyük olduğu için anlamlı farklılık bulgulanmamıştır. Fakat her ne kadar istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulgulanmamış olsa da gerek HSÖ’de gerekse de MÖ’de sıra ortalamalarına baktığımızda kız öğrencilerin puanlarının erkeklerden az

da olsa daha yüksek olduğu görülmektedir. Ürkmez²⁶ tarafından yapılan benzer bir araştırmada ise sünnet algısının sosyal kesimlere göre farklılık gösterdiği ve yaş, cinsiyet, meslek ve öğrenim durumu gibi bağımsız değişkenlerle bireylerin sünnet bilgisi ve kültürü arasında büyük ölçüde anlamlı bir ilişki bulunduğu bildirilmiştir. Bu çalışmada cinsiyet bazında elde ettiğimiz istatistiksel sonuç ile “*Öğrencilerin cinsiyetleri ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.*” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

2.3.4 Öğrenim Görülen Sınıfa Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 9’da Katılımcıların okudukları veya bir başka ifadeyle öğrenim gördükleri sınıf düzeyine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Mann-Whitney U testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 9: Sınıf Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Mann-Whitney U Testi

Sınıf düzeyi ile hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam						
Sınıf	N	Sıra Ortalama	Sıra Toplamı	U	Z	p
1. Sınıf	75	91,59	6869,00	3706,00	-0,462	0,644
2. Sınıf	103	87,98	9062,00			
Sınıf düzeyi ile maneviyat arasındaki anlam						
Sınıf	N	Sıra Ortalama	Sıra Toplamı	U	Z	P
1. Sınıf	75	83,25	6244,00	3394,00	-1,381	0,167
2. Sınıf	103	94,05	9687,00			

Katılımcıların okudukları sınıf değişkenine göre hadis ve sünnet algılarının ve maneviyatlarının anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmek amacıyla Mann-Whitney U-Testi analizi kullanılmıştır. Analiz sonucunda p değeri 0,05’den büyük olduğu için anlamlı farklılık bulgulanmamıştır. Fakat her ne kadar istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulgulanmamış olsa da HSÖ’de sıra ortalamalarına bakıldığında 1. sınıfların hadis ve sünnet algılarının az da olsa 2. Sınıflardan yüksek olduğu; MÖ’de yani maneviyat puanlarında ise 2. Sınıfların 1. Sınıflara nazaran daha yüksek puana sahip oldukları söylenebilir. Bu sonuç ile “*Öğrencilerin okudukları sınıf*

²⁶ Ürkmez, “Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Yorumu)”, 121.

ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

2.3.5 Öğrenim Görülen Program Değişkenine Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Kruskal Wallis H testi ordinal nitelikteki değişkene ait ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğinin tespit edilmesinde kullanılır ve parametrik testlerden ANOVA'nın nonparametrik test karşılığıdır.²⁷ Bu araştırmada ise ölçekler normal dağılım göstermediği (Kolmogorov-Smirnov=0.000, p<0.05) gerekçesiyle nonparametrik Kruskal Wallis H testi uygulanmıştır.

Tablo 10'da Katılımcıların okudukları program değişkenine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Kruskal Wallis H testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 10: Bölüm Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Kruskal Wallis H Testi

Okunulan bölüm ile hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam					
Program	N	Sıra Ortalama	SD	χ^2	p
Sosyal Hizmetler	80	92,40	3	7,703	0,053
Sosyal Güvenlik	46	101,55			
İş Sağlığı ve Güvenliği	48	73,04			
Bahçe Tarımı	4	90,38			
Okunulan bölüm ile maneviyat arasındaki anlam					
Program	N	Sıra Ortalama	SD	χ^2	p
Sosyal Hizmetler	80	95,29	3	5,110	0,164
Sosyal Güvenlik	46	84,13			

²⁷ Kaptanoğlu Yıldırım, *Sağlık Alanında Hipotezden Teze: Veri Toplama ve Çözümleme Serüveni*, 153.

İş Sağlığı ve Güvenliği	48	81,61			
Bahçe Tarımı	4	130,00			

Katılımcıların okudukları program değişkenine göre hadis ve sünnet algısı puanlarının ve maneviyat skorlarının anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını test etmek amacıyla istatistiksel test tekniklerinden nonparametrik bir test olan Kruskal Wallis H Testi kullanılmıştır. Analiz neticesinde her iki ölçek puanı bazında istatistiksel olarak anlamlı farklılık bulgulanmamış olmasına rağmen tabloda hadis ve sünnet algısına ilişkin kısım incelendiğinde sıra ortalama değerlerine bakıldığında sosyal güvenlik programında okuyan öğrencilerin (101,55) puanlarının diğer bölümlere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu durumda bu bölümdeki öğrencilerin hadis ve sünnet algısı diğer bölümlere nazaran daha yüksektir denilebilir. Bu sonuç ile “Öğrencilerin okudukları bölümler ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

2.3.6 Öğrencilerin Kaldıkları Yer Değişkenine Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 11’de Katılımcıların kaldıkları yer değişkenine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Kruskal Wallis H testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 11: Kalınan Yer Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Kruskal Wallis H Testi

Kalınan yer ile hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam					
Kalınan yer	N	Sıra Ortalama	SD	χ^2	p
Yurt	130	90,17	3	0,488	0,922
Evde tek	3	79,00			
Arkadaşlarla birlikte ev	18	83,00			
Ailemle birlikte	27	91,78			
Kalınan ile maneviyat arasındaki anlam					
Program	N	Sıra Ortalama	SD	χ^2	p

Yurt	130	90,71	3	5,421	0,143
Evde tek	3	149,00			
Arkadaşlarla birlikte ev	18	76,08			
Ailemle birlikte	27	86,00			

Yukarıdaki tabloda öğrencilerin eğitim sürecinde kaldıkları yer değişkenine göre hadis ve sünnet algısı puanlarının ve maneviyat skorlarının anlamlı bir şekilde farklılaşp farklılaşmadığını test etmek amacıyla kullanılan Kruskal Wallis H Testi sonucu görülmektedir. Analiz neticesinde $p < 0,05$ düzeyinde anlamlı bir farklılık bulgulanmamıştır. Bu sonuç “Öğrencilerin ikamet ettikleri yer ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezimizi doğrulamamıştır.

2.3.7 Öğrencilerin Annelerinin Eğitim Düzeylerine Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 12’de Katılımcıların annelerinin eğitim durumları değişkenine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Kruskal Wallis H testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 12: Anne Eğitim Düzeyi Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Kruskal Wallis H Testi

Anne eğitim düzeyi ve maneviyat ile hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam						
Anne eğitim düzeyi		N	Sıra Ortalama	SD	χ^2	p
HSÖ (Biliş Alt Boyutu)	Okuryazar değil	9	123,78	4	11,793	0,019*
	İlkokul	112	89,85			
	Ortaokul	28	80,88			
	Lise	26	94,31			
	Üniversite	3	12,33			
HSÖ Toplam	Okuryazar değil	9	118,50	4	9,758	0,045*
	İlkokul	112	89,43			

	Ortaokul	28	84,96			
	Lise	26	93,40			
	Üniversite	3	13,67			
Maneviyat	Okuryazar değil	9	109,28	3	7,746	0,101
	İlkokul	112	94,64			
	Ortaokul	28	77,43			
	Lise	26	79,15			
	Üniversite	3	40,50			

* $p < 0,05$

Katılımcı öğrencilerin annelerinin eğitim düzeyi değişkenine göre hadis ve sünnet algısı ve maneviyat puanları ile anlamlı bir ilişki olup olmadığının tespiti için yapılan Kruskal Wallis H testi sonucuna göre Anne eğitim düzeyi ile HSÖ biliş alt boyutu arasında ($\chi^2_{(4.178)} = 11,793$; $p = 0,019$; $p < 0,05$) ve HSÖ toplam puanları arasında ($\chi^2_{(4.178)} = 9,758$; $p = 0,045$; $p < 0,05$) anlamlı farklılık bulgulanmıştır.

Farklılığın kaynağını tespit etmek amacıyla PostHoc testlerinden faydalanılmaktadır. PostHoc testlerinden hangisinin kullanılacağına karar verebilmek için varyansların homojen bir dağılım gösterip göstermediğine bakılması gerekmektedir. Varyansların homojenlik durumuna "Levene" istatistiği ile bakılmaktadır. Varyanslar HSÖ bilgi alt boyutunda (Levene= 0,595; $p = 0,667$; $p > 0,05$) ve HSÖ toplam puanda (Levene= 0,394; $p = 0,813$; $p > 0,05$) homojen dağılım gösterdiği için PostHoc testlerinden Tukey HSD testi kullanılmıştır. Analiz neticesinde HSÖ bilgi alt boyutunda Üniversite mezunu= 19,66 ile Okuryazar değil=36,00 arasında ve İlkokul mezunu= 32,57 ve ortaokul mezunu= 31,53 ve lise mezunu=32,88 arasında farklılığın kaynaklandığı tespit edilmiştir. Bu sonuç ile **Öğrencilerin annelerinin eğitim durumu ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır**, şeklindeki hipotezimiz **doğrulanmıştır**.

2.3.8 Öğrencilerin Babalarının Eğitim Düzeylerine Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 13'te Katılımcıların annelerinin eğitim durumları değişkenine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Kruskal Wallis H testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 13: Baba Eğitim Düzeyi Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Kruskal Wallis H Testi

Baba eğitim düzeyi ve maneviyat ile hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam						
Baba eğitim düzeyi		N	Sıra Ortalama	SD	x^2	p
HSÖ	İlkokul	73	91,98	3	3,311	0,346
	Ortaokul	50	83,46			
	Lise	47	96,09			
	Üniversite	8	65,94			
Maneviyat	İlkokul	73	97,24	3	3,711	0,294
	Ortaokul	50	86,94			
	Lise	47	83,83			
	Üniversite	8	68,19			

Yapılan analiz neticesinde katılımcıların babalarının eğitim düzeyi ile hadis ve sünnet algısı ve maneviyat puanları arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Dolayısıyla "*Öğrencilerin babalarının eğitim durumu ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.*" şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

2.3.9 Öğrencilerin Aile Yapıları Değişkenine Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 14'te Katılımcıların aile yapıları değişkenine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Kruskal Wallis H testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 14: Aile Yapısı Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Kruskal Wallis H Testi

Aile yapısı değişkenine göre maneviyat, hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam						
Aile Yapısı		N	Sıra Ortalama	SD	x^2	p
HSÖ	Çekirdek aile	136	86,86	2	1,949	0,377

	Geniş aile	37	99,96			
	Tek ebeveynli aile	5	83,90			
Maneviyat	Çekirdek aile	136	86,85	2	4,469	0,107
	Geniş aile	37	103,09			
	Tek ebeveynli aile	5	61,00			

Yapılan analiz neticesinde aile yapısı değişkenine göre gerek maneviyat puanlarında gerekse de hadis ve sünnet algısı puanlarında anlamlı bir farklılık bulgulanmamıştır. Her ne kadar istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulgulanmamış olsa da geleneksel geniş aileden gelen katılımcıların sıra ortalama puanlarının diğer aile yapılarından gelen öğrencilere göre daha fazla olduğu görülmektedir. Bu sonuç ile “Öğrencilerin aile yapıları ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

2.3.10 Öğrencilerin Ailelerinin İkamet Yer Değişkenine Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 15’te Katılımcıların ailelerinin ikamet ettikleri yer değişkenine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Kruskal Wallis H testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 15: Aile İkamet Yeri Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Kruskal Wallis H Testi

Ailelerin İkamet yerleşim birimi değişkenine göre maneviyat, hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam						
Aile İkamet Birimi		N	Sıra Ortalama	SD	x^2	p
HSÖ	Köy	28	97,07	4	1,040	0,904
	Kasaba	7	84,50			
	İlçe	55	87,08			
	İl/ Şehir Merkezi	31	92,61			
	Büyükşehir (30 Büyükşehir İl ve İlçeler)	57	87,04			

Maneviyat	Köy	28	101,43	4	2,938	0,568
	Kasaba	7	71,64			
	İlçe	55	85,77			
	İl/ Şehir Merkezi	31	93,58			
	Büyükşehir (30 Büyükşehir İl ve İlçeler)	57	87,21			

Yapılan analiz neticesinde katılımcıların ailelerinin yerleşim birimi ya da ikamet ettikleri yer değişkenine göre gerek maneviyat puanlarında gerekse de hadis ve sünnet algısı puanlarında anlamlı bir farklılık bulgulanmamıştır. Her ne kadar istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulgulanmamış olsa da “Köy” yerleşim biriminde ikamet eden aileden gelen katılımcıların sıra ortalama puanlarının diğer yerleşim birimlerinden gelen öğrencilere göre daha fazla olduğu görülmektedir. Bu sonuç ile “Öğrencilerin ailelerinin ikamet ettikleri yer ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

2.3.11 Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Lise Türü Değişkenine Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 16’da Katılımcıların daha önce öğrenim görmüş oldukları lise türü değişkenine göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Kruskal Wallis H testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 16: Lise Türü Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Kruskal Wallis H Testi

Öğrencilerin lise türü değişkenine göre maneviyat, hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam						
Lise türü		N	Sıra Ortalama	SD	x^2	p
HSÖ (Bilgi)	Anadolu Lisesi	69	95,67	4	10,800	0,029*
	Anadolu İmam Hatip Lisesi	35	104,07			
	Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	66	75,69			
	Genel Lise	5	65,60			

	Açıköğretim Lisesi	3	121,17			
HSÖ (Toplam)	Anadolu Lisesi	28	95,14	4	9,341	0,053
	Anadolu İmam Hatip Lisesi	7	105,31			
	Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	55	76,52			
	Genel Lise	31	67,50			
	Açıköğretim Lisesi	57	97,50			
Maneviyat	Anadolu Lisesi	28	86,16	4	4,687	0,321
	Anadolu İmam Hatip Lisesi	7	103,89			
	Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	55	87,58			
	Genel Lise	31	60,60			
	Açıköğretim Lisesi	57	88,83			

***p<0,05**

Yapılan analiz neticesinde öğrencilerin daha önce mezun oldukları lise türü bağlamında HSÖ ve Maneviyat puanlarının anlamlı bir şekilde farklılaşarak farklılaşmadığına bakıldığında HSÖ toplam puanında $p=0,053$ ve maneviyat puanlarında $p=0,321$ ile istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşmazken, HSÖ biliş alt boyutunda lise türü değişkeni arasında ($\chi^2_{(4,178)}= 10,800$; $p=0,029$; $p<0,05$) anlamlı farklılık bulunmuştur.

Varyanslar homojen (Levene= 1,648; $p=0,164$; $p>0,05$) dağılım gösterdiği için farklılığın kaynağını tespit etmek amacıyla PostHoc testlerinden Tukey HSD testi kullanılmıştır. Analiz neticesinde HSÖ bilgi alt boyutunda Anadolu İmam Hatip Lisesi= 34,42 ile Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi=30,54 arasında anlamlı farklılığın kaynaklandığı bulgulanmıştır. Bu sonuç ile “Öğrencilerin öğrenim görmüş oldukları lise türü ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezimiz kısmen doğrulanmıştır.

2.3.12 Öğrencilerin Dini Bilgilerini En Çok Nereden Aldıkları Değişkenine Göre Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyata İlişkin Farklılıklar

Tablo 17’de Katılımcıların dini bilgilerinin en çok nereden aldıklarına ya da hangi kaynaktan beslendiklerine ilişkin değişkene göre hadis ve sünnet algısı ile maneviyatlarına ilişkin ölçek puanları üzerinden Kruskal Wallis H testi analiz sonucu görülmektedir.

Tablo 17: Dini Bilgi Edinim Değişkeni İle Hadis ve Sünnet Algısı ve Maneviyat İle İlgili Kruskal Wallis H Testi

Öğrencilerin dini bilgilerinin edinim şekli değişkenine göre maneviyat, hadis ve sünnet algısı arasındaki anlam						
Dini bilgilerin kaynağı		N	Sıra Ortalama	SD	χ^2	p
HSÖ (Duygu ve Davranış)	Ailemden	70	98,21	6	14,006	0,030*
	Camiden	17	66,82			
	Yaz Kuran Kurslarından	38	95,58			
	Din Kültürü Dersinden	29	82,10			
	Okuduğum Kitaplardan	8	114,88			
	Dini Sohbetlerden	4	45,50			
	Diğer	12	67,17			
HSÖ (Toplam)	Ailemden	70	100,79	6	15,401	0,017*
	Camiden	17	73,00			
	Yaz Kuran Kurslarından	38	94,21			
	Din Kültürü Dersinden	29	67,52			
	Okuduğum Kitaplardan	8	116,38			
	Dini Sohbetlerden	4	53,00			
	Diğer	12	79,50			

Maneviyat	Ailemden	70	97,49	6	15,171	0,019*
	Camiden	17	105,97			
	Yaz Kuran Kurslarından	38	84,11			
	Din Kültürü Dersinden	29	63,05			
	Okuduğum Kitaplardan	8	121,38			
	Dini Sohbetlerden	4	93,50			
	Diğer	12	78,00			

***p<0,05**

Katılımcı öğrencilerin dini bilgilerini en çok nereden veya hangi kaynaktan aldıklarına ilişkin sorulan anket sorusunda öğrencilerden en çok 1 seçenek işaretlenmesi istenmiştir. Burada güdülen amaç öğrencilerin mevcut dini bilgilerini en fazla hangi kanaldan aldıklarının belirlenmesine yöneliktir. Böylece öğrencilerin dini bilgilerinin beslendiği kaynak ile hadis ve sünnet algısında ve maneviyat durumlarında anlamlı bir farklılığın olup olmadığı anlaşılmalıdır. Yapılan analiz neticesinde yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere HSÖ duygu ve davranış alt boyutunda ($\chi^2_{(6,178)} = 14,006$; $p=0,030$; $p<0,05$), HSÖ toplam ölçek puanı ile dini bilgilerin kaynağı değişkeni arasında ($\chi^2_{(6,178)} = 15,401$; $p=0,017$; $p<0,05$) ve son olarak maneviyat puanları ile dini bilgilerin kaynağı değişkeni arasında ($\chi^2_{(6,178)} = 15,171$; $p=0,019$; $p<0,05$) anlamlı farklılıklar bulgulanmıştır.

Varyanslar HSÖ (Levene= 1,005; $p=0,424$; $p>0,05$) toplam puanında, HSÖ duygu ve davranış alt boyutunda (Levene= 0,536; $p=0,164$; $p>0,05$) ve Maneviyat ölçeğinde (Levene= 0,887; $p=0,506$; $p>0,05$) homojen dağılım gösterdiği için farklılığın kaynağını tespit etmek için yaygın olarak kullanılan PostHoc testlerinden LSD testi kullanılmıştır. PostHoc analizi neticesinde HSÖ duygu ve davranış alt boyutunda ailemden=6,48 ile camiden=5,35 arasında; yaz kuran kurslarından=6,42 ile camiden=5,35 arasında anlamlı farklılığın kaynaklandığı, HSÖ ölçek toplam puanında ailemden=39,52 ile dini sohbetlerden=31,50 arasında; yaz Kuran kurslarından=39,63 ile dini sohbetlerden=31,50 arasında; okuduğum kitaplardan=41,12 ile dini sohbetlerden=31,50 arasında anlamlı farklılığın kaynaklandığı ve son olarak maneviyat puanlarında ise din kültürü dersinden= 99,17 ile ailemden= 109,10 ve Camiden= 112,05 ve okuduğum kitaplardan= 116,12 arasında anlamlı farklılığın kaynaklandığı bulgulanmıştır. Bu analiz neticesinde gerek hadis ve sünnet algısında gerekse de maneviyat algısında olsun ailenin, yaz kuran kurslarının ve dini içerikli yayınların bireylerin maneviyatlarında ve hadis ve sünnet algılarında önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Ürkmez tarafından gerçekleştirilen benzer bir çalışmada ise dini konularda okuma ve tartışmaların sünnetin niteliği

konusunda toplumun yeterli bilgiye sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²⁸ Burada da dini okumaların maneviyat ve sünnet algısında önemli bir yere sahip olduğunu ve bu iki araştırmanın birbirini desteklediğini söyleyebiliriz. Bu sonuçla “*Öğrencilerin dini bilgilerini aldıkları kaynaklar ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.*” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

2.3.13 Maneviyat ve Sünnet Algısı Arasındaki İlişki

Hadis ve sünnet algısı veya hadis ve sünnete ilişkin bireylerin bilgi düzeyleri ile maneviyata ilişkin tutumları arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını belirlemek amacıyla korelasyon analizi yapılmıştır. Korelasyon analizi bilimsel çalışmalarda değişkenler arasında ilişkinin olup olmadığını eğer bir ilişki varsa bunun gücünün ve yönünün belirlenmesi için sıklıkla kullanılmaktadır.²⁹

Tablo 18: Maneviyat ve HSÖ Arasındaki Korelasyon

Korelasyon (Spearman)		HSÖ (Bilgi)	HSÖ (Duygu ve Davranış)	HSÖ(Toplam)	Maneviyat
HSÖ (Bilgi)	r	1,000			
	p	.			
	n	178			
HSÖ(Duygu ve Davranış)	r	0,288	1,000		
	p	0,000	.		
	n	178	178		
HSÖ (Toplam)	r	0,932	0,581	1,000	
	p	0,000	0,000	.	
	n	178	178	178	
Maneviyat	r	0,480	0,106	0,461	1,000
	p	0,000	0,080	0,000	.

²⁸ Ürkmez, “Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Yorumu)”, 121.

²⁹ Yusuf Genç vd., “İnternet Kullanımının Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Algılarına Etkileri”, 328.

	n	178	178	178	178
--	---	-----	-----	-----	-----

Yukarıdaki tabloda katılımcıların maneviyatları ile hadis ve sünnet algısı arasındaki ilişkiyi açıklayan spearman korelasyon analizi gösterilmektedir. Tablo incelendiğinde Maneviyatla hadis ve sünnet algısı bilgi alt boyutunda $r=0,480$ düzeyinde; hadis ve sünnet algısı toplam puanında ise $r= 0,461$ düzeyinde pozitif yönlü korelasyon vardır. Bu sonuçla maneviyatın hadis ve sünnet algısı üzerinde anlamlı bir ilişki olduğunu, maneviyat düzeyi arttıkça hadis ve sünnet algısının da artacağı söylenebilir. Böylece “Öğrencilerin maneviyatları ile sünnet ve hadis algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır.” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Maneviyatın hadis ve sünnet algısına etkisinin ne olduğunu belirlemek için basit doğrusal regresyon analizi aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo 19: Regresyon Tablosu

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	B	T	p	R	R ²	F	p
Hadis ve Sünnet Algısı	Sabit	19,660	5,011	0,000	0,345	0,119	23,746	0,000*
	Maneviyat	0,177	4,873	0,000				

* $p<0,01$

Regresyon tablosu incelendiğinde değişkenler arası ilişki düzeyi $R= 0,345$ olduğundan değişkenler arasında zayıf düzeyde pozitif korelasyon vardır. Determinasyon katsayısı ise $R^2= 0,119$ bulunmuştur. Bu sonuç bize Hadis ve sünnet algısındaki toplam değişimin %11,9'unun katılımcıların maneviyatları tarafından belirlendiğini göstermektedir. Hadis ve sünnet algısındaki %88,1'lik değişimin sebebi ise bilinmemektedir. F testinin significance (p) değeri 0,05'ten küçük olduğundan ($0,000<0,05$) regresyon modeli önemlidir. Dolayısıyla regresyon modeli tahmin için kullanılabilir. Yine yukarıdaki tabloda sabit değer 19,660 ve maneviyat parametresinin değeri de 0,117 olduğundan regresyon denklemi (Hadis ve sünnet algısı= $19,660+ 0,177*Maneviyat$) biçiminde yazılır. Sabit değer pozitif olması maneviyat ile hadis ve sünnet algısı arasında doğru orantılı bir ilişki olduğunu, yani değişkenlerden birinin artması durumunda diğerinin de artacağını göstermektedir. Denklemde de görüleceği üzere maneviyat puanındaki bir birim artış hadis ve sünnet algı düzeyinde 0,117 birim artıracaktır. Bu denklemi bir örnekle açıklamak gerekirse maneviyat skoru 100 olan bir katılımcının hadis ve sünnet algısı skorunun ($HSÖ= 19,66+0,177*100$) denklemden hareketle 37,36 olması beklenir.

Sonuç

Bu çalışma ilahiyat alanında niceliksel araştırma deseni ile yapılan nadir araştırmalardan biridir. Araştırma üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilmiş

ve onların hadis ve sünnet algısına yönelik düşünceleri çeşitli değişkenler çerçevesinde araştırılmıştır. Araştırma meslek yüksekokulu öğrencilerinin sünnet ve hadis kavramları hakkında nasıl bir algıya sahip oldukları ve sünnet ve hadis kavramlarına ilişkin algı düzeylerinin kendi maneviyatlarıyla bir farklılık gösterip göstermediği sorularına cevap bulmak ve literatüre kaynak teşkil etmek için gerçekleştirilmiştir.

Öncelikle literatürde hadis ve sünnet algısına yönelik gerçekleştirilen bilimsel çalışmalara bakılmış fakat bireylerin hadis ve sünnet algısına yönelik bir ölçüm aracının geliştirilmediği görülmüştür. Bu sebeple araştırmamız bir boyut daha kazanarak ölçek geliştirmeye yönelik analizler yapılmış ve istatistiksel olarak öğrencilerin hadis ve sünnet algı düzeylerini ölçmeye yönelik Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği (HSÖ) geliştirilmiştir. Geliştirmiş olduğumuz ölçek ile daha önce Şirin tarafından geliştirilen Maneviyat Ölçeği araştırmamızın konusuna ve amacına yönelik istimal edilmiştir. Dolayısıyla öğrencilerin hadis ve sünnet algısı belirlenirken diğer taraftan da maneviyat düzeyleri belirlenmiş ve bu iki algı arasındaki ilişkiler de incelenmiştir. Bu çalışma daha önce de belirttiğimiz üzere bir ölçek geliştirme çalışması olmamakla birlikte ölçek geliştirmeye yönelik metodlar izlenerek standart bir ölçek geliştirilmiş ve aynı zamanda bu ölçek çalışmanın içerisinde kullanılarak hipotezler test edilmiştir.

Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği'ne (HSÖ) ilişkin sonuçlara bakıldığında Ölçek 10 madde ve iki alt boyuttan oluşmuştur. Ölçeğin KMO değeri =0,884 olarak hesaplanmış ve açımlayıcı faktör analizine tabi tutularak temel bileşenler analizi ve dik döndürme sonrası ölçek iki faktör altında toplanmış olup varyansın %63,86'sını açıklamıştır. Ölçeğin Cronbach's Alfa (α) değeri 0,879 ve "Duygu ve Davranış Alt Boyutu" 0,893 ve "Bilgi Alt Boyutu" 0,659 olarak hesaplanmıştır. AFA sonrasında DFA uygulanmış ve uyum değerleri [χ^2 (934,406, sd=45, p= 0.000); $\chi^2/ sd= 2.612$; RMSEA= 0.095; GFI=0.912; AGFI=0.858; CFI=0.938; IFI= 0.939; NFI=0.905; RFI=0.874; RMR=0,067] şeklinde hesaplanmıştır (Tablo 1, 2, 3, 4). Bu sonuçlar geliştirilen ölçeğin öğrencilerin hadis ve sünnet algısını ölçmede kullanılabilir bir ölçüm aracı olduğunu göstermekte ve bir bakıma bu araştırma ölçek geliştirme çalışmalarına benzer bir nitelik taşımaktadır.

Katılımcıların dörtte üçünü kız öğrenciler oluşturmaktadır. Bu sonucun çıkmasında mevcut programların kız öğrenciler için daha çok tercih edilebilir olduğundan kaynaklandığı söylenebilir. Yaş ortalamaları $20,47 \pm 1,887$ olarak bulunmuştur. Öğrencilerin yarısına yakını Sosyal Hizmetler Bölümünde öğrenim görmekte, büyük bir çoğunluğu eğitim hayatında yurttan kalmaktadır (%73). Katılımcılarımızın anne eğitim durumlarına baktığımızda yarısından fazlası ilkokul mezunu iken babalarının da yarıya yakını (%41) ilkokul mezunudur. Dolayısıyla katılımcılarımızın ebeveynlerinin eğitim düzeyi genel anlamda düşüktür diyebiliriz. Katılımcılarımızın daha önce mezun oldukları lise türüne baktığımızda yarısından biraz fazlası meslek lisesi mezunudur (AİHL veya Mesleki Teknik Lise). Öğrencilerin

%98,3'ünün hadis ve sünnet kavramlarının anlamını bildiği görülmüş, yarısına yakınının ise dini bilgilerini en çok aileden aldıkları görülmüştür. (Tablo 5).

Katılımcıların HSÖ puan ortalaması $38,59 \pm 7,67$ 'dir. Ayrıca HSÖ'den alınan puanları 10 (düşük) < 23-36 (Orta) < 37 (Yüksek) şeklinde kategorize ederek değerlendirdiğimizde öğrencilerin %5,6'sı düşük düzey, %18,5'i orta düzey ve geriye kalan %75,8'i ise yüksek düzeyde hadis ve sünnet algısına sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Aynı zamanda katılımcı öğrencilerin maneviyat puanlarına baktığımızda $107,09 \pm 14,96$ olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuçlar katılımcıların gerek hadis ve sünnet algısında gerekse de maneviyat algılarında oldukça yüksek algı düzeyine sahip olduklarını göstermektedir.

Öğrencilerin annelerinin eğitim düzeyi ile HSÖ ve Maneviyat puanlarının anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için oluşturulan hipotezimizi test etmek için yapılan analiz neticesinde HSÖ (Biliş Alt Boyutu)'nda $p=0,019$ ve HSÖ toplam ölçek puanında $p=0,045$ anlamlı farklılık bulgulanmış ve "H:6" hipotezimiz doğrulanmıştır. (Tablo 12)

Öğrencilerin lise türü değişkenine göre maneviyat, hadis ve sünnet algısı arasında anlamlı bir ilişki vardır şeklindeki hipotezimizi test etmek için yapılan analiz neticesinde HSÖ (Bilgi Alt Boyutu)'nda $p=0,029$ anlamlı farklılık bulgulanmış ve AİHL mezunlarının daha yüksek düzeyde hadis ve sünnet algısına sahip olduğu bulunmuştur. Bu sonuçla H: 10 hipotezi kısmen doğrulanmıştır.

Katılımcılarımızın dini bilgilerinin edinim şekli değişkenine göre maneviyat, hadis ve sünnet algısı arasında anlamlı farklılık olup olmadığını belirlemek için yapılan analiz neticesinde HSÖ (Duygu ve Davranış Alt Boyut)'nda $p=0,030$, HSÖ (Toplam) puanında $p=0,017$ ve Maneviyat puanında $p=0,019$ anlamlı farklılık bulgulanmış olup H: 11 hipotezi doğrulanmıştır. Son olarak da katılımcıların maneviyatları ile hadis ve sünnet algıları arasında anlamlı bir ilişki vardır şeklindeki hipotezimiz korelasyon ve regresyon analizleriyle test edilmiş olup maneviyatla hadis ve sünnet algısı bilgi alt boyutunda $r=0,480$ düzeyinde; hadis ve sünnet algısı toplam puanında ise $r = 0,461$ düzeyinde pozitif yönlü korelasyon tespit edilmiştir. Akabinde yapılan regresyon analizinde de maneviyat puanındaki bir birim artışın hadis ve sünnet algı düzeyinde 0,117 birim pozitif yönde artıracağı sonucu elde edilmiştir. Bu sonuçla H:12 hipotezimiz de doğrulanmıştır (Tablo 17,18,19). Diğer hipotezler ise doğrulanmamıştır.

Üniversite öğrencileri özelinde yapılan bu çalışmada ulaşılan sonuçların bir kısım sınırlılıkları vardır. Bu sınırlılıkları sıralamak gerekirse; araştırmanın gerçekleştiği zaman, mekân, örneklem kitlesi ve uygulanan araştırma yönteminin yanı sıra kullanılan ölçüm araçlarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla ulaşılan sonuçlar bakımından bir genellemeye varmak doğru olmayacaktır. Bu sebepten bu araştırmaya benzer nitelikteki araştırmalara daha büyük örneklemeler üzerinden, gerek niceliksel gerekse de niteliksel araştırmalar yapılması önerilmektedir. Bu araştırma neticesinde ulaşılan veriler özellikle İlahiyat alanında veya sosyal

bilimlerde yapılacak araştırmalara kaynak teşkil edecektir. Ayrıca tarafımızca bu araştırma muhteviyatında geliştirilen HSÖ (Hadis ve Sünnet Algısı Ölçeği) daha büyük örneklemelerde ve çeşitli toplumsal grupların hadis ve sünnet algılarını ölçme amacıyla veya ölçek geliştirme çalışmalarında kullanılması önerilmektedir.

Kaynakça

- Aytaç, Mustafa, Öngen, Burcu. "Doğrulayıcı Faktör Analizi İle Yeni Çevresel Paradigma Ölçeğinin Yapı Geçerliliğinin İncelenmesi". *İstatistikçiler Dergisi: İstatistik ve Aktüerya* 5 / 1 (Mart 2012), 14-22.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2002.
- Colye, Joanne. "Spirituality And Health: Towards a Framework for Exploring the Relationship Between Spirituality and Health" *Journal of Advanced Nursing* 37/6 (March 2002), 589-597.
- Genç, Yusuf, Durğun, Arif. "Manevi Bakımın Gerekliği ve Bakım Hizmeti Veren Meslek Elemanlarının Manevi Bakıma İlişkin Düşünceleri". *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/9 (Spring 2018), 45-66. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13478>
- Genç, Yusuf, Durğun, Arif, Kara, Hüseyin Zahid, Çakır, Rahman. "İnternet Kullanımının Üniversite Öğrencilerinin Yalnızlık Algılarına Etkileri". *Akademik İncelemeler Dergisi* 13 / 2 (Ekim 2018), 301-336. <https://doi.org/10.17550/akademikincelemeler.329440>
- Genç, Yusuf, Durğun, Arif. "Sağlık Çalışanlarının Dini Tutum Düzeyleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 / 38 (Aralık 2018), 253-281. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.430099>
- Hatiboğlu, İbrahim. "Sünnet ve Hadis (Seyyed Hossain Nasr)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4 / 1 (Haziran 2006), 113-125.
- Jung, Carl Gustav. *Din ve Psikoloji*. çev. Raziye Karabey. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Kalaycı, Şeref vd. *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım Ltd. Şti., 2006.
- Kaptanoğlu Yıldırım, Ayşegül. *Sağlık Alanında Hipotezden Teze: Veri Toplama ve Çözümleme Serüveni*. İstanbul: Beşir Kitabevi, 2013.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS-AMOS-META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, Güncellenmiş 2. Basım, 2019.
- Kayri, Murat. "Araştırmalarda Gruplar Arası Farkın Belirlenmesine Yönelik Çoklu Karşılaştırma (Post-Hoc) Teknikleri". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/1 (Ocak 2009), 51-64.
- Özdamar, Kazım. *Eğitim, Sağlık ve Davranış Bilimlerinde Ölçek ve Test Geliştirme Yapısal Eşitlik Modellemesi IBM, SPSS, IBM SPSS AMOS ve MINITAB Uygulamalı*. Eskişehir: Nisan Kitabevi, 2016.
- Şirin, Turgay. "Maneviyat Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Turkish Studies Social Sciences* 13/18 (Summer 2018), 1283-1309. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13996>
- Tekin, Mustafa. "Sünnet ve Toplumsal Dinamikler / Sunnah and Social Dynamics / والحراك السنة والمجتمع". *İlahiyat Akademi* / 7-8 (Aralık 2018), 163-174.
- Ürkmez, Ahmed. "Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Yorumu)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 28 (Haziran 2012), 97-128.

Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Baskı, 2001.

Zencirkıran, Memet. *Sosyoloji*. Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım, Yenilenmiş 7. Baskı, 2018.

Ek:**HADİS VE SÜNNET ALGISI ÖLÇEĞİ (HSÖ)**

Bu ölçek meslek yüksekokulu öğrencilerinde “hadis ve sünnet algısı” hakkındaki kanaatlerini tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Lütfen yan sütunda verilen derecelendirmeyi kullanarak sizin görüşlerinize en uygun olanı ve yalnızca her soru için bir tanesini "X" ile işaretleyiniz ve kesinlikle boş bırakmayınız. Katılımınız için teşekkür ederiz.		Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Karasızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum
1	Hz. Peygamber (sav) gibi yaşamak her Müslüman'ın ideali olmalı.					
2	Çocuklarıma Hz. Peygamberin (sav) davranış ve düşüncelerini öğretmem gerektiğine inanıyorum.					
3	Hz. Peygamberin (sav) anlayışı ve davranışlarının hayatıma yansımamı istiyorum.					
4	Dinin sünnete ve Kuran'a dayandığı görüşündeyim.					
5	Ailemin Hz. Peygamberi (sav) tanımama katkısı oldu.					
6	Kuran'a inanmak sünnete bağlı kalmayı gerektirir.					
7	Hz. Peygamberi (sav) anlatan kitapları okudum.					
8	“Hz. Peygamberin (sav) sünneti” denince aklıma ilk önce sakal, sarık, tuzla yemeğe başlamak, oturarak su içmek gibi şeyler geliyor.					
9	Hz. Peygamberin (sav) sünneti hakkındaki bilgilerim yeterlidir.					
10	Hayatıma yön veren hadisleri yeterince biliyorum.					



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:649-670

Geliş Tarihi: 11.08.2020

Kabul Tarihi: 06.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.779395>

Helallerde İtidal: Vera'

-Kapsamı ve Kazanımlarına Dair Analitik Bir İnceleme-

Esmâ Öztürk*

Öz

İlk dönem İslam toplumunda hâkim yaşam tarzı dünyaya rağbet ve hırsın terki şeklinde tanımlanabilecek bir yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzı "zühd" adıyla sadece bir kavram olarak literatürde anılmakla kalmamış, aynı zamanda tasavvuf tarihinin ilk dönemine de kaynaklık etmiştir. "Kitabu'z-Zühd" ismiyle bağımsız çalışmaların yapıldığı bu dönemin diğer bir eser türü de vera' kavramını müstakil olarak ele alan çalışmalardır. Bu kavramla ilgili hiç de azımsanamayacak ölçüde eser yazılmıştır. Özellikle vera' ile ilgili yazılmış bu eserler referans alındığında aslında vera'nın en az zühd kadar bu döneme damga vurmuş bir kavram olduğu gözlenmektedir. Tarihi süreçte ilk olarak sadece haramlardan sakınma anlamını taşıyan vera', zaman içinde anlam genişlemesine uğrayarak mübâhlardan da kaçınma anlamını içermiştir. Bu çalışmada vera' kavramının ilişkili olduğu bazı kavramlar (takva, zühd, havf, şüphe, vesvese, tebettül) vera' merkeze alınmak suretiyle incelenmiş, vera'nın semantik tahlilinin yanı sıra sadece tasavvuf kavramlarıyla değil İslam hukukunda kullanılan "ihtiyat" kavramıyla da bağlantısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak; vera'nın kişinin ahlakını yansıtan bir boyutu olduğu, ihtiyatın ise teorik çerçevede kullanıldığı görülmüştür. Öte yandan vera'nın; "zühd", "takva", "havf", kavramlarıyla doğrudan, "vesvese", "şüphe", "tebettül" gibi kavramlarıyla da dolaylı yönden bağlantılı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Vera', Zühd, İhtiyat, Şüphe.

Attention in Halals: Wara'

-An Analytical Review Regarding Its Scope and Benefits-

Abstract

The dominant lifestyle in the early Islamic society was a lifestyle that could be defined as the abandonment of world demand and ambition. This lifestyle was not only mentioned in the literature as a concept with the name of "zuhd", but also was the source of the first period of Sufism history. Another type of work of this period, in which independent studies were conducted under the name of "Kitabu'z-Zuhd", are the studies that deal with the concept of wara' independently. A substantial amount of work has been written on this concept. Especially when these works written about

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, esma.ozturk@hbv.edu.tr

ORCID ID 0000-0001-9704-1498

wara' are taken as a reference, it is observed that wara' was a concept that left its mark on this period at least as zuhd. In the historical process, wara', which meant only avoiding harams for the first time, included the meaning of avoiding mubahs by expanding its meaning over time. In this study, some concepts related to the concept wara' (taqwa, zuhd, havf, doubt, waswasa, tebettul) have been examined by taking wara' in to the center and semantic analysis of wara' as well as the concept of precaution used in the Islamic law is revealed. As a result; it has been observed that wara' has a dimension that reflects the morality of the person and precaution is used in a theoretical framework. On the other hand, it has been determined that wara' is directly related with the concepts of "zuhd", "taqwa", "havf" and indirectly related with "waswasa", "doubt" and "tebettul".

Keywords: Sufism, Wara', Zuhd (Ascetism), Precaution, Doubt.

Giriş

Temellerini Kur'an ve Sünnet'in oluşturduğu ilk dönem İslam toplumunun genel yaşam tarzı "dünyaya rağbet ve hırsın terki"¹ olarak tanımlanabilecek bir yaşam tarzıdır.² Bu yaşam tarzı "zuhd" adıyla sadece bir kavram olarak literatürde anılmakla kalmamış, aynı zamanda tasavvuf tarihinin ilk dönemine de kaynaklık etmiştir.

Tasavvuf tarihinin bu ilk döneminde "Kitabu'z-Zühd" ismiyle bağımsız çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Zühd ve unsurlarını, Hz. Peygamber (s.a.s), ashabi ile enbiyâ ve velilerin zâhidâne hayatından örnekleri içeren bu eserler, tasavvufun doğrudan Hz. Peygamber'e olan bağıını göstermesi açısından önemli kaynaklardır. Ayrıca bu eserler tasavvuf klasiklerinde yer alacak konu başlıklarının belirlenmesinde ve tasavvuf terminolojisinin oluşmasında temel kaynaklardan sayılmışlardır.³

Bu döneminin dikkat çekici diğer bir eser türü de vera' kavramını müstakil olarak ele alan çalışmalardır. Bu kavramla ilgili hiç de azımsanamayacak ölçüde eser yazıldığını görmekteyiz. Bunlardan en eskisi Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî (ö. 238/853)'nin *Kitâbu'l-vera'* isimli eseridir.⁴ Haris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) de bir eserine *el-Mekâsib ve'l-Verau ve's-Şüphetü ve'l-Beyânu Mebâhisiha ve Mahzûrihâ* ismini vermiş, eserde vera'yla ilgili olarak âlimlerin görüşlerini nakletmiştir. Öte yandan Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906) Vera'⁵, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *ez-Zühd ve'l-Verâ' ve'l-İbâde*, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Bekr Abdullah İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894) gibi müellifler de

1 Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ensâri İbn Manzûr, "zhd", *Lisânu'l-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdülvehhab – Muhammed Sadık Ubeydî (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsil Arabî, 1999), 6/97.

2 Kadir Özköse, "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam-Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 184.

3 Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2017), 63.

4 Tek el yazma nüshası Madrid Biblioteca Nacional'de nr. 5146'dadır. 22 varaklık eser Jorge Aguadé tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Fuad Sezgin, *Arap İslam Bilimleri Tarihi* (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015), 1/415; Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 19/513.

5 Sezgin, *Arap İslam Bilimleri Tarihi*, 1/566.

Kitâbü'l-Vera' adıyla eserler yazarak vera'nın kapsamı ve önemi üzerinde durmuşlardır.⁶ Özellikle vera' ile ilgili yazılmış bu eserler referans alındığında aslında vera'nın en az zühd kadar bu döneme damga vurmuş bir kavram olduğu gözlenmektedir.

Bir diğer husus ise vera'nın sadece tasavvufa has bir kavram olmayıp diğer tüm İslâmî ilimler için geçerliliği olan bir kavram olmasıdır. Zira dinde hassasiyet sadece sûflere ait bir durum değil tüm Müslümanları ilgilendiren bir durumdur. Örneğin fıkıhçılar bu kavramı ihtiyat kavramıyla karşılamışlar ve dinde hassasiyet sahibi olup kendini korumaya almak şeklinde açıklamışlardır.

İşte vera' tüm bu yönleriyle tasavvufî bakış açısıyla müstakil olarak ele alınması gereken bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında akademik çalışmalarda zühd başlığı altında çokça kullanılması, bu kavramın derinlemesine tahlil edildiği ve işlendiği intibahı vermektedir. Halbuki kısa bir literatür taraması yapıldığında görüleceği üzere; vera' hakkında yapılmış müstakil bir çalışma neredeyse yoktur. Bu sebeplerden dolayı araştırmamızda vera' kavramının ayrıntılı olarak tahlil edilmesi hedeflenmiştir. Bunun için önce vera'nın kavramsal bir analizi yapılacak, avam-havas-havassu'l-havas ve Hz. Peygamber (s.a.s)'in hayatından vera'ya dair örnekler verilerek konunun kapsamı çizilecektir. Ardından vera'nın kişilere getireceği dünya ve âhiret kazanımlarından bahsedilerek son kısımda da vera' kavramının ilişkili olduğu diğer kavramlar (takva, zühd, şüphe, vesvese) vera' merkeze alınmak suretiyle incelenecektir.

1. Vera'nın Kavramsal Analizi

Vera' sözlük anlamı itibariyle; korkak olmak, zayıf olmak⁷, sakınmak ve korunarak takva sahibi olmak⁸ demektir. Kişinin bu korkaklık ve zayıflığı başka insanlar nezdinde değil, daha ziyade Yaraticısı karşısında duyduğu korku ve zayıflıktır. Nitekim kul söz, fiil ve eylemlerinde kalbi ve âzalarıyla Allah'ın sevmediği şeylerden uzak durarak onlardan sakınmakta ve korunarak takva sahibi olmaktadır.⁹ Ancak bu noktada sakınmak ve korkmak arasında ince bir ayrım gözetilmiş olduğu belirtilmelidir. Şöyle ki; sakınmak organların, korkmak ise kalbin ameli sayılmıştır.¹⁰ Gözün haram bakışlardan korunması örneğinde olduğu gibi, haramlardan uzak durmayı anlatan bu sakınma hali, zamanla anlam zenginliği kazanarak "insanın manevî veya bedenî yapısını ayakta tutan şeylerde şeriata göre bir sapmanın veya zarar ve kuşkunun bulunduğu her şeyden sakınmak"¹¹ olarak şekillenmiştir. O halde

⁶ Süleyman Uludağ, "Vera", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 50.

⁷ Heyet, "vra", *el-Mü'cemu'l-Vasît* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1972), 2/1025.

⁸ İbn Manzûr, "vra", *Lîsânu'l-Arab*, 15/272.

⁹ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Mekâsib ve'l-Verau ve's-Şühbetü ve'l-Beyânu Mebâhisihâ ve Mahzûrihâ*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Müesseseti'l-Kütübü's-Sakâfiyye, 1987), 68.

¹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Ruh*, çev. Şaban Haklı (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 2/501.

¹¹ Abdürrezzak Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 583.

başta sadece haramlardan uzak durmak vera' iken daha sonraki dönemlerde helal ve mübâh olanın fazlasından da kaçınmak vera'nın gereğinden sayılmıştır.

Bu durum Râgıp İsfehâni (ö. 5./9. yüzyılın ilk çeyreği)'nin üçlü tasnifinde net olarak görülür. İsfehâni, vâcip olan vera'yı haramlardan uzak durmak olarak tanımlar. Bu vera' türü herkesi kapsar. Mendûb olan vera', kuşkulu şeylerden uzak durmaktır. Fazilet olan vera' ise, mübâh olanların pek çoğundan uzak durmaktır. Son gruptaki vera' sahibi kimseler peygamberler, siddîkler, şehitler ve sâlihlerdir.¹² Onlar mübâhın terkinin Allah için olmayan her şey çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Ancak bu son derece özel bir durum olup umum için geçerli olmadığı belirtilmelidir. Nitekim mübâh olanların terki caiz değildir. Bu, Hz. Peygamberin (s.a.s) sünnetini terk etmek demektir. Evlenmek, uyumak, yemek yemek gibi eylemler Hz. Peygamber (s.a.s) için olduğu kadar herkes için de mübâh olan fiillerdir.¹³ Bunların terki, dinde aşırılığa kaçmayı beraberinde getirir. İtidal üzere yaşayan Hz. Peygamber (s.a.s) bu mübâhların hiçbirini terk etmemiştir. Onun bütün gece uyumadan namaz kılacağını, tüm günlerini oruçlu olarak geçireceğini ve ömrü boyunca kadınlarla hiç evlenmeyeceğini söyleyen üç sahabeye verdiği cevap bunun en açık göstergesidir.¹⁴

Bununla birlikte Müslüman, her şart ve durumda Allah'ın koyduğu sınırları gözetmelidir. Bu sınırlardan helâlin sonu;

Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah, (Ramazan gecelerinde hanımlarınıza yaklaşarak) kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın. Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın. Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlara yaklaşmayın.¹⁵

denilmek suretiyle ifade edilmiştir. Benzer şekilde haramın başlangıcı da;

(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır. (Evlilikte) tarafların Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız, sizin için helâl olmaz. Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah'ın koyduğu sınırları kim aşarsa, onlar zalimlerin ta kendileridir.¹⁶

¹² Ragıp el-İsfehâni, *ez-Zerfa ila Mekârimi's-Şerfa* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980), 216-217.

¹³ Muhammed Salih el-Müneccid, *el-Vera'* (Cidde: Zâd Neşriyat, 2009), 21.

¹⁴ Hadis için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavk en-Necât, 1422/2001), "Nikâh", 1, (No. 5063); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu Muslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (b.y.: Dâru İhya et-Turâsi'l-Arabî, y.y.), "Nikâh" 5 (No. 1401).

¹⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/187.

¹⁶ el-Bakara 2/229.

ifadeleriyle kesin olarak belirtilmiştir.¹⁷ Vera' her iki âyette de belirlenen bu sınırlara yaklaşımdan ve sınırları ihlâl etmekten kurtaran yardımcı bir unsurdur.

Vera' bir makam olması münasebetiyle sūfinin tekrar etmek suretiyle elde ettiği ve kendi sıfatı haline getirdiği ahlâktır. Çeşitli sıkıntılara katlanma, ibadetler, mücâhede ve riyazetler yoluyla şekillenen ve kişide kalıcı hale gelen bu ahlâk, kulun Allah'ın huzurundaki mânevî yerini ve derecesini gösterir. Makam çalışılarak elde edildiği için kesbî olmasının yanı sıra içinde bulunulan makamın bütün hükümlerini yerine getirmeden elde edilemediği için kalıcıdır. Genellikle makamların ilki tevbe, sonuncusu da rıza olarak ifade edilmiştir. Kanaat sahibi olmayan kimse için tevekkül makamının gerçekleşmeyeceği, aynı şekilde tevbe makamını gerçekleştirmeyenin de inâbe makamına geçmesi mümkün görülmemiş; vera'sı olmayanın da zühd makamıyla meşgul olması doğru bulunmamıştır.¹⁸ Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, makamlar adeta bir merdivenin basamakları gibidir. Her basamak sırasıyla ve yavaş yavaş çıkılmalıdır.

Vera' Kur'an-ı Kerim'de geçen bir kelime değildir. Hadislerde ise çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s)'in "Kendini ilgilendirmeyen (malâyânî) bir şeyi terk etmek kişinin müslümanlığının güzelliğindedir."¹⁹hadisindeki malâyânî şeyleri terk etmek, vera' olarak yorumlanmıştır.²⁰ Diğer hadislerde ise yeri geldiğinde değinilecektir.

2. Vera'nın Kapsamı

İbrahim b. Ethem (ö. 161/778 ?) insanlar açısından vera'nın kapsamını dörde ayırır. İlk gruptaki kişiler küçük ve büyük günahlardan sakınanlardır. İkinci gruptakiler maddî durumları veya makamlarındaki değişiklik sebebiyle vera' vasfını yitirenlerdir. İbrahim b. Ethem'e göre bu gruba dâhil olanlar, herhangi bir mevki sahibi değilken, insanların en ufak bir malını yemekten sakınırlar. Fakat onlara herhangi bir yetki verildiğinde durum değişir ve bu şahıslar helal-haram ayırımı yapmadan her türlü malı yemekten sakınmazlar. Üçüncü grup, büyük günahları işlemez ancak küçük günahlara gelince rahatlıkla yapanlardır. (Haram olanlara bakmak gibi.) Son grup ise, günahların hiçbirinden sakınmayanlardır. İbrahim

¹⁷ Ebu Bekr Abdullah b. Ebi'd-Dünya, *Kitâbu'l-Vera'*, thk. Ebu Abdullah Muhammed b. Hamedî'l-Humûd (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1988), 12.

¹⁸ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. İmad Zeki el-Bârudî (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y.), 45; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 172; Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 605; Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf (Kahire: Dâru's-Şa'bi, 1979), 132.

¹⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Hüsnü'l-Hulk", 3; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslamî, 1998), "Zühd", 11 (No. 2317); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, t.y.), "Fiten", 12 (No. 3976); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, t.y.), 3/259 (No. 1737).

²⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, çev. Ali Ataç vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 2/500.

Ethem'e göre bunlar vera' sahibi değildir. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) de bu grubun tavrını şöyle ifade eder: "Bir adam yüz hususta takva sahibi olsa ve sadece tek bir şeyden sakınmasa ona vera' sahibidir denmez."²¹ O halde vera' sahibi olmak dinde oldukça hassas davranmayı gerektirmektedir. Bu hassasiyet yitirildiği anda vera' da kaybedilmektedir.

Vera' ehli kaynaklarda avâm, havâs ve havâssu'l-havâssın davranış tipine göre de üç tabaka halinde sınıflandırılmıştır. Buna göre avâm; yalnızca kesin olarak haram ve helal olarak sınırı belirtilememiş şüphelilerden sakınan gruptur. Havâs, şüphelilerle karşılaştığında, kalbine gelen hissiyat doğrultusunda o şeyden uzaklaşır. Havâssu'l-Havâs ise çok daha titiz davranarak Allah'tan alıkoyan her şeyi şüpheli sayar.²²

Genel olarak ölçüsünü çizdiğimiz bu davranış kalıplarını somutlaştırarak 3 başlık halinde inceleyebiliriz:

2.1. Avam Açısından Vera'

Bu grupta yer alan kişiler Allah'tan korktuğu için ya da O'na karşı duyduğu sevgiden dolayı günah işlemeyi terk ederek vera' sahibi olur. Bu terkin üç yolu vardır:

İlk aşamada nefis korunmalıdır. Bu, nefsi kusurlu yapacak her şeyden korumayı kapsar. Nefsine değer vermek onu pisliklerden koruyup temizlemeyi gerektirir. Kâmil insanlar nefslerine bu değeri vermiş, onun tezkiyesi için çaba harcamışlardır. Aksi durum yani nefse değer vermemek ise, onu kötülük ve pisliklerin içine atmak demektir. Nefsi azdırmak ve onun dilediğini yapmasına izin vermek kişinin nefsine yapacağı en büyük kötülüktür.²³

İkinci aşamada güzelliklerin temin edilmesine önem verilmelidir. Bunun için kişinin kötü şeylerle olan meşguliyetini en aza indirmesi hatta tamamen sonlandırması ve sâlih amele yönelmesi gerekir. Kötülüklerin güzellikleri gidereceğine olan inanç bu tavrın yegâne sebebidir.

Son aşamada ise imanı korumak gerekmektedir. Ehl-i sünnet nezdinde iman taatle artar, günahla eksilir. Hadiste de belirtildiği gibi²⁴ günah işlendiği zaman kişinin kalbinde siyah bir nokta oluşur. Eğer istiğfar edilirse kalp temizlenir. Dönüp yine günah işlenirse başka bir kara leke oluşur. Günah işlenmeye devam ettikçe lekelerin sayısı artar. Bu şekilde çirkinlikler kalbi karartır. Kalbin nuru söner. İman ise tam tersine kalpte bir nurdur. Çirkinlikler kalpte o nuru götürür. İşlenmeye devam ettikçe iman nurunda azalma yaşanır. Güzellikler ise kalbin nurunu arttırır.²⁵

Yukarıda sayılan bu üç husûsa dikkat etmek avam açısından vera'nın ilk aşamasına ulaşmayı sağlar. Bunun dışında bir aşama daha tanımlanmıştır. Bu aşama;

²¹ Müneccid, *el-Vera'*, 23.

²² Serrac, *el-Luma'*, 48-50.

²³ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, 2/502.

²⁴ Tirmizî, "Tefsîr", 74 (No. 3334); İbn Mâce, "Zühd", 29 (No. 4244).

²⁵ İbn Ebi'd-Dünya, *Kitâbu'l-Vera'*, 9-10.

önemli sayılmayan basit şeylerde bile sınırı aşmayıp takva (korunma) üzere kalmaktır. Bunun sağlanabilmesinin şartı, mübâh olsa da önemsiz pek çok şeyin tamamen veya kısmen terk edilmesidir. Terk edilme sebebi ise temizliğin korunması ve ruhun saflığının bulanmasından korkulmasıdır.²⁶

Kaynaklarda kişinin tüm azalarıyla amellerle desteklenmiş şekilde vera' sahibi olması gerektiği vurgulanmış, sadece kalple ya da sadece dille vera' makbul sayılmamıştır. Aksine Müslümanın kendisini tehlikelere sevk edecek her şeyden uzaklaşarak vera' sahibi olması beklenmektedir. Bu; ister bakma, ister koklama, ister dinleme, ister el ve ayakta olsun söz konusu eylemlerin hepsini kapsamaktadır.²⁷

Bu noktada Muhâsibî (ö. 243/857) "Biri Allah yolunda uzak bir yolculuğa çıkar. Saçları dağılmış, toza toprağa bulanmış bir halde ellerini semaya kaldırarak Ya Rabbi, Ya Rabbi diye dua eder. Hâlbuki yediği haram, içtiği haram, giydiği haram... Hâsılı haramla beslenmiş olursa böyle birinin duası nasıl kabul edilir?"²⁸ hadisinden yola çıkarak şu tespiti yapmaktadır: Dışardan çok ihlaslı görünen bir takım insanlar farkında olmadan yaptıkları bazı yanlışlar nedeniyle aslında vera'dan çok uzaktır. Söz konusu insanlar namaz kılar, oruç tutar, hacca gider, gözyaşı dökerek dua ederler. Bu halleriyle dünyadan el-etek çekmiş, zâhid kul görüntüsü taşırlar. Oysaki aynı insanlar gözleriyle Allah'ın hoşlanmadığı şeylere bakmakta, sinirlendiği zaman kötü söz söylemekte, dedikodu yapmaktadırlar.²⁹ O halde günlük hayatta yaşanan ancak önemsizmiş gibi görünen bu hususların kişinin kemâlâtına giden yolda aslında ne kadar da önemli ayrıntılar sunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

2.2. Havâs Açısından Vera'

Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/778) kişinin vicdanında iz bırakan şeyi terk etmeyi vera'nın ölçüsü olarak belirlemiştir. Bu ölçüt genel itibariyle havâsın vera'sının sınırlarını çizmektedir.³⁰

Bu itibarla havâsın vera'sına birkaç örnek verilebilir. Bu örneklerden ilki Muhâsibî'nin yaklaşımıdır. Rivayet edildiği kadarıyla Muhâsibî, babasından kalan yüklüce mirası babasının kaderi inkâr etmesi nedeniyle almamıştır. Hâlbuki bu parayı kabul etse çok daha müreffeh bir hayat yaşayabilirdi, ancak vera'sı gereği bunu yapmamıştır. Ebû Ali Dekkak (ö. 405/1015)'in naklettiği kadarıyla da o, şüpheli bir yemeğe el uzattığında orta parmağındaki bir damar atmaya başlar ve yaklaşmama konusunda onu uyarırdı.³¹

Muhâsibî'nin şüphelilere karşı tavrı, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'nin bir rivayetinde de anlatılır. Cüneyd-i Bağdâdî daha çocukken bir gün Muhâsibî onun

²⁶ İbn Ebi'd-Dünya, *Kitâbu'l-Vera'*, 11-12.

²⁷ Müneccid, *el-Vera'*, 24.

²⁸ Müslim, "Zekât", 19 (No. 1015); Tirmizî, "Tefsir", 3 (No. 2989); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/523 (No. 17999).

²⁹ Muhâsibî, *er-Riâye- Kalp Hayatı*, çev. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık Yayınları, 2005), 1/52.

³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 212.

³¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 58.

evine gelir. Bu sırada Muhâsibî açtır. Cüneyd ona bir tabak yemek getirir. Muhâsibî, bir lokma alır ancak bir türlü yutamaz. En sonunda da ağzından çıkarıp atar. Çocuk Cüneyd, onun bu şekilde hareket etmesinin sebebi anlayamaz. Birkaç gün sonra karşılaştıklarında davranışının nedenini sorar. Muhâsibî de “Evet, o zaman açtım. Evinde yemek suretiyle seni memnun etmek istedim. Fakat benimle Allah arasında bir akit vardır. Bu akit, helal olması şüpheli bir yiyeceği boğazımdan geçirmemesi şeklindedir. O gün Allah bana o lokmayı yutma imkânı vermedi.” der ve yemeğin kaynağını sorar. Cüneyd de bitişik komşudaki düğün evinden geldiğini söyler. Vera’ ehli Muhâsibî’nin yemeği yiyememe sebebi belli olmuştur. Günler sonra Cüneyd onu yeniden evine davet eder. Bu sefer evdeki kuru ekmek parçalarını ikram eder. Muhâsibî’nin cevabı düşündürücüdür: “Bir fakire bir şey sunacağı zaman böylesini sun.” der.³²

Görüldüğü gibi Muhâsibî, daha küçük bir çocuk olan Cüneyd-i Bağdâdî’ye nasıl vera’ sahibi olunacağını helal lokma üzerinden anlatmıştır. Kuru ekmek de olsa en güzel yemek şüphe durumundan arınmış helal yemektir. Muhâsibî’nin sergilediği tutum hadiste “Müftüler her ne kadar fetva verseler de sen gönlüne danış.”³³ şeklinde ifade edilmiştir. O halde vera’ konusunda belirleyici ölçüt kişinin vicdanı olmalıdır. Ayrıca başka bir hadiste³⁴ de günahın kişinin gönlünde darlık getiren şey olarak tanımlanması bu mevzuyu destekleyen delillerdendir.

Öte yandan Bısr Hafî (ö. 227/841)’nin kız kardeşinin vera’sı da havassın vera’sını sunması açısından çarpıcı diğer bir örnektir. Şöyle ki, bu hanım Ahmed b. Hanbel’e gelerek geceleyin evinin damında iplik eğirdiklerini, sokaktan her tarafı aydınlatan ve devlet adamlarına ait olan meşalelerin geçtiğini ve bu ışıkların altında iplik eğirmelerinin caiz olup olmadığını sorar. İmam Ahmed, kadının gösterdiği bu hassasiyet karşısında son derece duygulanır ve meşalelerin altında iplik eğirmenin doğru olmayacağını söyler.³⁵

İslam tarihinde vera’sıyla adından söz edilen diğer bir şahıs İbrahim b. Ethem dir. Serî es-Sekatî (ö. 251/865), kendi yaşadığı dönemde verâ’ sahibi dört kişi arasında İbrahim b. Ethem (r.a.)’i de saymaktadır. Onun verâ noktasında hassas olduğunu, vera’ya riayet edemediği durumlarda da her şeyin azıyla yetindiği belirtilmektedir.³⁶

İbrahim b. Ethem’e göre verâ’, kalpte tüm mahlûkatın eşitlenmesidir. Vera’ sahibi kişi kendi günahlarını düşünmekten başkalarının ayıplarını göremez. Kalbe vera’nın yerleşebilmesi için her şeyden önce günahlardan tevbe edilmelidir. Ayrıca vera’ Rabbe karşı zelil bir kalbe sahip olmaktır. Allah’tan başkasına tamahta

³² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 58.

³³ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman ed-Dârîmî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1412/2000), 3/1649 (No. 2575). Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/523 (No. 17999).

³⁴ Müslim, “Birr”, 5 (No. 2553); Tirmizî, “Zühd”, 52 (No. 2389).

³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 212.

³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 210.

bulunmamak da vera'nın gereğidir.³⁷ Hırsın ve tamahın azlığı, doğruluk ve vera'yı yerine miras olarak bırakır.³⁸

Burada İbrahim Ethem vera'nın ölçütünü Allah'a kullukta bulmakta, O'ndan başkasına yönelmeyerek tüm sorunlarını Vahdet sahibiyle çözmektedir.

Ebu Said el-Harraz'ın vera' konusundaki düşünceleri de çok dikkat çekicidir. Ona göre vera', zerre miktarınca da olsa halkın zulmünden berî olmaktır ki böylece kişinin en yakınına bile ne bir şikâyet konusu, ne bir davası ve ne de bir isteğinin olmamasıdır.³⁹ Harraz'ın işaret ettiği bu düsturla hareket edildiğinde tüm istek, sıkıntı ve problemler başka bir şahsa ihtiyaç duyulmaksızın Yüce Yaratıcı'yla çözülebilir ve böylece başkalarından en ufak bir beklentide bulunmaya gerek kalmaz.

Sehl de bütün hal ve hareketlerinde vera'ya bağlı olan kimsenin Allah'ın dostlarınca seveleceğini belirtmiştir.⁴⁰ Çünkü bu kimse Allah'ın çizdiği sınırlar dâhilinde son derece hassas davranarak başta Yaratıcısının ve dolayısıyla da O'nun sevdiklerinin takdirini kazanacaktır.

Anılan şahısların şüpheliler konusunda gösterdikleri bu hassasiyet, günümüz Müslümanlarına örnek olması açısından mühim görünmektedir.

2.3. Havassu'l-Havass ve Havassu'l-Havas'ın Üsvesi Hz. Peygamber (s.a.s)'in Vera'sı

Şüphesiz İslam dininde en vera' sahibi şahsiyet Hz. Peygamber (s.a.s) dir. Onun hayatı, dinin nasıl yaşanması gerektiği noktasında bize örnek teşkil eder. Bu, vera' için de geçerlidir. Şu örnekler onun vera' konusundaki titizliğini göstermesi açısından yeterlidir:

Bir gün Ashabtan biri Hz. Peygamber'e tabakla hurma getirmiştir. "Sadaka mı hediye mi?" diye sorunca bu şahıs "Sadaka" demiş, Hz. Peygamber (s.a.s) de onu kabul etmeyip Ashâb-ı Suffeye götürmesini söylemiştir. Bu sırada yanında bulunan torunu Hz. Hasan (r.a.) tabaktan bir hurmayı alıp ağzına atınca Hz. Peygamber hemen müdâhale edip onu ağzından çıkarttırmış ve sonra da şöyle buyurmuştur: "Biz Muhammed ve ev halkı [Ehl-i Beyti] sadaka yemeyiz, bize sadaka helâl değildir!"⁴¹

Hz. Peygamber (s.a.s) helal rızka çok önem vermiştir. Bu tutumu Hz. Aişe'nin mümin kimdir? sorusuna verdiği cevapta apaçık dile getirilmiştir. " Ya Aişe, mü'min; akşam olunca yediği yemek nereden diye sorup, tedkik edendir."⁴²

³⁷ Ebû Kasım Ali b. Hüseyin İbn Asakîr, *Tarihu Medineti Dimaşk*, thk. Ahmed b. Mahmud – İbrahim b. Abbas (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 6/338.

³⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehâni, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1979), 8/35.

³⁹ Ebu'l-Hasan es-Sircânî, *Sufism, Black and White- A Critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd*, ed. Bilal Orfali – Nada Saab (Leiden: Brill, 2012), 93-94.

⁴⁰ Sircânî, *Sufism, Black and White*, 94.

⁴¹ Buhârî, "Zekât", 60 (No. 1491); Müslim, "Zekât", 50, (No. 161).

⁴² Ebû Said el-Harraz, *et-Tarîku illallah Kitâbu's-Sıdk* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119), 42.

Hiz. Peygamber (s.a.s)'in verdiği bu ölçüt, bütün Müslümanlar için geçerli aslı asgarî sınırdır. Hemen her gün mü'minin bu sorgulamayı yapması, rızkının temizliğini kontrol etmesi hem kendi hem de kendinden sonra gelecek nesillerin temiz, erdemli, helal-harama dikkat eden şahsiyetler olmasına imkân vermesi bakımından son derece mühim görünmektedir.

Helal ve haramlar noktasında Hiz. Peygamberin (s.a.s) bu hassasiyeti Hulefa-i Râşidin ve Ashabta da karşılık bulmuştur. O'nun en yakınındaki Hiz. Ebûbekir (ö. 13/634) (r.a) tıpkı Hiz. Peygamber (s.a.s) gibi şüphelilerden sakınma konusunda son derece titiz davranmış, helal lokma yemeye özen göstermiştir. Bir gün yediği yemeğin şüpheli olduğunu anlayınca hemen istifrağ etmiş ve şunları söylemiştir:⁴³ "Eğer bu lokma canım çıkmadan çıkmayacak olursa yine de zorlardım. Çünkü ben Allah Rasûlü'nü şöyle buyururken işittim: "Haramla beslenen vücuda yakışan cehennemdir."⁴⁴

Görüldüğü gibi Hiz. Ebubekir (r.a.) şüphelileri haram gibi kabul ederek onlardan uzaklaşma yoluna gitmiştir. Öte yandan vera' noktasında O'nun en çok dile hâkim olmanın zorluğunu belirtmesi⁴⁵ ve çok konuşmamak için ağzında çakıl taşı taşınması dikkat çekicidir. Nitekim dili korumak, altın ve gümüşü korumaktan daha zor bulunmuştur.⁴⁶

3. Vera'nın Kazanımları

Kaynaklarda iman ve ihsan mertebelerinin en yükseklerinden sayılan vera'nın pek çok faydası sayılmıştır. Bu faydalar, hem dünya hem de âhiret kazanımlarını içerir.

Her şeyden önce vera' kişinin kurtuluşuna vesile olarak görülmüştür. قد افلح من تركي (A'lâ 87/14) ifadesindeki تركي fiilinin Katâde (ö. 117/735) tarafından "vera'yla iş yapan kimse" olarak yorumlanması bunun delilidir.⁴⁷ Âyetin tefsirine göre, vera' sahipleri kurtuluşa eren kimselerden olacaktır.

Öte yandan vera', kıyamet gününde hesabın hafif olmasının sebebi sayılmıştır.⁴⁸ Vera' gözetilerek yapılan her iş bereketlidir. Ayrıca vera', hasenatın çok yapılmasına bir vesiledir. Bu nedenle az vera', çok amelden makbul görülmüştür.⁴⁹

Vera' sahibini hem Allah'ın hem de kulların seveceği ifade edilmiştir. Zira bu kişi tüm eylemlerinde titiz ve düşünceli hareket etmekte ve insanlara hatta hiçbir

⁴³ Serrac, *el-Luma'*, 132.

⁴⁴ Tirmîzî, "Cum'a", 79.

⁴⁵ Hatice Çubukçu, "İslam Tasavvufunda Hiz. Ebubekir'in Yeri", *Akademik Bakış Dergisi* 66 (Mart-Nisan 2018), 420.

⁴⁶ İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1992), 3/253; Abdümelik Muhammed İbrahim en-Nişaburî el-Harkûşî, *Kitâbu Tezhîbi'l-Esrâr*, thk. Bessam Muhammed Bârud (Abu Dabi: El-Mecmau's-Sekâfi, 1999), 113.

⁴⁷ Müneccid, *el-Vera'*, 36.

⁴⁸ İsfehâni, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 7/20.

⁴⁹ İsfehâni, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 8/243.

mahlûkata zararı dokunmamaktadır. Böyle bir kimse Allah tarafından sevildiği için ettiği duaların da kabul edileceği düşünülmektedir. Nitekim Kuşeyrî ricâlerinden Muhammed b. Vâsi (ö. 123/741) bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Tencereye tuzun yettiği gibi, dua için de az vera' yeterlidir.”⁵⁰ Müminin verasının niyetine bağlı olduğu ifade edilmiş, niyeti doğruysa vera'sının da doğru olacağı belirtilmiştir.⁵¹

Vera'nın bir başka faydası, nefsin kusurlarını ıslah etme sebebi olmasıdır; çünkü insan ne zaman vera' sahibi olursa etrafındakilerin kusurları yerine kendi kusurlarıyla meşgul olur. Bu, tıpkı hastanın diğer hastaların acılarını duymamasına benzetilmiştir. Hastalık esnasında acı çeken sadece kendi derdiyle uğraşır.⁵² O halde kişi sadece kendi davranışlarına yoğunlaşmalı, başkalarını eleştirmemeli, halini düzeltmeye çalışmalıdır. Bu şekilde bireysel öz farkındalıkla toplumsal düzeyde de bir düzelme mümkün olabilecektir.

Vera' ahlâkı güzelleştirmenin sebebidir. Abdülkerîm Cezerî (ö. 1050/1640)'nin “Vera' sahibi kimse asla başkasıyla tartışmaz.”⁵³ demesi ahlâktaki sınırı göstermesi bakımından mühim görünmektedir.

Vera', ilme bereket getirir. Ayrıca vera' âlimin ilminin daha da fayda sağlamasının bir sebebi olarak görülmüştür. Diğer taraftan ulema, hâkimin vera' sahibi olmasını şart koşturmuş; çünkü karar vermek dünyevî görevlerin en üstündedir. İki kişi anlayamadığı zaman ortayı bulma görevi yargıca aittir. Hakkın haklıya tesliminde yargıcın vera' ile hareket etmesi durumunda adalet de sağlanacaktır.⁵⁴ Zikredilen son husus bize vera' ile fikhın bir arada olmasının faziletini göstermesi açısından önemlidir.

Tasavvufun temel hedeflerinden biri de, insanların mâsivâ ile olan ilişkisini koparmak ya da koparmaya gayret etmek olduğu düşünüldüğünde vera' sahibi, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmanın yanı sıra nefs terbiyesiyle bütün ihtiraslarından kurtulduğu için ölene kadar her davranışını bu minval üzere devam ettirme gayreti içinde olur. Aksine davranış, yani helalden şüpheli olana yaklaşmak ya da bu hususta fazla hassas olmamak ise zaman geçtikçe kişiyi dinî hükümlere karşı kayıtsız davranmaya sevk edebilir. Bu sıkıntılı durum, kişinin vera' ile olan bağının zayıflamasından kaynaklanır.⁵⁵ Demek ki, vera' hali her daim helal-haram dengesinin gözetilmesinde sağlam bir ölçüttür.

⁵⁰ Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhâkî, *el-Câmiu' li Şuabi'l-İman*, thk. Muhtar Ahmed Nedvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/1109.

⁵¹ İsfehâni, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 5/230.

⁵² Müneccid, *el-Vera'*, 39.

⁵³ Beyhâkî, *el-Câmiu' li Şuabi'l-İman*, 11/8129.

⁵⁴ Müneccid, *el-Vera'*, 16, 38.

⁵⁵ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 172.

4. Vera'yla Alakalı Kavramlar

4.1. Vera'-Takva İlişkisi

Allah'ın yasaklarından kaçmak, emirlerini tutmak suretiyle O'nun gazabından korunmak anlamına gelen takva; Kur'an-ı Kerim'de iki yüzden fazla âyette zikredilmektedir.⁵⁶ Bu âyetlerde takvanın aşamaları çeşitli şekillerde ifade edilmiştir. Buna göre takvanın ilk aşaması; iman edip şirkten kurtulmaktır. Böylece ebedî olarak cehenneme gitmenin yolu kapatılmaktadır. İkinci aşamada İslam'ın emir ve yasaklarını yerine getirerek ibadet etmek ve böylece kendini azaptan korumaya çalışmak yer alır. Son aşama ise takvanın en üstün mertebesini oluşturur. Bu aşamada Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirdikten sonra kulun tüm benliği ile Allah'a dönmesi ve Allah'tan uzaklaştıracak bütün fiillerden sakınması gerçekleşir.⁵⁷

Takva korkunun yanı sıra çekinme, korunma ve saygı duygularını da barındıran bir kavramdır. Câhiliye devrinde takva; canlı bir varlığın, dışarıdan gelecek tehlikeye karşı kendini korumasını ifade ederken, Kur'an âyetleri nüzul olduğunda maddî bir tehlikeden değil, manevî azaptan ve insanı bu azaba sürükleyecek kötü işlerden korunma anlamını kazanmıştır. Hatta bu anlamıyla da kalmamış, ilerleyen dönemlerde "temiz, saf dindarlık-zühd" manasını almıştır.⁵⁸

Takvanın vera'yla ortak paydası da burada ortaya çıkmaktadır. Her ikisinin temelinde de korku ve sakınma vardır.⁵⁹ Hatta bu iki kavram öylesine iç içe geçmiştir ki birbirinden ayrılması oldukça zordur. Kuşeyrî'nin takvâ ve Zünûn-ı Mısıfî'nin muttakî tanımında bu durum net olarak gözlenmektedir. İlkine göre takva; şirkten, kötülüklerden ve günah olan fiillerden uzaklaşmak, ardından şüpheli işlerden sakınmak, en son olarak da mübâh ve helal olan şeyleri de terktir.⁶⁰ Mübâhları terk noktasında takva, vera' ile bağlantı kurmaktadır. Zünûn'un tanımına gelince o, müttakinin bîatını ancak helal olması şüpheli olan şeylerden koruyarak bu vasfa erişebileceğinin altını çizer.⁶¹

Taatin aslı vera' olarak tanımlanmıştır. Vera', takvanın daha ileri merhalesidir. Takva yasak olanı, vera' ise helâl olması şüpheli olanı terk etmektir.⁶² Muhâsibîye göre vera', bir iş için harekete geçme arzusu belirlediği zaman bunun hak mı yoksa bâtil mi olduğu açıklık kazanıncaya kadar kalbin durup düşünmesidir ki bu bilinç, takvâdan kaynaklanmaktadır. Kalbin durup düşünmesi bir bakıma nefis muhasebesidir. Nefs

⁵⁶ Heyet, *Mu'cemu'l-Elfâzil Kur'ani'l-Kerîm* (Mısır: Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1390/1970), 2/874-878.

⁵⁷ K. Hüseyin Ece, *İslam'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006), 682; Mehmet Gözel, *Kur'an'da Havf Kavramı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013), 16.

⁵⁸ Ece, *İslam'ın Temel Kavramları*, 679-681; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts), 25; Gözel, *Kur'an'da Havf Kavramı*, 12.

⁵⁹ Ebu Bekr Muhammed b. İshak Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf- Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 148.

⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 202.

⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 203.

⁶² Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 167.

muhasebesi de havf ve recâyı gerektirir.⁶³ Rûveym b. Ahmed (ö. 303/915-16) bu noktayı yani insanın nefesine zorluk çıkarmasının vera' ve takva gereği olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

Bir kişinin takva sahibi olup olmadığı nasıl anlaşılır? Bu durum kişinin herhangi bir şeyi kazanıp kaybettiğinde gösterdiği reaksiyonla ölçülmüştür. Şayet bir şeyi elde edemediğinde *hüsn-i tevekkül*; elde ettiğinde *hüsn-i rıza* ve kaybettiğinde *hüsn-i sabır* gösteriyorsa bu kişi takva ehlinden sayılmıştır.⁶⁵ Nitekim Allah'ın hükümlerine saygı göstermek takvadandır. Takva sahibi olmak ise bir bakıma kişinin Allah'a duyduğu imanın gereğidir. Kimin imanı fazlaysa takvası da daha fazla olacaktır.

4.2. Vera'- Zühd İlişkisi

Zühd, Arapça'da "z-h-d" kökünden türer. "Azla yetinmek, bir şeye karşı isteksiz olmak, ilgisiz davranmak, rağbet etmemek, değer vermemek, yüz çevirmek, terk etmek"⁶⁶ anlamlarına gelir. Sûffiler zühdü, maddî dünyayı ve elde olanı terk etmek değil, dünyaya olan tutku ve hırsı terk etmek, ondan vazgeçmek ve gönülde dünya sevgisini bulundurmamak şeklinde anlamışlardır. Buna göre gerçek zâhid, Allah'ın haricinde tüm isteklerden kalbini boşaltandır.⁶⁷

Zühd ya kişiye faydası olmadığı için ya da tercihen ikinci sırayı işgal ettiği için bazı şeylerden uzak durmaktır. Sözü edilen faydasız veya az faydalı şeylerle meşgul olmak, asıl faydası olan şeyleri kaçırmak demektir. Ya da zararı faydasından fazla olan şeyleri elde etmek demektir. Ancak direkt faydası olan ve doğrudan tercih edilen şeyler de zühd yapmak uygun görülmemiştir.⁶⁸

Kaynaklarda zühdün "tebettül", "takva", "fakr", "tehannüs" ve son olarak da "vera'" ile sıkı ilişki içinde olduğu gözlenmektedir. Bunlardan tebettül; kişinin ibadet ve ihlasla kendini tam olarak Allah'a vermesi, O'na yönelmesidir. Bu yöneliş bazen halktan uzaklaşmayı yani zâhiren ilgiyi kesmeyi gerektirir. Bazı âbidlerin ibadet maksadıyla dağ başlarına, mağaralara çekilmeleri (şikeftiyye) bu tarz bir yöneliştir. Bâtinen tebettül ise Peygamber ve velîlerin uygulamasıdır. Onlar irşad ehlinden oldukları için halkın arasına karışmak zorundadırlar. Bu nedenle onların tebettülü, içsel yönelişi gerektirir.⁶⁹

⁶³ Uludağ, "Vera'", 43/50.

⁶⁴ Abdurrahman Câmî, *Nefehatü'l-Üns*, haz: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 229-230.

⁶⁵ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1000.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 6/97-98.

⁶⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 142-143.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *ez-Zühd ve'l-Vera' ve'l-İbâde*, thk. Hammad Selâme (Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1987), 50.

⁶⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l-Beyan Tefsiri* (İstanbul: Damla Yayınları, 2012), 9/346.

Her ne kadar haramları, mekruhları, kuşkulu olanları terk etmek, vacip ve müstehab şeylerde taatleri yerine getirme konusunda müşterek olsalar da zühd, vera'dan daha yüksek bir merteye olarak tanımlanmıştır.⁷⁰

Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) "Zühde göre vera' neyse, rızaya göre kanaat de odur. Vera' zühdün, kanaat da rızanın ilk merhalesidir."⁷¹ diyerek zühd-vera' ilişkisini tanımlamıştır. Süfyan-ı Sevrî de zühd için "Dünyada iyi şeyleri yemek, lüks kıyafetler giymek zühd değildir. Bilakis zühd, elden çıkana üzülmemek, Allah'ın verdiği nimetlerle de şımarılmaktır."⁷² demiştir.

Benzer bir ifadeyi Cüneyd-i Bağdâdî de kullanır: "Zühd, elinde bulunmayan şeylerin kalbinde de hâlî olmasıdır."⁷³

Süfyan-ı Sevrî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözleri, zühdün tarihsel süreçte donup kalan bir kavram olmadığını bilakis günümüz insanına da hitap eden bir yönü bulunduğunu göstermesi açısından mühim görünmektedir.

4.3. Vera'-İhtiyat İlişkisi

Tasavvufta kullanılan vera' kavramının fıkıhta ihtiyat kavramı ile ifade edildiği görülmektedir.⁷⁴ Vera' kişinin ahlâkını yansıtırken ihtiyat, daha ziyade vera'nın teorik boyutunu temsil eder. Bu noktada ihtiyatın dinin emir ve yasaklarına uymada özellikle de helal-haram noktasında kişilerin genel tavrını ve ölçüsünü ifade eden bir kelime olduğu söylenebilir.⁷⁵

Söz konusu bu ölçünün sınırları Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından şöyle çizilmiştir: "Helâl bellidir, haram da bellidir. İki arasında birçok insanın -helâlden mi haramdan mı olduğunu- bilmediği şüpheli şeyler vardır. Kim bu şüphelilerden sakınırsa dinini ve namusunu korumuş olur. Kim de şüpheli olana düşerse harama düşmüş olur. Şüpheli bir durumla karşı karşıya gelen kişi kuru çevresinde koyun otlatan ve neredeyse koyunları koruya girecek olan çobana benzer."⁷⁶

Söz konusu hadiste helâl ve haram, dolayısıyla da Allah'ın müminlere çizdiği sınır belirtilmiş, şüpheliler koruya benzetilmiştir. Burada kuru ile kast edilen şüpheli

⁷⁰ İbn Teymiyye, *ez-Zühde ve'l-Vera' ve'l-İbâde*, 53.

⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 211.

⁷² Âyette meâlen şöyle geçer: "Elinizden çıkana üzülmesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarıyınız diye (böyle yaptık.) Çünkü Allah, kendini beğenip övünen hiçbir kimseyi sevmez." el-Hadîd 57/23.

⁷³ Sircânî, *Sufism, Black and White*, 97.

⁷⁴ Uludağ, "Vera'", 43/50.

⁷⁵ Yunus Apaydın, "İhtiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/577.

⁷⁶ Buhârî, "İman", 39 (No. 52), "Büyü", 2; Müslim, "Müsâkat", 20 (No. 1599); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhameyd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), "Büyü", 3 (No. 3329), Tirmizî, "Büyü", 1 (No. 1205); İbn-i Mâce, "Fiten", 14 (No. 3984); Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü's-Suğra*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuât el-İslamiyye, 1406/1986), "Büyü", 2 (No. 4453).

fiiller, helâl değil harama daha yakın bir noktadadır. Bu nedenle de uzak durulmasında fayda vardır.

Esasında koru hadisi olarak nitelendirilen bu hadisin şüpheliyi terke teşvik olduğu ancak şüpheliden uzak durmanın vâcibiyetini bildirmedığının altı çizilmelidir. Zira şüpheli şey haram ve terki farz olsaydı Hz. Peygamber (s.a.s) onu kesin olarak yasaklardı. Ancak böyle yapmamış, sadece terkinin teşvik etmiştir çünkü burada şüpheli olanın harama götürme endişesi vardır.⁷⁷

Şüpheliler noktasında mü'minin tavrının ne olacağı sorusu İslam âlimlerince de tartışılmıştır. Bu noktada Nevevî (ö. 676/1277)'nin görüşü örnek olarak verilebilir. Nevevî eşyayı helâl, haram ve şüpheli olmak üzere üç kısımda inceler. Helalliğinde hiç şüphe bulunmayanlar; ekmek, meyve, yağ, bal, eti ve yumurtası yenilenlerin sütü v.b. yiyeceklerdir. Ayrıca konuşma, bakma, yürüme v.b davranışlar da böyledir. Haramlığı apaçık tanımlananlar ise içki, domuz eti, ölü eti, idrar, kokuşmuş kan, zina, yalan, giybet, laf taşıma v.b. gıda ve fiillerdir. Şüpheli olanlara gelince, bunların ne helalliği ne de haramlığı açık değildir. Dolayısıyla şüphelilerin hükmünü çok kimse bilemez. Ancak ulema nassla, kıyasla ya da istishabla bunların hükmünü bilirler. Şayet bir eşyanın helâl ve haramlığı noktasında tereddütte kalınır ve bu mesele hakkında nass veya icma' bulunmazsa o vakit müctehid ictihad eder, onu şer'i bir delille, haram veya helal dairesine dâhil eder. Bazen meselenin delili de ihtimallidir, kesin değildir. Bu durumda onun yapılmasının terkedilmesi vera' gereğidir.⁷⁸ Özetle; müctehid açısından konunun açıklığa kavuşmadığı şüpheli durumlarda her hâlükârda kaçınıldığı gözlenmektedir.

İslam âlimleri herhangi bir delile dayanmayıp kuruntu şeklindeki vesveselerle dinde aşırılığa götüren vehimleri, fikhî ölçüler içinde dikkate alınacak şek ve şüpheden ayırmışlardır. Buna göre, hakkında kesin bilgi bulunan bir konuda ortaya çıkan şek ve şüpheye itibar edilmez. Ayrıca herhangi bir hususta şüphe duyan kişi öncelikle bunu gidermek için gerekli araştırmaları yapmalı, sonuçta hangi yönde yakîn veya galip zan meydana gelirse ona göre davranmalıdır. Araştırmaya rağmen şüphenin devam etmesi halinde vera' gereğince harama düşmemek için şüpheli şeylerden imkân ölçüsünde kaçınma yolu tercih edilmelidir.⁷⁹

Hz. Peygamber (s.a.s) "Bir kul, günaha girme endişesiyle yapılması sakıncalı olmayan bazı şeylerden uzak durmadıkça müttakîler derecesine ulaşamaz."⁸⁰ demiştir. Yine bazı âlimlerden nakledildiği şekliyle mekruh, kul ile haram arasında bir

⁷⁷ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfak el-Cedide, 1403/1983), 6/5.

⁷⁸ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Sahîh-i Müslim bi Şerhi Nevevî* (Endülüs: Müessesetü'l-Kurtuba, 1994), 11/37-40; Hasan Özer, "Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında La Be'se (Bih) Kavramı", *Mârife Dini Araştırmalar Dergisi*, 17/1 (2017), 3.

⁷⁹ Hacı Mehmet Günay, "Şüphe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/264.

⁸⁰ Tirmizî, "Kiyâmet", 19 (No. 2451); İbn-i Mâce, "Zühd", 24 (No. 4215).

engel sayılmıştır. Mekruhu çok işleyen harama düşebilir. Mübah da kul ile mekruh arasında bir engeldir. Mübahta aşırıya kaçan mekruha düşebilir.⁸¹

Fıkıh literatüründe şüpheliler noktasındaki ihtiyatın iki kısımda incelenmiş olduğu ve vera'nın, mendub kabul edilen ihtiyat grubunda sayıldığı gözlenmektedir. Buna göre; bir kaba sokmadan önce ellerini üç defa yıkamak, ihtilaflı meselelerde her türlü mefsedetten uzak durmak, herhangi bir ibadet bitirilip o ibadetin rükünlerinden birinde şüphelenildiği durumda ibadetin tekrarlanması; vera' ve dolayısıyla mendub kabul edilen ihtiyat gereğidir.⁸²

Vâcip ihtiyat grubunda sayılanlar ise şu somut örneklerle daha iyi anlaşılabilir: Müslümanlarla kâfirlerin ölümleri karıştığında hepsi yıkanıp kefenlenir ve defnedilir. Yani yıkama-kefen ve defin işlemlerinde Müslümanların hakları gözetilerek işlem yapılır. Şayet ölünün Müslüman veya kâfir olduğunda iki şahitlik çelişirse yine aynı hüküm geçerlidir. Mevta yıkanır, kefenlenir, namazı kılınır ve Müslümanların kabrine gömülür. Öte yandan haram olan mefsedeti bertaraf etmek de ihtiyatın şartından sayılmıştır. Mesela temiz kap-kirli kapla ya da temiz elbise kirli elbiseyle karıştıysa necâset mefsedetini gidermek için her ikisinden de uzak durmak ihtiyatın ve dolayısıyla da vera'nın gereğindedir.⁸³

Diğer bir örnek de içine haram karışan şüpheli paradır. Âlimler bu noktada ihtilaf etmiş, bazıları haram olan az bir miktar ise yenilebilir yoksa yenmez derken, İmam Ahmed "Evet bundan uzak durulması gerekir ancak hangi kısmın haram olduğu bilinmiyorsa yenilebilir." demiştir. Süfyân-ı Sevrî ise bunu terk etmeyi daha isabetli bulmuştur.⁸⁴

İmam Ahmed ve Süfyân-ı Sevrî'nin verdikleri hükümlerde vera'yı gözettikleri gözlenmektedir. O halde özet olarak denilebilir ki; şüpheli durumlarda ihtiyat yoluna gidilmeli ve şüphe kapısı sonuna kadar kapatılmalıdır.

İhtiyat noktasında diğer önemli bir husus da vesvesedir. Vesvese ile ihtiyat arasındaki fark şöyle özetlenebilir: İhtiyat; sünnete uymak, ifrat ve tefrite düşmeden gerektiği şekilde dini hükümleri uygulamaktır. Allah ve Rasûlü'nün razı olduğu ihtiyat bu tür bir ihtiyattır. Vesvese ise sünnetin dışında kalan ne Hz. Peygamber'in (s.a.s) ve ne de ashabının yapmadığı bir şeye uymaktır. Burada önemli olan nokta; ihtiyat ve vesvesenin sınırının sünnet dâhilinde belirlenmiş olmasıdır.

Öte yandan bazı ibadetlerde kişilerin tavırlarının ihtiyat mı vesvese mi olduğu tartışılmıştır. Abdestte uzuvları üç defadan fazla yıkamak, pisliği kesin bilinmeyen bir necâsetten dolayı elbiseyi yıkamak gibi davranışlar ihtiyattan değil vesvesedendir.

⁸¹ Günay, "Şüphe", 39/264.

⁸² Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz bin Abdüsselam es-Sülemî, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-En'am* (Kahire: Mektebetü Külliyyât el-Ezheriyye, 1414/1991), 2/18.

⁸³ Sülemî, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-En'am*, 2/21-22.

⁸⁴ Müneccid, *el-Vera'*, 50-51.

Kişinin vera'lı olacağı diyerek ihtiyatta aşırıya kaçması doğru görülmemiş, bu durum vera'dan ve selef-i sâlihın izinden gitmemek olarak sayılmıştır.⁸⁵

Sonuç olarak denilebilir ki hem tasavvufta hem de fıkhıta bütün hal ve durumlarda ifrat ve tefrite kaçmadan dengede bir tutum sergilemek önemsenmiştir.

4.4. Vera'- Havf İlişkisi

İnceleyeceğimiz son ilişki vera' ve havf kavramları arasındadır. Haramlardan ya da şüphelilerden sakınmak, takva-vera' ilişkisinde belirttiğimiz üzere, korku duygusunu da beraberinde getirmektedir. Ancak buradaki korku, daha ziyade "havfullah" ve "haşyetullah" denilen ve Yaratıcıyla kulun arasında tanımlanan korku türüdür. Havfullah (Allah korkusu), Allah'ın Zât'ını görmeden gıyabında duyulan korkudur. Allah'ın Zât'ından korkmak, O'na yakın olmayı uman kimsenin uzak kalmaktan korkmasıdır. Zünûn el-Mısırî (ö. 245/859) Allah'tan ayrılma korkusunu cehennem korkusuyla karşılaştırmış ve ikincinin ilki yanında denizde bir damla su gibi kalacağına değinmiştir. Haşyetullah ise saygıyla karışık, mârifete dayanan Allah korkusudur.⁸⁶

Kur'an'da havf (korku) kavramı, korkunun farklı tür ve boyutlarını içeren, saygı ile beraber korku duygularına karşılık gelen "haşyet, rahbet, işfak, feza, ru'b ve vecell" gibi farklı kavramlarla birlikte kullanılmıştır. Bu kavramların, Kur'ân'ın pek çok âyetinde vurgulanması⁸⁷ Kur'an'ın korku duygusuna verdiği ehemmiyeti ortaya koyması bakımından mühim görünmektedir.⁸⁸

Örneğin bir âyette Yaratıcıya döneceklerini yakînen bilen mü'minler, Allah'a karşı huşû sahibi ve O'ndan korkan kişiler olarak nitelendirilmiştir.⁸⁹ Bu tanımlanan mü'min tipi, ibadetlerinde hassasiyet gösteren vera' ehlini de kapsamaktadır.

Kişilerdeki korku duygusu, bireyin Yaratıcısıyla ilişkisini şekillendirdiği gibi günlük yaşantısına da yön veren duygulardan birisidir. Bu duygu; ifrat boyutuna kaçtığı anda ümitsizlik ve karamsarlığa neden olurken, tefrit durumunda gevşeklik ve laubalilik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla da ortası bulunmalıdır.⁹⁰ Nitekim sadece ümit ve sevgiye dayalı bir eğitim insan fitratı açısından eksiktir. Bu nedenle zaman zaman korkuya da ihtiyaç olduğu son derece açıktır. Bu açıdan Kur'ân-ı Kerim korku ve ümit dengesine dikkat etmiş ve imanlı insanın yetiştirilmesinde korkuyu kullanmıştır. Amaç, insana güzel ahlâki ve erdemleri kazandırmaktır. Diğer taraftan

⁸⁵ Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, 359.

⁸⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001), 161; Nurdoğan Türk, "Kur'an Işığında Korku ve Etkileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 147; M. Mansur Gökcan, "Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 254, 258.

⁸⁷ el-Mü'minûn 23/57, el-Âli İmrân 3/151, el-Me'âric 70/27, en-Neml 27/87, el-Enfal 8/2.

⁸⁸ Tülay Düzenli, "Kur'an'da Korku Kavramı ve Dîni İletişim Yoluyla Tutum Değişimine Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 948-949.

⁸⁹ el-Bakara 2/45.

⁹⁰ İmam Gazzâlî, *İhyâ*, 4/ 289.

insanın başkaları tarafından ezilmesi, bastırılması anlamına gelebilecek negatif korku ise kesinlikle tasvip edilmemiştir.⁹¹

Vera'nın yasaklara karşı duyarlılık tarafı düşünüldüğünde, Kur'an'da çokça dile getirilen havf kavramı ile vera'nın ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Allah'a duyulan korku aslında Allah'ı bilmekten, O'na yakın olmaktan, O'nu görüyormuş gibi kulluk etmekten, O'nun huzurunda yasaklarını işlemekten utanmaktan kaynaklanan bir korku olup vera'dan kaynaklanır çünkü O'ndan çekinen, sırf O'na olan saygısından dolayı yasaklarına yönelmez. Bu şekilde düşünen vera'nın gereği olarak helal rızıkla beslenir. Allah korkusunun kalbe egemen olması için de helal yoldan kazanmak ve helal rızık yemenin gerekliliği üzerinde durulmuştur.⁹² Görüldüğü gibi vera' ve korku, helal rızık noktasında kesişmektedir.

Öte yandan Allah korkusu dışındaki korkuların insanı korktuğu şeyden uzaklaşmaya sevk ettiği, tam tersine Allah korkusunun ise mü'mini rûhen motive ederek Rabbine yaklaştırdığı hatırlandığında⁹³ havfın vera' üzerindeki pozitif etkisi de açıkça görülmektedir. Korku sadece kişinin Allah ile ilişkisinde değil, hayatın tüm safhalarında var olan bir duygudur. İnsan, hayatı boyunca korku olgusuyla birlikte yaşar. Hastalık, maddi sıkıntılar, başarısızlık, iş bulamama, ölüm ve benzeri hususlar hakkında duyulan korkular, bunlardan sadece birkaçıdır. Bütün bu korkular, bir açıdan insan hayatında engel teşkil ediyor gibi görünürken, aslında kişinin kendisine zarar verecek şeylerden uzak durmasını, bedensel, ruhsal ve toplumsal konumunu denge ve düzen içinde devam ettirmesini sağlar. Dolayısıyla, gerekli ve faydalı bir duygu olan korkunun, ne maddî ne de dinî alanda insan hayatından uzaklaştırılması mümkün değildir. Dünyevî korkular gibi dinî yaşamdaki korkular da insanın manevî yaşamını düzenleyerek, ibadetleri yerine getirmesini, haramlardan kaçınmasını ve her şeyi bir ölçü içinde yapmasını mümkün kılmaktadır.⁹⁴ Bu yönüyle havf, vera' ile yakından ilintili bir kavram olarak kulun mütekâmil bir insan olması, mutlak hayra ulaşması yolunda katkıda bulunan amillerden biri sayılabilir.

Sonuç

Tasavvuftaki önemli makamlardan biri olan vera'yı incelediğimiz bu çalışmamızda vera'yı çeşitli boyutlarıyla ele almaya çalıştık. Başlangıçta sadece haramlardan sakınmak olarak görülen vera'nın daha sonra mübâhlardan da kaçınma şeklinde bir anlam genişlemesine uğradığı gözlenmektedir.

⁹¹ İsmail Hilmi Bilgi, "Kur'an'da Korku Olgusu Neden ve Nasıl Kullanılmıştır?", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 250.

⁹² Gökcan, "Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)", 260, 266.

⁹³ Türk, "Kur'an Işığında Korku ve Etkileri", 147. Ebû Hasen Nûri bu durumla ilgili olarak şöyle demiştir: "Korkan Allah'tan yine Allah'a kaçan kimsedir." Ebû Halef Taberî, *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşakkîn (The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism* içinde), thk. Gerhard Böwering – Bilal Orfali (Leiden: Brill, 2013), 40.

⁹⁴ Zeki Hâlis, "Kur'an'da Haşyet Kelimesinin Semantik Analizi ve Haşyet Duygusunun Kullanım Yerleri", *Turkish Studies* 11/5 (2016), 327-328.

Vera' sadece tasavvufu ilgilendiren bir kavram değil, tefsir, hadis ve fıkıh alanında da karşılığı olan bir kavramdır. İslam hukukunda yaygın olarak kullanılan "ihtiyat" kavramının eş değeridir. Aralarındaki ince fark vera'nın kişinin ahlakını yansıtan bir boyutunun olması, ihtiyatın ise daha ziyade teorik çerçevede kullanılmasıdır.

Çalışmada vera'nın; "zühd", "takva", "havf" kavramlarıyla doğrudan, "vesvese", "şüphe", "tebettül" gibi kavramlarla da dolaylı yönden bağlantılı olduğu tespit edilmiştir. Bu kavramlar içinde takva ve vera'nın ortak noktası korku ve sakinmadır. Vera'nın yasaklara karşı duyarlılık tarafı ise onun havf kavramıyla birlikte anılmasına neden olmaktadır. Havf, vera' üzerinde -sanılanın aksine-pozitif etkiye sahip bir unsurdur. Zira sözlük anlamında ifade edildiği gibi, korkuyu barındırması vera'nın kazanımında önemli görünmektedir. Nitekim Allah korkusu ve âhirette hesabın varlığı, nefsânî arzuları kontrol etmenin gereğidir. Vera'nın gözetilmesi, şahsın hareketlerinde otokontrol mekanizmasını geliştirmesi ve böylece helal sınırların dışına çıkmaması sonucunu doğurmaktadır. Aksi durum ise nefsânî arzuların etkisiyle şüphelilere yaklaşılmasını dolayısıyla da haramlara giden yolun açılmasına vesile olmaktadır. Bu durum vera'dan uzaklaşmanın doğal bir sonucudur. Haramlara karşı vera'nın yokluğu, kişinin kalbindeki Allah sevgisini sorgulamasının bir sebebidir çünkü Allah'ı gerçekten seven onun koyduğu yasaklara yaklaşma konusunda tereddüt gösterir.

İman ve ihsan mertebelerinin en yükseklerinden sayılan ve Allah'ın bir hîbesi olan vera' makamı yoğun bir emek, çaba ve gayreti gerektirmektedir. Yanı sıra bütün amellerde ihlas ve Allah'ın rızası gözetilmelidir. Vera'; bu kişisel çabanın ortaya koyduğu sonuç dışında toplumsal açıdan da önemlidir. Arzularını kontrol altına almayı başaran bireyde başkalarına karşı sevgi ve hoşgörü gelişir. Üstün ahlâka sahip kişilerin artmasıyla o toplumun temiz ve dürüst bir topluma dönüşür. Her iki dönüşüm de kişiler ve toplumlar için faydalı sonuçlar içermektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, t.y.
- Apaydın, Yunus. "İhtiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/ 577-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *el-Câmiu' li Şuabi'l-İman*. 14 Cilt. thk. Muhtar Ahmed Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bilgi, İsmail Hilmi. "Kur'an'da Korku Olgusu Neden ve Nasıl Kullanılmıştır?". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 229-251.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Muhtasar Rûhu'l-Beyân Tefsiri*. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınları, 2012.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-Üns*. haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Cevziyye, İbn Kayyim el-Kitabu'r-Rûh. çev. Şaban Haklı, İstanbul: İz Yayınları, 2007.

- Cevziyye, İbn Kayyım el-*Medâricu's-Sâlikîn*. çev. Ali Ataç vd.. 3 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Çubukçu, Hatice. "İslam Tasavvufunda Hz. Ebubekir'in Yeri". *Akademik Bakış Dergisi* 66 (Mart-Nisan 2018), 412-429.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm ed-Dârânî. 4. Cilt. Riyad: Dâr'ul Muğnî, 1412/2000.
- Düzenli, Tülay. "Kur'an'da "Korku" Kavramı ve Dini İletişim Yoluyla Tutum Değişimine Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 946-956.
- Ebû Dâvûd. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhumeyd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Ece, K. Hüseyin. *İslam'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Erginli, Zafer vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Gökcan, M. Mansur. "Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004), 249-276.
- Görgün, Tahsin. "İbn Habîb es-Sülemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/ 510-513. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Gözel, Mehmet. *Kur'an'da Havf Kavramı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Günay, Hacı Mehmet. "Şüphe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hâlis, Zeki. "Kur'an'da Haşyet Kelimesinin Semantik Analizi ve Haşyet Duygusunun Kullanım Yerleri". *Turkish Studies* 11/5 (2016), 315-350.
- Harkûşî, Abdulmelik Muhammed İbrahim en-Nişaburî. *Kitâbu Tezhîbi'l-Esrâr*. thk. Bessam Muhammed Bârud. Abu Dabi: El-Mecmau's-Sekâfi, 1999.
- Harrâz, Ebû Said. *et-Tarîku illallah Kitabu's-Sıdk*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119.
- Heyet. *el-Mû'cemu'l-Vasît*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1972.
- Heyet. *Mu'cemu Elfâzil Kur'ani'l-Kerîm*. Mısır: Mû'cemu'l-Lugati'l-Arabiyye, 1390/1970.
- İbn Asakîr, Ebû Kasım Ali b. Hüseyin. *Târihu Medineti Dımaşk*. thk. Ahmed b. Mahmud – İbrahim b. Abbas. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1990.
- İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Bekr Abdullah b. *Kitâbu'l-Vera'*. thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Hamedî'l-Humûd. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfak el-Cedîde, 1403/1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ensârî. *Lisanu'l-Arab*. thk. Emin Muhammed Abdülvehhab – Muhammed Sadık Ubeydî. 17 Cilt. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsil Arabî, 1999.
- İbn Teymiyye. *ez-Zühd ve'l-Vera' ve'l-İbâde*. thk. Hammad Selâme. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1987.
- İmam Gazzâlî. *İhyâu Ulûmiddîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1992.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiya*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1979.
- İsfehânî, Ragıb. *ez-Zeria ila Mekârimi's-Şeria*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980.
- İsfehânî, Ragıb. *Müfredât-Kur'an Istılahları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş – Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Çıra Yayınları, 2006.

- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kaşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak. *Doğuş Devrinde Tasavvuf – Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf. Kahire: Dâru's-Şa'bî, 1979.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1406/1985.
- Muhâsibî, Haris b. Esed. *el-Mekâsib ve'l-Verâu ve's-Şüphetü ve'l-Beyânu Mebâhisiha ve Mahzûrihâ*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1987.
- Muhâsibî, Haris b. Esed. *er-Riâye-Kalp Hayatı*. çev. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2005.
- Müneccid, Muhammed Salih. *el-Vera'*. Cidde: Zâd Neşriyat, 2009.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 5 Cilt. b.y.: Dâru İhya et-Turâsî'l-Arabî, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü's-Suğra*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuât el-İslamiyye, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Sahîh-i Müslim bi Şerhi Nevevî*. 12 Cilt. Endülüs: Müessesetü'l-Kurtuba, 1994.
- Özer, Hasan. "Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında Lâ Be'se (Bih) Kavramı". *Mârife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017), 1-27.
- Özköse, Kadir. "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam-Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 175-194.
- Sezgin, Fuad. *Arap İslam Bilimleri Tarihi*. 18 Cilt. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015.
- Sircânî, Ebu'l-Hasan. *Sufism, Black and White- A Critical Edition of Kitâb al-Bayâd wa-l-Sawâd*. ed. Bilal Orfali- Nada Saab. Leiden: Brill, 2012.
- Sülemî, Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz bin Abdüsselam. *Kavâidü'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-En'am*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Külliyyât el-Ezheriyye, 1414/1991.
- Taberî, Ebû Halef. *Selvetü'l-Ârifîn ve Ünsü'l-Müşakkîn (The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism içinde)*. thk. Gerhard Böwering – Bilal Orfali. Leiden: Brill, 2013.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1998.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrac. *el-Luma'*. thk. İmad Zeki el-Bârûdî. Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, t.s.
- Türk, Nurdoğan. "Kur'an Işığında Korku ve Etkileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 140-157.
- Uludağ, Süleyman. "Vera'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/ 49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:671-693

Geliş Tarihi: 09.10.2020

Kabul Tarihi: 28.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.807222>

Fıkıh Psikolojisi Bağlamında Fıkhi Ölçülülüğün İslâm'ın Doğru Algılanmasına Katkısı*

Cemalettin Şen**

Öz

Ölçülülük, insanın duygu, düşünce, ahlak ve davranış bakımından dengeli olması demektir. Başka bir ifadeyle ölçülülük, *ifrat* ve *tefrit* denilen aşırılıkların arasındaki normal ve gerekli olan durum ve tutumdur. İslâm dinine ait ibadet ve hukuk sahasını kapsayan ölçülülük, *fıkhi ölçülülük* olarak adlandırılabilir. İslâm'ın algılanmasında, hem teorik hem de pratik bakış açısının önemli bir yeri vardır. Dolayısıyla İslâm'ın doğru algılanması, bu çalışmanın sınırları dışında olan inanç ve ahlakın yanı sıra fıkhi konu ve hükümlerin doğru bilinmesi ve aşırılıklardan arınmış bir şekilde uygulanmasıyla mümkündür. Bu makalede öncelikle fıkhi ölçülülüğün, İslâm'ın doğru algılanmasına yönelik olumlu etkisinin örneklerle ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmanın ikinci amacı ise “psikolojiye ilişkin veriler ışığında fıkhi konuları inceleyen ve bütüncül bir bakış açısıyla fıkhi sorunlara çözüm arayan fıkha yardımcı bir bilim dalı” olarak tanımlanan *fıkhi psikolojisi* alanına ölçülülük kavramı bağlamında katkı sağlamaktır. Fıkhi ölçülülüğün, İslâm'ın doğru algılanmasına yönelik birey ve toplum açısından yaptığı teorik ve pratik katkının bilinmesi, aynı zamanda İslâm'ın yanlış algılanmasına engel de olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Psikolojisi, Ölçülülük, Fıkhi Ölçülülük, Algi.

The Contribution of Fiqh Moderation to True Perception of Islam in the Context of Fiqh Psychology

Abstract

Moderation means being balanced in terms of human emotion, thought, morality and behavior. In other words, moderation is the normal and necessary state and attitude among the extremes called *excess* and *shortage*. The moderation which covers the field

* Bu makale, 28-30 Ekim 2016 tarihinde Şanlıurfa'da düzenlenmiş olan “Yanlış Algılar ve Doğru İslâm” adlı uluslararası sempozyumda yazar tarafından sunulan ve aynı yıl yayınlanan “Fıkıhta Ölçülülük İlkesinin İslâm'ın Doğru Algılanmasına Katkısı” başlıklı tebliğin yeniden düzenlenmiş ve gözden geçirilerek genişletilmiş hâlidir. bk. Cemalettin Şen, “Fıkıhta Ölçülülük İlkesinin İslâm'ın Doğru Algılanmasına Katkısı”, *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu*, ed. Kasım Şulul vd. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 432-445.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, c.sen1@hotmail.com

ORCID ID 0000-0002-3999-5426

of worship and law of the religion of Islam, can be called *fiqh moderation*. Both theoretical and practical perspectives have an important place in the perception of Islam. Therefore, the correct perception of Islam is possible with the correct knowledge of the fiqh issues and decrees, as well as beliefs and morals that are outside the limits of this study, and by applying them in a way that is free from extremes. In this article, it is aimed to reveal the positive effect of fiqh moderation on the correct perception of Islam with examples. The second aim of the study is to contribute to the field of *fiqh psychology* in the context of the concept of moderation, which defined as “a branch of fiqh auxiliary science that examines fiqh issues in the light of psychological data and seeks solutions to fiqh problems with a holistic perspective”. Knowing the theoretical and practical contribution of fiqh moderation to the individual and society for the correct perception of Islam will also prevent the misperception of Islam.

Keywords: Fiqh, Fiqh Psychology, Moderation, Fiqh Moderation, Perception.

Giriş

Giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışmada öncelikle fıkhi ölçülülüğün İslâm'ın doğru algılanmasına teorik ve pratik açıdan yaptığı olumlu etkinin örneklerle ortaya konulması amaçlanmıştır. Makalenin diğer amacı ise tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa 2009 yılında bilim dünyasına önerilen¹ *fıkıh psikolojisi*² sahasına ölçülülük kavramı ekseninde katkıda bulunmaktır.

Bu makalenin odak noktası, ölçülülük kavramıdır. Söz konusu kavram, en geniş anlamıyla ele alındığında kâinatın yaratılış ve işleyişindeki denge, düzen ve uyumu ifade eder. Bu yönüyle ölçülülük, evrensel bir kanun³ olduğu için pek çok bilgi alanını ilgilendirir.⁴ Bu nedenle çalışmamız, dört açıdan sınırlandırılmıştır. Şöyle ki bu çalışmada başka bir bilim dalı değil “fıkıh psikolojisi” bağlamında; itikadi veya ahlaki değil “fıkhi” ölçülülüğün; başka bir dinin değil “İslâm”ın; başka herhangi bir şekilde değil “doğru” olarak algılanmasına katkısı ele alınmıştır.

Bu çalışmada, üzerinde durulan algı, duyu, ölçülülük, aşırılık vb. kavramların psikoloji, ahlak, hukuk, fıkıh vb. pek çok bilim dalını yakından ilgilendirmesi ve konuya ilgi duyan araştırmacılara kolaylık sağlanması gibi gerekçelerle mümkün olduğunca zengin bir kaynak yelpazesi kullanılmıştır. Bu bağlamda sadece klasik temel kaynaklara değil, çağdaş eserlere de atıflar yapılmıştır.

Çalışmamızda son tahlilde fıkhi ölçülülüğün, İslâm'ın doğru algılanmasına, hangi konularda, kimleri ve nasıl etkileyerek katkı sağladığı sorunu çözümlenmeye çalışılacaktır.

¹ Cemalettin Şen, *İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 12.

² *Fıkıh psikolojisi*, “psikolojiye ilişkin veriler ışığında fıkhi konuları inceleyen ve bütüncül bir bakış açısıyla fıkhi sorunlara çözüm arayan fıkıh yardımcı bir bilim dalıdır.” bk. Cemalettin Şen, “Bilim Dünyasına Katkı Bağlamında Fıkıh Psikolojisi ve Fıkıh Psikyatrisi”, *Uluslararası Akademik Araştırmalar Kongresi*, ed. Kemal Arı ve Derya Genç Acar (Elâzığ: ASOS Yayınevi, 2019), 236.

³ Cemalettin Şen, “Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinin Hacmi Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Haziran 2012), 24. Ayrıca bk. el-Bakara 2/187, 229; en-Nisâ 4/14; el-Mâide 5/87; et-Tevbe 9/112; et-Talâk 65/1.

⁴ Aristo, *Eudemos'a Etik* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), 35.

Dolayısıyla ilk olarak bu meselenin anlaşılması ve açıklığa kavuşturulması noktasında kilit role sahip olan “algı”, “ölçülülük” ve bu çerçevedeki diğer kavramların açıklanması gerekmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Algı ve İlgili Kavramlar

Bu çalışmanın psikolojiye ve dolayısıyla fıkıh psikolojisine ilişkin zeminini oluşturan *algı* yani idrak (الإدراك) (perception), “bir şeye dikkati yönelterek o şeyin bilincine varma”⁵ demektir. Nihayetinde dikkat,⁶ farkındalık⁷ ve bilinç⁸ temelli zihin ürünü bir faaliyet⁹ görünümündeki algılamaya, öncelikle duyuumlara dayanır.¹⁰

Duyu yani his (الحس) (sense), “insanların ve hayvanların, dış dünyanın uyarılarını görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma organlarıyla algılama yeteneği”¹¹ demektir. “Bir duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılmasına”¹² ise *duyum* yani ihsas (الإحساس) (sensation) denir. Duyumların yorumlanması ve anlamlı hâle getirilmesi süreci algı olarak adlandırılır.¹³

Dolayısıyla İslâm’ın algılanması noktasında görme, işitme vb. yetilerin birincil derecede etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir. İslâm, kestirme bir ifadeyle belirtecek olursak insanların haberdar olabilecekleri, anlayıp bilincine varabilecekleri her türlü sesli, görüntülü vb. kaynak ve vasıta aracılığıyla algılanabilir.

Örneğin İslâm hakkında kaleme alınmış bir kitap okunduğunda, ezan işitildiğinde, tavaf ibadetine ilişkin bir video veya namaz kılan bir Müslüman izlendiğinde okuma, işitme ve izleme neticesinde ortaya çıkan duyumlar âdeta algının ham maddesi hâlinde zihne aktarılacaktır. Nihayetinde bu veriler, beyinde işlenip İslâm hakkında kısmi de olsa bir algının oluşmasına sebep olacaktır.

⁵ Türk Dil Kurumu (TDK), “Güncel Türkçe Sözlük” (Erişim 29 Kasım 2020). Benzer algı tanımları için bk. Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1988), 17; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), 43; Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 23; Hayati Hökelekli, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/477.

⁶ Simon Grondin, *Psychology of Perception* (Switzerland: Springer, 2016), 124-125.

⁷ *APA College Dictionary of Psychology* (Washington: American Psychological Association, 2009), 295.

⁸ William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt, 1905), 2/76.

⁹ Bu konuda bk. Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri Yayınları), 1978, 124.

¹⁰ Baymur, *Genel Psikoloji*, 124; Serpil Aytaç (*İnsanı Anlama Çabası Psikolojiye Giriş*. Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları, 2000), 107; Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kâmûs-ı Felsefe: Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 241.

¹¹ TDK, “Güncel Türkçe Sözlük”. Benzer duyu tanımları için bk. Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 235; Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 285.

¹² Hayati Hökelekli, “Duyu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/8. Benzer duyum tanımları için bk. Salâhattin Göktepe, *Ünlü Düşünürleriyle Psikoloji Sözlüğü* (İzmir: Yeni Yol Matbaası, 1974), 20; Baymur, *Genel Psikoloji*, 99.

¹³ Clifford Thomas Morgan, *Psikolojiye Giriş* (Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2011), 242.

İletişim ve ulaşım araçlarının her geçen gün daha da yaygınlaştığı, bilgiye ulaşmanın baş döndürücü bir hızla kolaylaştığı çağımızda İslâm'ın algılanmasını sağlayacak kaynak ve araçlar da aynı oranda çeşitlenmekte ve güçlenmektedir. Fakat bu imkânın nasıl kullanıldığına bağlı olarak iki farklı sonucun ortaya çıkması kaçınılmazdır. Söz konusu kaynak ve şartlar uygun bir şekilde kullanıldığı takdirde İslâm'ın doğru algılanması, aksi durumda ise yanlış algılanması ihtimali yüksektir.

İslâm'ın “doğru olarak algılanması”, “algılanması” meselesinden çok daha önemlidir. Başka bir deyişle İslâm'ın “yanlış bir şekilde algılanması”, “algılanmamasından” daha kötü sonuçlar üretmektedir.

Dolayısıyla sahip olunan imkânların, İslâm'ın bir biçimde algılanmasından öte doğru olarak algılanması uğrunda kullanılması çok daha uygun görünmektedir. Çünkü İslâm'ın, alelade ve özensiz bir şekilde kullanılan kaynak ve araçlar yoluyla algılanması, şüphesiz yanlış algılanmasının kapısını da açacaktır. Böylesine bir zarar ve kötülüğün önlenmesi gerekir. Çünkü “Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır.”¹⁴

İslâm algısının öznesi, dar manasıyla sadece Müslüman olmayanları ifade etse de geniş anlamda bütün insanları kapsamına alır. Bu nedenle İslâm'ın doğru veya yanlış algılanmasından bahsedildiğinde bir yönüyle İslâm'a davet,¹⁵ diğer yönüyle de Müslümanların kendi dinlerini tanımları söz konusu olmaktadır.

1.2. Ölçülülük ve İlgili Kavramlar

1.2.1. Ölçülülük

Bu çalışmanın omurga kavramı olan ölçülülük, Türkçe kökenli bir kelime olup dilimizde ayrıca *ılım*¹⁶ ve *ılımlılık*¹⁷ sözcükleriyle de karşılanmaktadır. Arapçada *i'tidâl* (الاعتدال),¹⁸ Farsçada *miyâne-rûy* (میانہ روی),¹⁹ Latince *moderati*,²⁰ İngilizcede

¹⁴ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, 1322), md. 30.

¹⁵ *Da'vet* (الدعوة), “İslâm dinini yayma ve Müslümanları dinî görevlerini yerine getirmeye çağırma anlamına gelen İslâmi bir terim”dir. Mustafa Çağrı, “Da'vet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/16.

¹⁶ TDK, “Güncel Türkçe Sözlük”; Pars Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1985), 4/1135; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 2/2038.

¹⁷ Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, 4/1135; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, 4/3687.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1994), “adl”, 11/430; Serdar Mutçalı, *İngilizce-Türkçe-Arapça Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2001), 298. Fıkıh kitaplarında “i'tidâl” ifadesi, kimi zaman namazın kıyam, rükû ve secde gibi rükünlerini yerli yerinde, acele etmeksizin ve sükûnet içinde yerine getirmeyi belirten *ta'dil-i erkân* manasında da kullanılır. bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406/1986), 1/188; Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bid'yetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985), 1/105; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1409/1989), 1/657; Abdullah Kahraman, “Ta'dil-i Erkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/366; “i'tidâl”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* (Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1986), 5/203.

¹⁹ Mehmet Kanar, *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük* (İstanbul: Birim Yayınları, 1993), 217.

²⁰ Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2013), 371.

moderation,²¹ Fransızca *modération*²² ve Almandaca ise *Mäßigkeit*²³ kelimeleri ölçülülük anlamında kullanılmaktadır.

Üzerinde uzlaşmış bir ölçülülük tarifinin yapılamadığını ve yapılamayacağını vurgulayan görüş²⁴ bir tarafa bırakılacak olursa *ölçülülük* hakkındaki, “duygu, düşünce, ahlak ve davranışlardaki denge”²⁵ şeklinde ortaya konulan tanımı yeterli kabul edebiliriz. Bu tanımdan hareketle ve daha açık bir ifadeyle ölçülülüğün, ahlaki tutum ve davranışlara kaynaklık eden ruhsal yeteneklerin işleyişinde itidal noktasının ilerisine geçen sapma²⁶ anlamındaki *ifrat* (الإفراط) ile ahlaki tutum ve davranışlara kaynaklık eden ruhsal yeteneklerin işleyişinde itidal noktasının altında kalan sapma²⁷ manasındaki *tefrit* (التفريط) adı verilen iki aşırılığın²⁸ arasındaki orta durum²⁹ olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Çeşitli kaynaklarda ölçülülük, ifrat ve tefrit ile eş veya yakın anlamlı olarak kullanıldığını tespit ettiğimiz kavramlar şunlardır:

²¹ Resuhi Akdikmen vd., *Langenscheidt Standart Sözlüğü: English-Turkish Turkish-English* (İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 1989), 1/336; *Oxford Ansiklopedik Sözlük: İngilizce-Türkçe* (İstanbul: Sabah Gazetesi Yayınları, ts.), 3/1098.

²² *Dictionnaire Français-Arabe* (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1857), 452.

²³ Sefa Durmuş vd., *DaF Öğrenci Sözlüğü: Almanca-Türkçe Türkçe-Almanca* (İstanbul: Yds Yayıncılık, 2014), 555.

²⁴ Alman filozofu Arthur Schopenhauer (1788-1860), ölçülülük kavramını fazlasıyla kapalı bulur ve bu nedenle onu farklı tanımlara açık kabul eder. Bu gerekçeyle de ölçülülük hakkında herkesçe benimsenmiş bir tanım yapılamadığını ve yapılamayacağını belirtir. bk. Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 91.

²⁵ Mustafa Çağrı, “İtidal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/456. Ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 8/206; *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1992), 17/9021; Ali Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 529; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, 4/3687.

²⁶ Çağrı, “İtidal”, 23/456. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 54.

²⁷ Çağrı, “İtidal”, 23/456. Ayrıca bk. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 55.

²⁸ Aşırılık yani ölçsüzlük, Alman filozofu Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) tarafından bütün terbiyeli davranışların ölümcül düşmanı olarak görülür, yerin dibine batırılır ve âdeta lanetlenir. bk. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 23.

²⁹ Aşırılıklardan uzak orta durum yani ölçülülük, İlk Çağ Yunan Filozofu Eflâton (MÖ 427-347) tarafından mutluluğun anahtarı kabul edilir ve âdeta göklere çıkarılır. bk. Eflâton, *Gorgias* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 139.

“Adâlet” (العدالة),³⁰ “denge”,³¹ “iktisâd” (الاقتصاد),³² “istikâmet” (الاستقامة),³³ “istivâ” (الاستواء),³⁴ ve “tavassut” (التوسط),³⁵ *ölçülülük*; “gulüv” (الغلو),³⁶ “israf” (الإسراف),³⁷ “i’tidâ” (الاعتداء),³⁸ “taaddî” (التعدى),³⁹ “taammuk” (التعمق),⁴⁰ “tecâvüz” (التجاوز),⁴¹ “tenattu” (التنطع),⁴² “teşdîd” (التشديد),⁴³ “tetarruf” (التطرف),⁴⁴ “tuğyân” (الطغيان),⁴⁵ ve “unf” (العنف),⁴⁶ *ifrat*; “ihmal” (إهمال),⁴⁷ ve “taksir” (التقصير),⁴⁸ *tefrit*; “aşırılık”,⁴⁹ “dalâlet” (الضلالة),⁵⁰ “dengesizlik”,⁵¹ “fesâd” (الفساد),⁵² “i’vicâc” (الاعوجاج),⁵³ “ölçüsüzlük”,⁵⁴ ve “sapma”⁵⁵ ise hem ifrat ve hem de tefrit ile eş veya yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Ölçülülük, geçmişten günümüze en önemli ahlaki kavramlardan biri olarak görülmüştür. Eflâtun ve en meşhur öğrencisi Aristo’nun (MÖ 384-322) ahlak

30 İbn Manzûr, “adl”, 11/430; Mustafa Çağrı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

31 Çağrı, “İtidal”, 23/456.

32 Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi’l-bâliga* (Beirut: Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1413/1992), 2/53; İsmail Durmuş, “Mübalağa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/425.

33 İbn Manzûr, “kvm”, 12/496; Mustafa Çağrı – Süleyman Uludağ, “İstikamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/348.

34 İbn Manzûr, “kvm”, 12/496; Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/402; “İtidâl”, 5/203.

35 İbn Manzûr, “adl”, 11/430; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtûbî, *el-Muvâfakât fî usûli’s-şerîa* (Beirut: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 4/258.

36 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1416-1421/1995-2001), 3/350; Yusuf Şevki Yavuz, “Gulüv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/192.

37 Mustafa Çağrı, “Cimrilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/4; Cengiz Kallek, “İsraf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/178; *İlmihâl* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1999), 2/544.

38 İbn Manzûr, “frt”, 7/368; Yavuz, “Gulüv”, 14/192.

39 Yavuz, “Gulüv”, 14/192; İbrahim Çelik, “Taaddî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/283.

40 İbn Manzûr, “amk”, 10/271.

41 İbn Manzûr, “cvz”, 5/329; Durmuş, “Mübalağa”, 31/426.

42 İbn Manzûr, “nt’a”, 8/357; Yavuz, “Gulüv”, 14/192.

43 İbn Manzûr, “nt’a”, 8/357; Yavuz, “Gulüv”, 14/192.

44 Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik, *el-Gulüv fî’l-dîn fî hayâtî’l-müslimîne’l-muâsıra* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1413/1992), 59; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 520.

45 İbn Manzûr, “tgy”, 7/15; Çelik, “Taaddî”, 39/283.

46 İbn Manzûr, “unf”, 9/257; Lüveyhik, *el-Gulüv fî’l-dîn*, 61.

47 Trabzonlu Cûdî Efendi, *Lugat-ı Cûdî* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 539.

48 İbn Manzûr, “sve”, 1/97; Mustafa Çağrı, “Fazilet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/269.

49 Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, 1/33; Çağrı, “Fazilet”, 12/269.

50 Ömer Faruk Harman, “Dalâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/427.

51 Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/15.

52 İbn Manzûr, “fsd”, 3/335; İlhan Kutluer, “Fesad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/421.

53 İbn Manzûr, “avc”, 2/332; Çağrı – Uludağ, “İstikamet”, 23/348.

54 İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 3/2422; Uludağ, “Aşk”, 4/15.

55 Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, 4/4068; Harman, “Dalâlet”, 8/428.

anlayışlarında erdemin temelinde aşırılıklardan uzak, ortada olmak yani ölçülülük vardır.⁵⁶ Bu anlayış, İslâm'ın özüne uygun olduğu için⁵⁷ İslâm ahlakçıları⁵⁸ tarafından da benimsenmiştir.⁵⁹

Bu olumlu bakış açısının bir yansıması olarak ölçülülük, fıkıh alanında da pek çok usul, ibadet ve hukuk içerikli konuda doğrudan veya dolaylı olarak dile getirilmektedir. Bu nedenle fıkıh sahasındaki ölçülülük, özellikle ahlaki değerler bakımından İslâm'ın algılanması noktasında önemli bir etkiye sahiptir.

Ölçülülük, İslâm'ın inanç, ibadet, ahlak ve hukuktan ibaret dört ana unsurunun ikisini ifade eden ve bu açıdan bakıldığında "İslâm ibadet ve hukuk ilmi"⁶⁰ olarak tanımlanan *fıkıh* ile ilişkisi bakımından ele alındığında üç temel görünümle karşımıza çıkmaktadır: Fıkhi ölçülülük, fıkhi ifrat ve fıkhi tefrit.

1.2.2. Fıkhi Ölçülülük

Fıkhi ölçülülük (الاعتدال الفقهي) (fiqh moderation), kanaatimizce "İslâm'ın ibadet ve hukuktan ibaret amelî yönüne ilişkin tutum ve davranışlardaki aşırılıklardan uzak orta hâl" olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle ve daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse fıkhi ölçülülük, mükellefin, ibadet ve hukuk alanında fıkhi normlara⁶¹ uygun (normal), meşru,⁶² iyi, güzel, doğru ve helâl kabul edilebilecek biçimde orta, dengeli, uyumlu ve aşırılıklardan uzak davranması ve düşünmesi durumudur.

Dolayısıyla fıkhi ölçülülük, mükellefin amelî hükümler konusunda ifrat ve tefritten sakınmasını gerektirmektedir. İmamın namaz kıldırması örneğinde görülebileceği gibi çok yavaş⁶³ (ifrat) ve çok hızlı (tefrit) hareket edilmediği, bu

⁵⁶ Eflâton, *Menon* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 45; Aristo, *Nikomakhos'a Etik* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 46-52.

⁵⁷ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de İslâm toplumu "vasat ümmet" tabiriyle övülmüş (el-Bakara 2/143), Hz. Peygamber (s.a.v.) de "Yapılan işlerin en iyisi orta hâlli olanlarıdır." buyurmuştur. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/387.

⁵⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (Beyrut: Dâru İkra', 1405/1985), 156-157; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, ts.), 91-97.

⁵⁹ Mahmut Kaya, "Felsefe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/316.

⁶⁰ Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/1.

⁶¹ *Norm*, "yargılama ve değerlendirmenin kendisine göre yapıldığı ölçüt, uyulması gereken kural, düzgü" anlamına gelir. Norma uygun olana *normal*, norma aykırı olana da *anormal* denir. TDK, "Güncel Türkçe Sözlük".

⁶² *Meşrû* (المشروع), İslâmî bir terim olarak dinî kaynaklara dayalı hüküm veya dine ve ilkelerine uygun olan eylem ve işlem anlamına gelir. Bilal Aybakan - İbrahim Kâfi Dönmez, "Meşrû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/378.

⁶³ Bazı fıkıh kaynaklarında geçtiği şekliyle *namazı uzatma* (تطويل الصلاة) kavramı ile kastedilen, imamın namazdaki rükünlere ve zikirlerine sünnete uygun olmayacak ölçüde fazla zaman ayırmak suretiyle dinin kolaylık ilkesini ihlal etmesidir. bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/614.

ikisinin arasındaki (orta) hızla namaz kıldırıldığı zaman ölçülülük ortaya çıkmaktadır.⁶⁴

Ahlak ilminde “insanın iyilik yapmasını ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhi yetenekler, erdem” olarak tanımlanan *fazilet* (الفضيلة),⁶⁵ her zaman için bir ölçülülük anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla ölçülü olmak, erdemli olmanın vazgeçilmez şartıdır. Ölçülülüğün yokluğu anlamındaki ifrat ve tefrit, bu nedenle erdemde ortadan kalkması sonucunu doğurur.⁶⁶

Buradan hareketle fıkhi ölçülülüğün kişinin ahlaki güzelliğine önemli bir katkı sağladığı rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla fıkhi ölçülülüğe sahip olan birey, erdemli olma yolunda önemli bir adım atmış sayılabilir. Çünkü fıkıh⁶⁷ ve ahlak,⁶⁸ nihayetinde iyiyi emreder veya önerir.

1.2.3. Fıkhi İfrat

*Fıkhi ifrat*⁶⁹ (الإفراط الفقهي) (fiqh excess), kanaatimizce “İslâm’ın ibadet ve hukuktan ibaret amelî yönüne ilişkin tutum ve davranışlardaki itidal noktasının ilerisine geçen sapma” olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle ve daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse fıkhi ifrat, mükellefin, fıkhi normlara aykırı (anormal), gayrimeşru, kötü, çirkin, yanlış ve gayrihelâl kabul edilebilecek biçimde ortanın üstü, dengesiz, uyumsuz ve aşırı fazla davranması ve düşünmesi durumudur.

Dolayısıyla fıkhi ifrat, mükellefin amelî hükümler konusunda fazlalık yönünde aşırıya kaçmasını belirtir. İmamın namaz kıldırması örneğinde görülebileceği gibi çok yavaş namaz kıldırıldığı zaman ifrat ortaya çıkmaktadır.⁷⁰

Ahlak ilminde faziletin zıddı olarak kötü huy, erdemsizlik manasında kullanılan *rezilet* (الرديلة),⁷¹ her zaman için bir ölçsüzlük anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla ölçsüz olmak, erdemsiz olmanın temel şartıdır.

⁶⁴ Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: Dersaadet Kitabevi Yayınları, ts.), 1/82. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) namazını orta uzunlukta tuttuğuna dair bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Cum’a”, 41. *Ta’dîl-i erkân* (تعديل الأركان) terkibi bir fıkıh terimi olarak namazın rükünlerini yerli yerinde, acele etmeksizin ve sükûnet içinde yerine getirmeyi ifade eder. Kahraman, “Ta’dîl-i Erkân”, 39/366.

⁶⁵ Çağrı, “Fazilet”, 12/268.

⁶⁶ Aristo, *Magna Moralia: Büyük Etik* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 47.

⁶⁷ Mustafa Çağrı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/138-139; İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/83. Ayrıca bk. Âl-i İmrân, 3/104; en-Nahl 16/90; el-İsrâ 17/7.

⁶⁸ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, 47; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, 32; Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2011), 37-40; Çağrı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, 11/138-139.

⁶⁹ Tarafımızca “fıkhi ifrat” olarak isimlendirilen söz konusu kavram, “el-gulüvvü'l-cüz'ıyyü'l-amelî” (العلو الجزئي العملي) olarak da adlandırılmıştır. bk. Lüveyhik, *el-Gulüv fi'd-dîn*, 77.

⁷⁰ İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/614.

⁷¹ Çağrı, “Fazilet”, 12/269.

Buradan hareketle fıkhi ifratın, kişinin ahlaki çirkinliğini önemli ölçüde artırdığı rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla fıkhi ifrata sahip olan birey, erdemsiz olma yolunda ileri bir adım atmış sayılabilir. Çünkü fıkıh⁷² ve ahlak,⁷³ nihayetinde kötüyü yasaklar.

1.2.4. Fıkhi Tefrit

Fıkhi tefrit (التفريط الفقهي) (fiqh shortage), kanaatimizce “İslâm’ın ibadet ve hukuktan ibaret amelî yönüne ilişkin tutum ve davranışlardaki itidal noktasının gerisinde kalan sapma” olarak tanımlanabilir.⁷⁴ Bu tanımdan hareketle ve daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse fıkhi tefrit, mükellefin, fıkhi normlara aykırı (anormal), gayrimeşru, kötü, çirkin, yanlış ve gayrihelâl kabul edilebilecek biçimde ortanın altı, dengesiz, uyumsuz ve aşırı eksik davranması ve düşünmesi durumudur.

Dolayısıyla fıkhi tefrit, mükellefin amelî hükümler konusunda eksiklik yönünde aşırıya kaçmasını belirtir. İmamın namaz kıldırması örneğinde görülebileceği gibi çok hızlı namaz kıldırıldığı zaman tefrit ortaya çıkmaktadır.⁷⁵

Ahlak ilminde faziletin zıddı olarak kötü huy, erdemsizlik olarak ifade edilen *rezilet* (الردیلة),⁷⁶ her zaman için bir ölçsüzlük anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla ölçsüz olmak, erdemsiz olmanın öncelikli şartıdır.

Buradan hareketle fıkhi tefritin, kişinin ahlaki çirkinliğini önemli ölçüde artırdığı rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla fıkhi tefrite sahip olan birey, erdemsiz olma yolunda ileri bir adım atmış sayılabilir. Çünkü fıkıh⁷⁷ ve ahlak,⁷⁸ nihayetinde kötüyü ve çirkinini yasaklar.

Çalışmamızın belkemiğini oluşturan fıkhi ölçülülük kavramını, ilgili diğer terimlerle birlikte ele aldıktan sonra fıkhi ölçülülüğün teorik (kuramsal, nazari) ve pratik (uygulamalı, amelî) açıdan İslâm’ın doğru algılanmasına nasıl katkı sağladığını örneklerle açıklayabiliriz.

⁷² Çağrıci, “Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker”, 11/138-139; Ferhat Koca, “Mefsedet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/356. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/104; en-Nahl 16/90; el-Ankebût 29/45.

⁷³ Aristo, *Nikomakhos’a Etik*, 44; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, 32; Gözler, *Hukuka Giriş*, 37-40; Çağrıci, “Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker”, 11/138.

⁷⁴ “Tefrit” (التفريط) kelimesinin, sözlükteki “bir şeyi yitirmek, kaybetmek; eksik veya kusurlu yapmak” anlamıyla (İbn Manzûr, “frt”, 7/366) fıkhi bir terim olarak da kullanıldığına dair bk. “Tefrit”, *el-Mevsûatü’l-fıkhiyye* (Küveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1988), 13/82.

⁷⁵ Müslim, “Cum’a”, 41; Kahraman, “Ta’dil-i Erkân”, 39/366.

⁷⁶ Çağrıci, “Fazilet”, 12/269.

⁷⁷ Çağrıci, “Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker”, 11/138-139; Koca, “Mefsedet”, 28/356. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/104; en-Nahl 16/90; el-Ankebût 29/45.

⁷⁸ Aristo, *Nikomakhos’a Etik*, 44; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, 32; Gözler, *Hukuka Giriş*, 37-40; Çağrıci, “Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker”, 11/138.

2. Fıkhi Ölçülülüğün İslâm'ın Doğru Algılanmasına Teorik Açıdan Katkısı

Fıkhi ölçülülük, bireysel ve toplumsal boyutlarda kimi zaman fıkıh tarihi ve usulüne ilişkin düşünce ve kabullere bağlı olarak İslâm'ın doğru algılanmasına teorik açıdan katkı sağlamaktadır.

2.1. Fıkıh Tarihi Açısından

2.1.1. Fıkıh Mezheplerine Bakış Tarzı

Benimsenen mezhep görüşünün yanlış olduğu ispatlansa dahi körü körüne savunulması anlamındaki *taassup*⁷⁹ (التعصب) (fanaticism) yani bağnazlık, mensup olduğunun dışındaki mezheplere hayat hakkı tanımama yahut kendi mezhebine ilişkin ölçüyü aşan övgüler⁸⁰ ifrattır.

Aksine asırların fıkhi bilgi ve tecrübe birikimi olan mezhepleri yok sayarak doğrudan naslardan hüküm çıkarmaya çalışmak da tefrittir. Bu konuda ölçülülük, tek bir mezhebin metot ve görüşlerine bağlı kalmayıp meseleleri gerektiğinde mezhepler üstü ve delil odaklı bir bakışla mukayeseli olarak ele almaktır.⁸¹

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların bilgiye, tecrübeye ve düşünce özgürlüğüne verdiği önemin ifadesi olarak algılanabilir.

2.1.2. Fıkıh Bilginlerine Bakış Tarzı

Gerçek sevginin ölçülü olması gerektiği⁸² gerçeğinin unutulup fıkıh bilginlerinin yahut onlara ait görüşlerin aşırı derecede övülmesi,⁸³ tarihsel gerçeklerle uyuşmayan niteleme ve veriler ışığında hak etmedikleri olumlu özelliklere sahip olarak gösterilmeleri ifrattır. Bu ve benzeri davranışlar, çoğu zaman sonu gelmez şiddetli ve kısır tartışmaların⁸⁴ fitilini ateşlemekte ve ters tepkilere neden olmaktadır. Çünkü bir kitapta bile beğenilen kısmın altını gereğinden fazla çizmek, bazen o yerin altını kazımak anlamına gelebilir. Yolumuzu aydınlatan ışık, çok şiddetli olduğunda görmemize engel olur. Hedefin ötesine atılan bir ok, hedefe isabet etmiş sayılmaz.⁸⁵

⁷⁹ Mustafa Çağrı, "Taassup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/285. Fıkıh mezhepleri açısından taassup hakkında geniş bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1988-1992), 2/715-721.

⁸⁰ Haneefi mezhebine ait kitapları incelemenin gece ibadetinden daha faziletli olduğuna dair bir görüş için bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/9.

⁸¹ Benzer ifadeler için bk. Hacı Mehmet Günay (ed.), *Günümüz Fıkıh Problemleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013), 18-19; Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 357-358.

⁸² Eflâatun, *Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 96.

⁸³ Övgüde aşırı gidilmemesi gerektiğine dair bk. Mustafa Çağrı, "Medih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/304.

⁸⁴ Nitekim Kâtib Çelebi (1067-1657), *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* adlı eserini bu türden bazı tartışmaları ölçülülük sınırları içerisinde (hadd-i i'tidâl) almak amacıyla yazdığını belirtmektedir. Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi, 1280), 127.

⁸⁵ Michel Eyquem de Montaigne, *Denemeler* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2008), 1/282.

Aksine bu bilginlerin, sırf gözden düşürmek ve bedel ödetmek gibi nedenlerle haksız yere eleştirilmeleri, hakikate aykırı bilgi ve beyanlarla karalanmaları, baskı ve şiddete maruz bırakılmaları da tefrittir. Nitekim Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ahmed b. Hanbel'i (ö. 241/855) fakih olarak kabul etmeyip onun fıkha ilişkin görüşlerine *İhtilâfü'l-fukahâ* adlı eserinde yer vermeyince şimşekleri üzerine çekmiş, bunun üzerine mutaassıp bazı Hanbelîler tarafından evi taşlanmış. Baskı ve şiddet bununla da bitmemiş, vefat ettiğinde cenazesini defnetmek ancak geceleyn mümkün olmuştur.⁸⁶

Bu konuda ölçülülük, gerektiğinde bütün fıkıh bilginlerini, doğru ve güvenilir bilgilere dayalı olarak hak ettikleri şekilde ve bilimsel terbiye sınırlarını aşmadan övmek ve eleştirmektir.⁸⁷

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların bilim insanlarına, hakikati arama duygusuna ve vefaya verdiği önemin ifadesi olarak algılanabilir.

2.1.3. Zamana Bakış Tarzı

Fıkıh bilginlerinin, çok nadir karşılaşılan veya meydana gelmesi mümkün olmayan konularda kafa yormaları, gereksiz yere enerji tükettiği ve vaktin israfına yol açtığı için bazı âlimlerce mekruh sayılmıştır⁸⁸ ve ifrattır.

Aksine çözümünün geciktirilmesi sakıncalı olan acil bir konuda (*el-emrû'l-müsta'celü lâ yakbelü't-te'hîr*) (الأمر المستعجل لا يقبل التأخير) gevşek davranmak ise haram olarak görülmüştür⁸⁹ ve tefrittir.

Sorulabilecek makul sorulara erkenden hazır olmak veya sırf bilimsel gelişim gayesiyle henüz gerçekleşmemiş sorunlar (*el-mesâilü'l-faraziyye*) (المسائل الفرضية)⁹⁰ hakkında çözüm üretmek (*el-ictihâd kable'l-vukû'*) (الاجتهاد قبل الوقوع)⁹¹ mendup kabul edilir⁹² ve bu noktada ölçülü davranışa bir örnek olarak sunulabilir.⁹³

⁸⁶ Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 175-176; Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/315.

⁸⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik, *Müşkiletü'l-gulüv fi'd-dîn fi'l-asri'l-hâdir: el-esbâb el-âsâr el-ilâc* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 3/981-982.

⁸⁸ Abdürrahîm Ya'kûb, *Teysirü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (Riyad: Mektebetü Abîkân, 1431/2010), 2/257. Toplumsal hayatta ortaya çıkabilecek bütün meseleleri öngörüp bunların tamamını kapsayacak kanunlar hazırlamanın, ulaşılmaz bir hedef olduğuna ilişkin bir görüş için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 26.

⁸⁹ Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî, *Usûlü'l-fikh* (Beirut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2002), 366.

⁹⁰ Ebû Nâcî, *Usûlü'l-fikh*, 366.

⁹¹ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl* (Amman: Dârü'l-Fârûk, 1422/2011), 3/1170; Ebü'l-Ayyâs Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî Bahrülülüm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/404.

⁹² Safvân Adnân Dâvûdî, *el-Lübâb fi usûli'l-fikh* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1420/1999), 281.

⁹³ Cemalettin Şen, "Fıkıh Psikolojisi Bağlamında Müctehid Psikolojisinin Nasların Fıkhi Yorumuna Etkisi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Güz 2017), 91.

Bu husustaki ölçülülük, Müslümanların kesintisiz bir düşünce faaliyeti içerisinde olduklarına dair olumlu bir algının oluşmasına sebep olabilir.⁹⁴

Fıkha ilişkin kavram, kural ve uygulamaların hayata yansıtılmasında tamamen modernist bir bakış açısıyla gelenekten koparak ve ahkâmın değişmesi meselesinde sınır tanımaksızın hareket etmek ifrattır. Aksine bu konuda geleneği vazgeçilmez olarak kabullenip çağını okuyamamak, yeniliğe, güncellenmeye karşı durmak ve ahkâmın değişmesi meselesinde sınırları gereksiz yere daraltmak da bir tefrittir.⁹⁵

Bu konuda ölçülülük, değişime kapalı alanları da hesaba katarak gelenek ve çağın gereklerini dengeli bir şekilde değerlendirip mümkün olduğu ölçüde yenilenmenin, değişmenin ve güncellenmenin yollarını açık tutmaktır.⁹⁶

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların yeniliğe, geleneğe, değişime ve çağın gereklerini anlamaya verdiği önemin ifadesi olarak algılanabilir.

Geçmiş ve gelecek arasında Müslümanların din ve hayata ilişkin birikim ve hedefleri arasında bir uzlaşma köprüsü kuran⁹⁷ ve evrensel bir hukuk sistemi olan fıkın, zaman, mekân, birey ve toplum merkezli değişim ve gelişmelere uyum sağlayamaması düşünülemez. Bu bağlamda İslâm hukukçularına önemli görevler düşmektedir. Asırların birikimi birçok değişim ve gelişimin, İslâm hukukuna hakkıyla yansıtılmaması ve neticede İslâm hukukunun, zamanımızda uygulanması mümkün olmayan ve sadece tarihsel çalışmaların malzemesi olarak görülen bir hukuk sistemi hâline dönüşmemesi için İslâm hukukunu zamanın diliyle konuşurmak gerekmektedir.⁹⁸

2.2. Fıkıh Usulü Açısından

2.2.1. Şer'î Delillere Bakış Tarzı

Nasları temel olarak ele aldığımızda Kitap ve Sünnet'i delil olarak alıp re'yi ve bunun en önemli unsuru olan kıyası ve sahâbî kavlini kabul etmemek ifrattır. Aksine sadece Kitap ve re'ye dayanıp Sünnet'i delil olarak görmemek de tefrittir. Bu konuda ölçülülük, Kitap ve Sünnet'in yanı sıra icmâ, kıyas, sahâbî kavli vb. delilleri de belli bir denge ve hiyerarşi gözeterek kabul etmektir.⁹⁹

⁹⁴ Benzer ifadeler için bk. Yavuz Köktaş, *Güncel Hadis Yorum ve Tartışmaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 34-35.

⁹⁵ Ahkâmın değişmesi konusundaki ifrat, tefrit ve mutedil görüşler için bk. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990), 97-106.

⁹⁶ Benzer ifadeler için bk. Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 357-359.

⁹⁷ Ali Bardakoğlu, *İslâm'ı Doğru Anlıyor muyuz?* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 261.

⁹⁸ Cemalettin Şen, *Bilinç ve Etkisi: İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 43-44.

⁹⁹ Aşırı ve mutedil ehl-i hadîs ve ehl-i re'y hakkında bk. Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, 175-176; Salim Öğüt, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların naslardan kopmadan akli delilleri de kullandığına, vahiy-akıl dengesini¹⁰⁰ bozmadığına dolayısıyla İslâm'ın temellerinin sağlam ve akla uygun olduğuna yönelik olumlu bir algı oluşturabilir.

2.2.2. İctihad Ehliyetine Bakış Tarzı

İctihad ehliyetine ilişkin şartları,¹⁰¹ âdeta ictihad kapısının kapanmasına¹⁰² sebep olacak ölçüde ağırlaştırıp müctehid potansiyeli taşıyan insanları ilme küstürmek ifrattır. Nitekim Ahmed b. Hanbel, kendisine yöneltilen bir soru üzerine 400.000 hadisi ezbere bilmeyenin fakih sayılamayacağını ifade etmiştir.¹⁰³

Aksine ictihad ciddiyetini temelinden sarsacak derecede bu şartları gevşetip uluorta, sözde müctehidlerin türemesine sebep olmak da tefrittir. Bu konuda ölçülülük, makul, meşru ve dengeli bir şartlar listesi¹⁰⁴ sunmaktır.¹⁰⁵

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların bilimsel yeniliklere açık ve ilmî ehliyet ve liyakat noktasında titiz oldukları ve İslâm'ın her zaman ve zeminde uygulanmaya elverişli olduğu algısını oluşturabilir.

3. Fıkhi Ölçülülüğün İslâm'ın Doğru Algılanmasına Pratik Açıdan Katkısı

Fıkhi ölçülülük, bireysel veya toplumsal boyutlarda kimi zaman ibadet ve hukuka ilişkin kural ve uygulamalara bağlı olarak İslâm'ın doğru algılanmasına pratik açıdan da katkı sağlamaktadır.

3.1. İbadetler Açısından

3.1.1. Namaz

İmamın namazı çok yavaş kıldırması veya kıraatte çok uzun bir sure okumak suretiyle uzatması mekruhtur¹⁰⁶ ve ifrattır. İmamın namazı çok hızlı kıldırması veya bazı sünnetleri göz ardı ederek kısaltması da tefrittir. Bu hususta ölçülülük, imamın

(Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/510-511; Mehmet Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/523-524.

¹⁰⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 281-282.

¹⁰¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 175-182; Hacı Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/437-439.

¹⁰² Bu konuda geniş bilgi için bk. Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 183-203; Apaydın, "İctihad", 21/443-445.

¹⁰³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkûn an rabbi'l-âlemîn* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1374/1955), 1/45.

¹⁰⁴ İctihad ehliyetine ilişkin makul ve meşru ölçülerde hafifletilmiş şartlar listesi için. bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl* (Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1322-1324), 2/350-354; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/85-87.

¹⁰⁵ Benzer ifadeler için bk. Bilal Esen, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 116-122.

¹⁰⁶ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/82.

namazı sünnete uygun bir şekilde cemaatin durumunu da gözeterek orta bir sürede kıldırmasıdır.¹⁰⁷

Bu şekildeki ölçülü davranış, insan sevgisi, merhamet; çocuk, hasta, yaşlı vb. özel durumları olan insanların da cemaate teşvik edilmesi gibi güzelliğinin Müslümanlar için ibadet kadar önemli olduğu algısını oluşturabilir.

3.1.2. Oruç

Kişinin, savm-ı dehr¹⁰⁸ başta olmak üzere dinî, ailevi, toplumsal vb. görevlerini aksatacak şekilde oruç tutması mekruhtur¹⁰⁹ ve ifrattır. Aksine dinî görev kapsamındaki oruçları özürsüz tutmamak da tefrittir. Bu hususta ölçülülük, meşru bir mazereti olmayan mükellefin dinen sorumlu olduğu oruçları tutması fakat dinî, ailevi, toplumsal vb. yükümlülüklerini ihmal edebilecek şekilde çok oruç tutmaktan da sakınmasıdır.¹¹⁰

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların beden ve ruh sağlığına, aile ve topluma yönelik sorumluluklara verdiği değerini algılanmasını sağlayabilir.

3.1.3. Zekât

Kişinin, kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu insanların zorunlu sayılan ihtiyaçları (*havâic-i asliyye*) (الحوایج الأصلية),¹¹¹ zekâta tabi mallar kapsamı dışında tutulmuştur.¹¹² Bu nedenle mükellefin, kendisini veya bakımlarından sorumlu olduğu kimseleri muhtaç duruma düşürecek veya onlara geçim sıkıntısı yaşatacak ölçüde yüksek oranda zekât vermesi ifrattır. Aksine kişinin hiç zekât vermemesi veya zekâtını eksik ödemesi de tefrittir. Bu hususta ölçülülük, mükellefin zekâtını meşru ve makul sınırlar içinde dengeli bir oranda vermesidir.¹¹³

¹⁰⁷ Müslim, "Cum'a", 41; Kahraman, "Ta'dîl-i Erkân", 39/366.

¹⁰⁸ *Savm-ı dehr* (صوم الدهر), yasaklanmış olan bayram günlerini de içerecek şekilde tam bir yıl boyunca ara vermeksizin oruç tutmaktır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 397. Bu oruca *savm-ı ebed* (صوم الأبد) de denilmektedir. Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihâli: İslâm Fıkıhında İbadetler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2/392.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 1/343-344.

¹¹⁰ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gündüzleri sürekli oruçlu olan Abdullah b. Amr b. Âs'ı (r.a.) uyardığına dair bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Savm", 54. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) "Sürekli oruç tutan, oruç tutmamış olur." buyurmuştur. Buhârî, "Savm", 57. İbadetlere ilişkin ifrat, zamanla kişinin ibadetten usanmasına neden olmakta ve başka bir aşırılık olan tefrite yol açmaktadır. bk. Nevzat Âşık, *İbadette Aşırılığa Karşı Hz. Peygamber'in Tutum ve Tavrı* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 100-101.

¹¹¹ Orhan Çeker, "Havâic-i Asliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/504.

¹¹² Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982), 2/6.

¹¹³ Hz. Peygamber'in (s.a.v.), kişinin malının tamamını tasadduk etmesini yasakladığına dair bk. Buhârî, "Vesâyâ", 2; Müslim, "Vesâyâ", 7-8; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Zekât", 39. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) "Sadakanın hayırlısı, kişiyi fakir düşürmeyecek kadar olanıdır." buyurmuştur. Buhârî, "Zekât", 18; "Vesâyâ", 9; Ebû Dâvûd, "Zekât", 39.

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların mülkiyet hakkına, fakirlere, aileye ve toplumsal adalete verdikleri önemin algılanmasını sağlayabilir.

3.1.4. Hac

Hac ibadeti kapsamında kurban bayramı süresince Mina'da belirlenmiş olan üç yere belli sayı ve nitelikte taşların atılması (*remy-i cimâr*) (رمي الجمار)¹¹⁴ sırasında cevaz sınırlarını aşan büyüklük veya sayıda taşlar atmak, etraftaki insanlara zarar verebilir ve ifrattır. Aksine hiç taş atmamak veya meşru sınırların altında küçük ya da az taş atmak da tefrittir. Bu hususta ölçülülük, sünnete uygun¹¹⁵ şekil ve ölçüde taşların atılmasıdır.¹¹⁶

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların insana verdiği değer ve merhamet duygusunun algılanmasını sağlayabilir.

3.2. Hukuk Açısından

3.2.1. Devletler Hukuku

İslâm devletinin, diğer devletlerle olan dostane ilişkilerini abartarak ülke menfaatlerinin zedelenmesine neden olması ifrattır. Aksine dost ülkelere dahi düşmanca davranmak da tefrittir. Bu hususta ölçülülük, dostluğun da düşmanlığın da kalıcı olmayabileceği ihtimaliyle temkinli hareket etmektir.¹¹⁷

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların diğer ülkelerle dostane ilişkileri esas aldığı fakat menfaatlerini koruma noktasında da daima uyanık olduğu algısını oluşturabilir.

3.2.2. Ceza Hukuku

Kişinin nefsanî arzularına aşırı düşkünlük göstermesi ve bu nedenle dince yasaklanan zina, sarkıntılık vb. cinsel içerikli suçları işlemesi ifrattır. Aksine lezzet duyarsızlığı olarak ifade edilen durum ve bunun sonucu olarak helâl olan ilişkilerden dahi kaçınması tefrittir. Bu hususta ölçülülük, kişinin cinsel içerikli tutum ve

¹¹⁴ Mehmet Özgü Aras, "Cemre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/340.

¹¹⁵ Hz. Peygamber (s.a.v.), hac sırasında büyük taşlar atmak suretiyle diğer insanlara zarar verebilecek kimseleri uyarmış ve bunun, dinin uygun görmediği aşırı bir davranış olduğunu belirtmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Menâsik", 63; Ebû Abdirrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Menâsikü'l-hac", 217.

¹¹⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/64-69.

¹¹⁷ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) "Sevdiğini ölçülü sev, belki bir gün düşmanın olabilir. Kızdığına da ölçülü kız, belki bir gün dostun olabilir." buyurmuştur. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 7/259; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Birr", 60; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 13/70. Başka bir hadiste ise "Düşmanımı küçük gören aldanır." buyrulmuştur. Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Ravzatü'l-ukalâ ve nüzhetü'l-fuzalâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1397/1977), 95.

davranışlarında helâl sınırları içerisinde kalması, kendisine helâl olanı ise haram kabul etmemesidir.¹¹⁸

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların iffet anlayışının ve aileye verdiği önemin algılanmasını sağlayabilir.

3.2.3. Yargılama Hukuku

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, hâkimin temel niteliklerini “Hâkim, hakîm, fehîm, müstakîm ve emîn, mekîn, metîn olmalıdır.”¹¹⁹ ifadesiyle listeler. İlgili maddedeki “müstakîm” ifadesini “doğru ve mu’tedil olmak” şeklinde açıklayan Ali Haydar Efendi (1853-1935), “mu’tedil” (ölçülü) kavramı çerçevesinde hâkimin ölçülü ve aşırı özelliklerine örnekler verir. Söz gelimi hâkimin kabalık derecesinde sert olması ifrat, zayıflık gösterecek kadar yumuşak huylu davranması tefrit, bu ikisinin arasında tatlı sert denebilecek niteliğe sahip olması ise ölçülülüktür.¹²⁰

Bu husustaki ölçülü davranış, Müslümanların adalete ve yargılama faaliyetinin ciddiyetine verdiği önemin algılanmasını sağlayabilir.

3.2.4. Aile Hukuku

İddetin bir yıl gibi uzun bir süre olarak esas alınması ifrattır.¹²¹ Aksine kadının zorunlu olmasına karşın hiç iddet beklememesi veya yetersiz bir süre iddet beklemesi de tefrittir.¹²² Bu hususta ölçülülük, gerektiğinde makul ve meşru bir süre iddet beklemektir.

Nitekim ilgili ayetin¹²³ açık ifadesi gereği İslâm hukukuna göre kocası vefat eden bir kadın, eğer hamile değilse beklemesi gereken süre dört ay on gündür.

¹¹⁸ Ahlak kitaplarında “nefsani arzulara aşırı düşkünlük” anlamındaki şehvet gücünün ifratına *şereh* (الشهوة), Fârâbî'nin “lezzet duyarsızlığı” dediği tefritine *humûd* (الخمود), dengeli ve ılımlı işleyişine de *iffet* (العفة) denilmiştir. Mustafa Çağrıcı, “İffet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/506.

¹¹⁹ *Mecelle*, md. 1792.

¹²⁰ Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 4/3237-3238. Yukarıda ele alınan örneği de kapsayacak şekilde hâkimin yargılama süresince duygularını makul ve meşru bir seviyede tutması gerektiğine dair ifadeler için bk. Faruk Erem, *Adalet Psikolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971), 253-254; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 105; Yasemin Işıktaç, *Adalet Psikolojisi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013), 314.

¹²¹ Nitekim Câhiliye döneminde kocası vefat eden kadınların iddet süresi, bir yıl olarak belirlenmiştir. Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmîatü Bağdâd, 1413/1993), 5/557; Mustafa Baktır, “İhdâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/530.

¹²² Nitekim Câhiliye döneminde boşanmış kadınlar için zorunlu bir iddet süresi belirlenmemiştir. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/556; Halil İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/467.

¹²³ el-Bakara 2/234.

Boşanmış kadınlar ise eğer hamile değılseler ve hayız da görüyorlarsa “üç kur’ süresi” (selâsete kurû’) (ثلاثة قروء) beklerler.¹²⁴

Söz konusu kur’ (قروء) kelimesine verilen farklı anlamlar nedeniyle Hanefî¹²⁵ ve Hanbelî¹²⁶ mezheplerine göre bu kadınların iddetleri üç hayız süresidir. Şâfiî,¹²⁷ Mâlikî,¹²⁸ Zâhirî¹²⁹ ve Ca’ferî¹³⁰ mezheplerine göre ise bu durumdaki kadınlar üç temizlik süresi beklerler.¹³¹

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların aile hayatına, vefa duygusuna ve iffet anlayışına verdiği önemin algılanmasını sağlayabilir.

Sonuç

Fıkıh edebiyatına katılabilecek yeni terimler olan “fıkhi ölçülülük”, “fıkhi ifrat” ve “fıkhi tefrit” kavramlarının tanımlanıp fıkıh psikolojisi zemininde tartışıldığı bu çalışmada ulaştığımız sonuç ve önerilerden bazıları şunlardır:

İslâm’ın “doğru algılanması”, “algılanması” meselesinden daha önemlidir.

Fıkhi ölçülülük, İslâm’ın, Müslüman olsun olmasın bütün insanlar tarafından doğru algılanması imkânını sağlar.

Ölçülülük, kaynak itibarıyla ahlaki bir kavramdır. Dolayısıyla fıkhi ölçülülük, kişinin ahlakını olumlu yönde etkilemesi nedeniyle İslâm hakkında doğru bir algının oluşmasına katkı sağlar.

Fıkhi ölçülülük, bireysel veya toplumsal boyutlarda kimi zaman fıkıh tarihi ve usulüne ilişkin düşünce ve kabullere bağlı olarak İslâm’ın doğru algılanmasına teorik açıdan; kimi zaman da ibadet ve hukuka ilişkin kural ve uygulamalara bağlı olarak pratik açıdan katkı sağlamaktadır.

Fıkhi ifrat ve fıkhi tefrit, İslâm’ın yanlış algılanmasına yol açar. Bu nedenle bu iki aşırılıktan sakınmak gerekir.

Fıkhi ölçülülük, İslâm’ın ve Müslümanların bilgi, tecrübe, düşünce özgürlüğü, hakikati arama duygusu, vefa, insan sevgisi, merhamet, aileye bağlılık, adalet, dostluk, iffet vb. değerlere bakışının doğru olarak algılanabilmesini temin eder.

¹²⁴ el-Bakara 2/228.

¹²⁵ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 3/192-198.

¹²⁶ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1417/1997), 11/193-200.

¹²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ûm* (Mansûre: Dârü’l-Vefâ, 1422/2001), 6/529-532.

¹²⁸ Derdîr, *Akrebü’l-mesâlik li-mezhebi’l-İmâm Mâlik* (Kano/Nijerya: Mektebetü Eyyûb, 1420/2000), 78-79.

¹²⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Kahire: İdâretü’t-Tıbbâati’l-Müniriyye, 1347-1352), 10/26-28.

¹³⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-Mebsût fi fikhî’l-İmâmiyye* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 5/234-237.

¹³¹ Bu konuda ayrıca bk. Acar, “İddet”, 21/467-468.

İslâm'ın her zaman ve zeminde herkesçe uygulanabilecek yegâne din oluşu gerçeğinin algılanabilmesi için fihhi ölçülülük ilkesinin bireysel ve toplumsal boyutta teorik ve pratik açıdan hayata geçirilmesinin çok büyük katkısı vardır.

Ölçülülük, nihayetinde sınırların korunması ve haddin aşılması anlamını taşır. Koruma altındaki sınırların ve aşılmaması gereken bir haddin varlığı, mesele terimler düzeyinde ele alındığında “tanım” kavramını çağırır. Konuya insan boyutunda bakıldığında ise ölçülülüğün, “kimlik”¹³² inşasındaki rolü göze çarpar. Sonuç olarak ölçülülük, kişiye doğru bir kimlik kazandırır.

İslâm'ın algılanması çoğu zaman Müslümanların tutum ve davranışlarının algılanması üzerinden cereyan ettiği için İslâm'ın doğru algılanmasına katkı sağlamanın en uygun yöntemi, öncelikle doğru bir Müslüman kimliğinin yaygınlaştırılmasıdır. Doğru bir Müslüman kimliğinin oluşabilmesi için gereken şartlardan biri de şüphesiz fihhi ölçülülüktür.

Evensel bir din olan İslâm'ın gönüllerde taht kurmasının en etkin yolu, zihinlerde İslâm'ın doğru algısının oluşmasına katkıda bulunmaktır.

Kaynakça

- Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. *el-Guliv fi'd-dîn fi hayâti'l-müslimîne'l-muâsıra*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1413/1992.
- Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. *Müşkiletü'l-guliv fi'd-dîn fi'l-asri'l-hâdir: el-esbâb el-âsâr el-ilâc*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1420/1999.
- Acar, Halil İbrahim. “İddet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466-471. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001.
- Akdikmen, Resuhi vd. *Langenscheidt Standart Sözlüğü: English-Turkish Turkish-English*. 2 Cilt. İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, 4. Basım, 1989.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihâli: İslâm Fıkında İbadetler*. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Alova, Erdal. *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 2013.
- APA College Dictionary of Psychology*. Washington: American Psychological Association, 2009.
- Apaydın, Hacı Yunus. “İctihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Aras, Mehmet Özgü. “Cemre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/340-341. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Aristo. *Eudemos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Aristo. *Magna Moralia: Büyük Etik*. çev. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristo. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Âşık, Nevzat. *İbadette Aşırılığa Karşı Hz. Peygamber'in Tutum ve Tavır*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Adliye Teşkilatı: Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1991.

¹³² *Kimlik*, “bir kişi veya grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlamasıdır.” Nuri Bilgin, *Kimlik İnşası* (İzmir: Aşina Kitaplar Yayınları, 2007), 11.

- Aybakan, Bilal – Dönmez, İbrahim Kâfi. "Meşrû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/378-383. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aytaç, Serpil. *İnsanı Anlama Çabası Psikolojide Giriş*. Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları, 2000.
- Ayverdi, İlhan. *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Bahrülulûm el-Leknevî, Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Baktır, Mustafa. "İhdâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/530-532. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm'ı Doğru Anlıyor muyuz?*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri Yayınları, 4. Basım, 1978.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bilgin, Nuri. *Kimlik İnşası*. İzmir: Aşina Kitaplar Yayınları, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*. 24 Cilt. İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1992.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Câmîatü Bağdâd, 2. Basım, 1413/1993.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çağrı, Mustafa – Uludağ, Süleyman. "İstikamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/348-349. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Çağrı, Mustafa. "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. "Cimrilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/4-5. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Çağrı, Mustafa. "Da'vet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/16-19. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Çağrı, Mustafa. "Fazilet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/268-271. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Çağrı, Mustafa. "İffet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/506-507. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. "İtidal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/456-457. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Çağrı, Mustafa. "Medih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/304-305. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çağrı, Mustafa. "Taassup". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/285-286. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Çeker, Orhan. "Havâic-i Asliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/504-507. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Çelik, İbrahim. "Taaddî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/283-284. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Dâvûdî, Safvân Adnân. *el-Lübâb fî usûli'l-fıkh*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1420/1999.
- Dictionnaire Français-Arabe*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1857.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İslâm Hukukunda Müçtehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 23-51.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. "Mübalağa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/425-427. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, Sefa vd. *DaF Öğrenci Sözlüğü: Almanca-Türkçe Türkçe-Almanca*. İstanbul: Yds Yayıncılık, 2014.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ebû Nâcî, Abdüsselâm Mahmûd. *Usûlü'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2002.
- Eflâtun. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 20. Basım, 2010.
- Eflâtun. *Gorgias*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Eflâtun. *Menon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Erem, Faruk. *Adalet Psikolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 6. Basım, 1971.
- Esen, Bilal. *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/314-318. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1322-1324.
- Göktepe, Salâhattin. *Ünlü Düşünürleriyle Psikoloji Sözlüğü*. İzmir: Yenyol Matbaası, 1974.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 8. Basım, 2011.
- Grondin, Simon. *Psychology of Perception*. Switzerland: Springer, 2016.
- Günay, Hacı Mehmet (ed.). *Günümüz Fıkıh Problemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1988.
- Harman, Ömer Faruk. "Dalâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/427-428. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Hökekleli, Hayati. "Duyu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/8-12. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Hökekleli, Hayati. "İdrak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/477-478. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- İşıқтаç, Yasemin. *Adalet Psikolojisi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Muhallâ*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 11 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, 1347-1352.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Ravzatü'l-ukalâ ve nüzhetü'l-fuzalâ*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1397/1977.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1374/1955.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1994.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik*. nşr. Zekerıyyâ Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İlmihâl*. 2 Cilt. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 6. Basım, 1999.
- "İ'tidâl". *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*. 5/203. Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1986.
- James, William. *The Principles of Psychology*. 2 Cilt. New York: Henry Holt, 1905.
- Kahraman, Abdullah. "Ta'dîl-i Erkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/366. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kallek, Cengiz. "İsraf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/178-180. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*. İstanbul: Birim Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/1-14. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1988-1992.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1402/1982.
- Kâtib Çelebi. *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak*. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehânesi, 1280.
- Kaya, Mahmut. "Felsefe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/311-319. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kılıçer, Mehmet Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Hüseyin Algül. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, ts.
- Koca, Ferhat. "Mefsedet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/356-358. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Köktaş, Yavuz. *Güncel Hadis Yorum ve Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Kutluer, İlhan. "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/421-422. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. 4. Basım, Beyrut: Dâru İkra', 1405/1985.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, 1322.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. İstanbul: Dersaadet Kitabevi Yayınları, ts.
- Montaigne, Michel Eyquem de. *Denemeler*. çev. Hüsen Portakal. 4 Cilt. İstanbul: Cem Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- Morgan, Clifford Thomas. *Psikolojiye Giriş*. ed. Sirel Karakaş ve Rükzan Eski. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 19. Basım, 2011.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Mutçalı, Serdar. *İngilizce-Türkçe-Arapça Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Oxford Ansiklopedik Sözlük: İngilizce-Türkçe*. 4 Cilt. İstanbul: Sabah Gazetesi Yayınları, ts.

- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/508-512. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Rıza Tevfik Bölükbaşı. *Kâmûs-ı Felsefe: Felsefe Sözlüğü*. haz. Recep Alpyağlı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*. nşr. Sâlih Süheyl Ali Hamûde. 3 Cilt. Amman: Dârü'l-Fârûk, 1422/2011.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1406/1986.
- Seyyar, Ali. *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn. *Hüccetullâhi'l-bâliga*. nşr. Muhammed Şerîf Sükker. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 2. Basım, 1413/1992.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*. nşr. Muhammed Abdullah Dirâz. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şen, Cemalettin. "Bilim Dünyasına Katkı Bağlamında Fıkıh Psikolojisi ve Fıkıh Psikiyatrisi". *Uluslararası Akademik Araştırmalar Kongresi (Bolu, 16-17-18 Eylül 2019)*. ed. Kemal Arı ve Derya Genç Acar. 235-240. Elâzığ: ASOS Yayınevi, 2019.
- Şen, Cemalettin. "Fıkıh Psikolojisi Bağlamında Müctehid Psikolojisinin Nasların Fikhi Yorumuna Etkisi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Güz 2017), 81-97.
- Şen, Cemalettin. "Fıkıhta Ölçülülük İlkesinin İslâm'ın Doğru Algılanmasına Katkısı". *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu (Şanlıurfa, 28-30 Ekim 2016)*. ed. Kasım Şulul vd. 432-445. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Şen, Cemalettin. "Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinin Hacmi Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Haziran 2012), 23-41.
- Şen, Cemalettin. *Bilinç ve Etkisi: İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Şen, Cemalettin. *İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Güncel Türkçe Sözlük". Erişim 29 Kasım 2020. <https://sozluk.gov.tr>
- "Tefrît". *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*. 13/82-85. Küveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1988.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Tuğlacı, Pars. *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*. 10 Cilt. İstanbul: Cem Yayınevi, 8. Basım, 1985.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-Mebsût fi fikhi'l-İmâmiyye*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Ya'kûb, Abdürrahîm. *Teysîrü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Abîkân, 2. Basım, 1431/2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Gulûv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/192-195. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İstivâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/402-404. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 8 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 3. Basım, 1409/1989.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:694-710

Geliş Tarihi: 15.10.2020

Kabul Tarihi: 20.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.811353>

Kur'an'ın Anlamalarının Türkçeye Aktarımı: Meâl mi, Tercüme mi?*

Osman Arpaçukuru**

Öz

Kimi çevre ve topluluklarda bazen Kur'an'ın tercümesinin yapılamayacağı, Kur'an'ın meâlinin hazırlanabileceği, bu ikisinin birbirinden çok farklı şeyler olduğu, birbirinin yerine kullanılmalarının doğru olmadığına dair çeşitli konuşmalara şahit olmaktayız. Kimi zaman da "Kur'an tercümesi" ifadesini kullanan kimseler hakkında Kur'an'a dair farklı yaklaşım ve inanca sahip kimselermiş gibi bir zannın belirdiğini görmekteyiz. Bu araştırmada "meâl" ve "tercüme" kavramları temelinde "Kur'an meâli" ve "Kur'an tercümesi" tabirlerinin arasında anlam ve mefhum farkının olup olmadığı, bu iki tabirin birbirinin yerine kullanılıp kullanılmayacağı meseleleri ele alındı. Bu kapsamla bağlantılı olarak, Kur'an'ı başka bir dile tercüme etmenin mümkün olup olmadığı, bunun dinî hükmünün ne olduğu, Kur'an'ın başka bir dile aktarımı faaliyetinin ilk defa ne zaman ve kim tarafından başlatıldığı, Kur'an'ın Türkçeye tercüme faaliyetlerinin ülkemizdeki sürecinin nasıl ilerlediği, şu an hangi durumda bulunduğu vb. sorulara da cevap arandı. Araştırmada tümevarım yaklaşımı benimsenerek, doküman analizi tekniği uygulandı. Bu maksatla öncelikle problemin ve soruların cevabına dair bilgiler içeren veri kaynaklarına ulaşmak üzere geniş literatür taraması yapıldı. Tarama sonunda ulaşılan eserler, doküman analizi yöntemiyle incelendi. Bu çerçevede İbn Manzûr'un *Lisânü'l-‘Arab*'ı, Tehânevî'nin *Keşşâfu işılâhâti'l-fünûn*'u gibi Arapça sözlükler, İbn İshâk'ın *Siyer*'i, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ı gibi İslam tarihine dair eserler, Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı, Zürkânî'nin *Menâhilü'l-‘irfân*'ı gibi Kur'an ilimlerine dair eserler, Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri ve Muhammed Hamîdullah'ın "Kur'ân-ı Kerîm Tarihi, Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümelere" başlıklı makalesi ve Şemseddin Samî'nin *Kâmûs-ı Türkî* adlı sözlüğü araştırmada başvurulan belli başlı kaynaklardan bazılarıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Tercüme, Çeviri, Meâl, Kur'an Tercümesi, Kur'an Meâli.

* Bu çalışma Mehmet Yalar danışmanlığında 26.07.2019 tarihinde tamamladığımız "Arap Belâgatında Hasr Üslûbu ve Kur'ân Meâllerinin Hasr Üslûbu Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

** Öğr. Gör. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, oarpacukuru@nku.edu.tr

ORCID ID 0000-0002-7514-475X

Transfer of The Meanings of The Holy Qur'ân to Turkish:

Is It a Meâl of the Qur'ân or Translation of Qur'ân?

Abstract

We witness various speeches in some environments and communities that sometimes the Qur'ân cannot be translated but the "meâl of the Qur'ân" can be prepared; these two are very different from each other, and it is not right to use them interchangeably. Sometimes, we see that people who use the phrase "Qur'ân Translation" appear as if they are people with different approaches and beliefs about the Qur'ân. In this study, based on the concepts of "meâl " and "translation", the question of whether there is a difference between the terms "meâl of the Qur'ân" and "Qur'ân translation", and whether these two terms can be used interchangeably were discussed. In connection with this scope, whether it is possible to translate the Qur'ân into another language, what is the religious provision of it, when and by whom the activity of translating the Qur'ân into another language for the first time, etc. questions were also sought answers. In the study, the inductive approach was adopted, and the document analysis technique was applied. The works obtained at the end of the screening were analyzed using the document analysis method. In this context, *Lisân al-'Arab* of Ibn Manzûr, *Kaşşhâf iştilâhât al-funûn* of al-Tahânwî, *al-Sira* of Ibn Ishâq, *Ta'rikh al-Islâm* of al-Dhahabî, *al-Itkân fî 'ulûm al-Ķur'ân* of al-Suyûṭî, *Manâhil al-'Irfân* of al-Zurkânî and the article titled "History of the Holy Qur'ân, Turkish Writing Translations of the Qur'ân" of Muhammed Hamidullah are some of the main sources used in the research.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Translation, the Translations of the Qur'ân, the Turkish Translations of the Qur'ân, Meâl of the Qur'ân.

Giriş

Kimi çevre ve topluluklarda bazen Kur'an'ın tercümesinin Kur'an meâlinden çok farklı bir şey olduğu, bu tabirlerin birbirinin yerine kullanılmalarının doğru olmadığına dair çeşitli konuşmalara şahit olmaktadır. Kimi zaman bu konuşmalarda, "Kur'an tercümesi" tabirini kullanan kimselerin Kur'an'a dair farklı yaklaşım ve inanca sahip kimselermiş gibi algılandığını da görmekteyiz. Kur'an lafzıyla aynıyla tercüme edilemediğinden onun anlamlarının dilimizdeki yegâne karşılıkları olan meâller, bu insanlar tarafından kutsal metinler gibi addedilmektedir. Bunlara göre, Kur'an tercüme edilemez sadece meâlleri hazırlanabilir. Meâl ise tercümeden çok farklı bir şeydir. Bu sebeple, "Kur'an tercümesi" tabiri de kullanılamaz. Bunu kullananların Kur'an algısında sorun vardır, onlar Batının düşünce ve kavramlarından etkilenmişlerdir.

Bu araştırma, "Kur'an tercümesi" ve "Kur'an meâli" meselesini ele almakta ve başlıca şu sorulara cevap aramaktadır: Kur'an meâli, Kur'an tercümesinden çok farklı bir şey midir? Kur'an başka bir dile tercüme edilebilir mi? Kur'an'ın başka bir dile tercüme edilmesine gerek ve ihtiyaç var mıdır? Kur'an'ı başka bir dile tercüme etmenin dindeki hükmü nedir? Kur'an başka bir dile ilk defa ne zaman ve kim tarafından tercüme edilmiştir? Kur'an'ın başka bir dile tercümesinin tarihî serüveni nasıldır? Günümüzde Kur'an'ın Türkçe tercümelerinde durum nedir?

Bu konulara dair açıklamalar geçmişte birçok çalışmada ele alınmıştır. Bunlardaki bilgiler birbiri ile bağlantısız olarak ayrı ayrı yerlerde bulunmaktadır. Bu araştırmanın onlardan farkı, meseleyi toplumsal bir problem bağlamında ele alması

ve geniş bir alanda dağılmış olarak bulunan verilerden elde ettiği bulgularla söz konusu problemin çözümüne katkı sağlamaya çalışmasıdır. Böylece toplumda bu meseleye dair gözlemlenen yanlış kanaat ve tutumu düzeltmeye katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu yönüyle geçmiş çalışmaları tamamlayıcı nitelikte olduğu söylenebilir.

Araştırma konusu Kur'an ilimleri, Fıkıh, İslam tarihi ve siyer, Arap dili, Türk dili gibi birçok alanla ilgili olduğundan geniş bir literatür taramasını ve doküman incelemesini gerektirdi. Böylece konuyu doğrudan ele alan veya dolaylı olarak bilgi veren birçok kaynağa başvuruldu. Bu çerçevede İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab*'ı, Zebîdî'nin *Tâcü'l-'arûs*'u, Tehânevî'nin *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*'u, Ebü'l-Bekâ'nın *el-Külliyât*'ı, İbn İshâk'ın *Siyer*'i, İbn Sa'd'ın *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ı, Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı, Şâtıbî'nin *el-Muvâfaqât*'ı, Zürkânî'nin *Menâhilü'l-'irfân*'ı, Serahsî'nin *el-Mebsût*'u, Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'u, Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsiri, Hamîdullah'ın "*Kur'an-ı Kerim Tarihi ve Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Yazma Tercümeleri*" başlıklı makalesi ve Şemseddin Sami'nin *Kâmûs-ı Türkî'si* ve Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ü çalışmada başvurduğumuz kaynaklardır.

Araştırmada tümevarım yaklaşımı benimsendi ve doküman analizi tekniği uygulandı. Bu maksatla öncelikle problemin ve soruların cevabına dair veri içerebilecek kaynakları tespit etmek üzere kapsamlı literatür taraması gerçekleştirildi. Tarama sonunda tespit edilip ulaşılan eserler, doküman analizi yöntemiyle incelendi. Veri kaynaklarından toplanan bilgiler doküman analizi yöntemiyle mahiyet ve niteliğine göre incelenerek tasnif edildi. Verilerin işlenmesi ve analizinden elde edilen bulgular ve ulaşılan sonuçlar önceden belirlenmiş bir sistematığe göre yazıya geçirildi.

1. Tercüme ve Meâl

Burada "meâl" ve "tercüme" kavramlarının mana ve mefhumları belirlenecektir. Böylelikle bu iki kavramın birbirinin yerini alabilecek denk ve eşit kavramlar olup olmadığı görülecektir. Buradan elde edilecek bilgi, Kur'an meâli ve Kur'an tercümesi ifadelerinin birbirinin yerine kullanılıp kullanılmayacağını da anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1.1. Tercüme

Tercüme kelimesinin aslı, Arapça terceme olup,¹ dilimizde galat-ı meşhur olarak *tercüme* şeklinde kullanılmaktadır.² *Tercüme (terceme)* kelimesi sözlükte “Bir sözü, ulaşmadığı kimseye iletme, bir dilden bir başka dile aktarma, kendi dilinde veya başka bir dilde daha anlaşılır hâle getirme”³ ve “başka bir dile aktarılmış olan söz”⁴ anlamlarına gelmektedir. Herkesçe bilinen, yaygın manada *tercüme*, bir sözü bir başka dilde dengi bir söz ile aynen ifade etme işlemi⁵ ve bu işlem sonucu ortaya çıkan ürün⁶ demektir. Türk dilinde çeviri, çevirme kelimeleri tercüme ismiyle aynı anlamdadır. Bu işi yapana mütercim, tercüman, çeviren, çevirici ve çevirmen denir.⁷ Bununla beraber tercüman ve mütercim isimleri arasında kaynak dildeki sözün sözlü veya yazılı olmasına göre bir ayırım vardır. *Tercüman*, bir dilde söylenen sözü başka bir dile sözlü olarak çeviren;⁸ *mütercim* ise yazılı bir metni yazılı olduğu dilden başka bir dile yazılı olarak aktaran kimse⁹ hakkında kullanılır.

Tercüme, bir metin veya sözü başka bir dilde yeniden inşa etmektir. Bu inşa faaliyeti iki şekilde gerçekleşir:

a. Bir dildeki sözü veya metni, kelimelerini diğer dilde en yakın karşılıklarıyla birebir değiştirmek suretiyle aynıyla yeniden inşa etmek. Sözü veya metni, diğer dilde

¹ Eyyûb b. Mûsâ Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu'cem fi'l-muştalâhât ve'l-fürû-ki'l-lügaviyye*, nşr. Muhammed Mısıri Adnân Dervîş (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1419/1998), "terceme", 313; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Refik el-'Acem vd. (Beirut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), "terceme", 1/414; Şemseddin Sami, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat: Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Raşit Gündoğdu vd. (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017), "terceme", 311; İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı İktisâdi İşletmesi, 2016), "tercüme", 1239.

² Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, "tercüme", 311.

³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh: Tâcü'l-lûga ve şihâhu'l-'Arabiyye* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-melâyîn, 1407/1987), "rcm", 5/1928; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dârü Sâdir, 1414/1993), "trcm", 12/66; Bedrüddîn b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kâri Şerhu Sahihü'l-Buhârî* (Beirut: Dârü İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts), 23/115; Muhammed Murtaşâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdülazîz 'İtr (Kuveyt: Devletü'l-Kuveyt, 1392-1422/1972-2001), "trcm", 31/327; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Matbaatü İsâ el-Halebî ve şürekâhu, ts), 2/109-110; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, "tercüman", 311; M. Tayyib Okıç, "Hadîste Tercüman", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966), 31.

⁴ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, "tercüme", 1239; D. Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Yazar Yayınları (Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı İktisadî İşletmesi), 2014), "tercüme", 1682; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), "tercüme", 5/5739.

⁵ M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/9; Kâmile İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), "tercüme", 73. İmer vd., *Dilbilim Sözlüğü*, "tercüme", 73.

⁷ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, "mütercim", 226-227; Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 525-526, 2329; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 309, 1682; Ali Bulut, *Arapça-Türkçe Türkçe-Arapça Çeviri Teknikleri ve Başlıca Arapça Kalıplar* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2016), 13.

⁸ Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, "tercüman", 5/5739.

⁹ Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, "mütercim", 3/4241.

olabildiği ölçüde hiçbir kelimesini bırakmadan, kelimesi kelimesine, aynen ifade etmeyi hedeflediği için bu tür çeviriye *harfî tercüme*¹⁰ denmiştir.¹¹ Tercüme/çeviri denilince öncelikle kastedilen ve anlaşılan bu çeşit tercümedir.¹² Harfî tercüme, kelime merkezlidir; kaynak dildeki kelimenin anlamı tespit edilir ve hedef dilde onun yerine aynı anlamda başka bir kelime getirilir. Böylece kaynak dildeki anlamın yanı sıra kelime sayısı, cümle çatısı ve üslûbun da hedef dilde aynıyla korunması hedeflenir.¹³ Bu sebeple, harfî tercümenin uzun veya edebî metinlerde uygulanması zordur.

b. Bir sözü veya metni, başka bir dilde anlam bakımından yeniden inşa etmek. Söz veya metnin anlamı hedef dile yorum katkılı olarak aktarıldığından bu tarz tercümeye *tefsîrî tercüme* denir.¹⁴ Tefsîrî tercümede önemli olan, kaynak dildeki anlam ve mesajın hedef dilde en iyi şekilde ifade edilmesidir. Bu yüzden tefsîrî tercümenin, bir dilden başka bir dile anlam aktarımı olduğu söylenebilir. Bu tercümenin harfî tercümedeki gibi kaynak dildeki her bir kelimeye hedef dilden karşılık bulma gibi katı kuralları yoktur. Kaynak metnin kelime sayısı, cümle çatısı ve üslûbu öncelikle gözetilmesi gereken hususlar değildir. Mütercime sağladığı esneklik ve serbestlik avantajıyla tefsîrî tercüme günümüzde en çok tercih edilen tercüme çeşididir.¹⁵

¹⁰ Harfî tercümeye “lafzî tercüme”, “motamot çeviri” ve “literal çeviri” de denilmektedir. Bk. Abdülcelil Bilgin, “Harfî ve Tefsîrî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/33 (2010), 173.

¹¹ Bilgin, “Harfî ve Tefsîrî Tercümenin İşlevselliği”, 173; Taceddin Uzun, *Tercüme Sanatı ve Arapça’dan Türkçeye Nasıl Tercüme Yapılır?* (Konya: Uysal Kitabevi, 1995), 26; Bulut, *Çeviri Teknikleri*, 13–14.

¹² Nitekim Süyûtî, *tercüme*yi بِأَلْفَظَةٍ بِلُغَةِ تَقْوَمُ مَقَامَهَا “Bir lafzî, onun dengi başka bir lafzîla değiştirmek” biçiminde tanımlamıştır. Bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Şurûh*, thk. M. Ebû’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-‘amme li’l-küttâb, 1394), 1/378; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Mu‘terekü’l-aqrân fi ‘icâzi’l-Şurûh*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-‘ilmiyye, 1408), 2/196.

¹³ Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 2/111-112; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, thk. Muhammed el-Baltâcî (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/19; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 217; Bilgin, “Harfî ve Tefsîrî Tercümenin İşlevselliği”, 173.

¹⁴ Tefsîrî tercüme *meâlen tercüme*, *anlama dayalı tercüme*, *yorum dayalı tercüme*, *manevî tercüme* ve *serbest çeviri* olarak da anılır. Bk. Bilgin, “Harfî ve Tefsîrî Tercümenin İşlevselliği”, 173.

¹⁵ Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân*, 2/111-112; Zehabî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/19-22; Mustafa Dîb el-Bûğâ – Muhyiddin Dîb Mistû, *el-Vâzih fi ‘ulûmi’l-Şurûh* (Dımaşk: Dârü’l-Kelimi’t-tayyib, 1418), 259; Nureddin Muhammed İtr, *‘Ulûmü’l-Şurûh’ani’l-Kerîm* (Dımaşk: Matbaatü es-Sabâh, 1414), 116–118; Uzun, *Tercüme Sanatı*, 26–27; Ali Akpınar, *Kur’ân Tercüme Teknikleri* (Konya: Serhat Kitabevi, 2011), 14–22.

1.2. Meâl

Meâl kelimesi de tercüme kelimesi gibi Arapçadan dilimize geçmiştir.¹⁶ Arap dilinde “geri dönmek”¹⁷ anlamına gelen *meâl* kelimesi Türkçe sözlüklerde maksat; mana, mefhum;¹⁸ öz, özet,¹⁹ meydana gelen, ortaya çıkan şey, sonuç, netice²⁰ gibi anlamlara gelmektedir.

Son dönem Osmanlı Türkçesinde mana, mefhum karşılığında kullanılırken zamanla bir sözün veya metnin başka bir dile nasıl ve ne türlü aktarıldığını bildiren örfî bir anlam kazanmıştır. Bu bağlamda *meâlen* kelimesi, bir sözün veya metnin, kelimesi kelimesine aynen olmaksızın, asıl anlatılmak istenileni, özünü ifade edecek şekilde,²¹ anlamca,²² özet olarak²³ aktarılması anlamında kullanılmıştır.

1.3. Kur'an Meâli ve Kur'an Tercümesi

Meâl kavramı, ilim geleneğimize ilk defa Elmalılı Hamdi Yazır'la girmiştir. O, tefsirine *Yeni Meâlli Türkçe Tefsîr* adını koyarak “meâl” kavramına “Kur'an'ın başka bir dile kelimesi kelimesine aynen değil, mana ve mesajının aktarılması” şeklinde özel bir anlam kazandırmıştır. Elmalılı'dan itibaren Kur'an'ın metnini, kelimesi kelimesine olmaksızın, mana ve maksadını bildirecek şekilde Türk diline aktarma işlemine meâl denmesi bir teamül hâline gelmiştir. Kur'an'ın, söz konusu aktarma işlemi sonunda ortaya çıkan yorum katkılı Türkçe anlamını içinde bulunduran kitaplara meâl denmesi de aynı teamülün bir tezahürüdür.²⁴

Geçen kavramlar üzerinde düşünüldüğünde, bir metin veya sözü başka bir dile meâlen aktarmanın onu tefsîrî olarak tercüme etmekle aynı veya çok benzer bir faaliyet olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hakikatte meâl, Kur'an'ın açıklama ve yorum katkılı (tefsîrî) tercümesinden başka bir şey değildir. Bu tercümeğe meâl

¹⁶ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, “meâl”, 966; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “meal”, 782; Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, “meal”, 1640; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, “meal”, 1169.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, “evl”, 11/32; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “evl”, 28/31.

¹⁸ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, “meâl”, 966; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, thk. Aydın Sami Güneşçâl (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2017), “meâl”, 706; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “meal”, 782; Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, “meal”, 1640; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, “meal”, 1169; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, “meal”, 3/3804.

¹⁹ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, “meal”, 1169.

²⁰ Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, “meal”, 706; Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, “meal”, 1640; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, “meal”, 1169; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, “meal”, 3/3804.

²¹ Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, “meal”, 3/3804.

²² Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, “meal”, 966; Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, “meal”, 706; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “meal”, 782; Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, “meal”, 1640; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, “meal”, 1169; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, “meal”, 3/3804.

²³ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, “meal”, 1169.

²⁴ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlamın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 201; Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 32, 33; Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 17, 29.

denmesinde, Kur'an'ı başka bir dilde kelimesi kelimesine, cümle çatıları, söz dizgesi ve üslûplarıyla aynen ve eksiksiz tercüme etmenin imkânsız olduğu; Kur'an'ın ancak anlam ve mesajlarının asıllarına yakın şekilde fakat biraz eksiğiyle tercüme edilebileceği anlayışı etkili olmuştur.²⁵ Diğer yandan bu isimlendirme, bir tevazu ve haddi bilmenin ifadesi olmasının yanı sıra Kur'an'ı yorumdan arındırılmış şekilde tercüme etmenin mümkün olmadığına peşinen kabul etmenin de göstergesidir.²⁶

2. Kur'an'ın Tercümesine Duyulan İhtiyaç

Kur'ân-ı Kerîm, bu dünyanın geçici²⁷ sakinlerine, ömür sermayelerini boş yere harcamamaları,²⁸ en kârlı şekilde değerlendirmeleri²⁹ için Allah'ın tanıdığı son şans ve yegâne fırsattır.³⁰ İnsanlara düşen, bu fırsattan azami ve en iyi biçimde yararlanmak; Kur'an'ı okumak,³¹ anlamaya çalışmak,³² anlattıkları üzerinde zihin yormak,³³ öğüt ve ibret almak³⁴ ve böylelikle ömür sermayelerini en kârlı biçimde değerlendirmektir.³⁵

Allah, insanı muhatap almış ve Kur'an vasıtasıyla ona konuşmuştur. Allah tarafından kendisine söylenenleri anlaması, insanın en temel hakkı ve aynı zamanda kulluk görevidir. İnsan bu hak ve görevi doğrudan veya dolaylı olarak yerine getirmekle sorumludur. İnsan, Kur'an'ın anlam ve mesajlarını okuyup anladıkça kendisinin, Allah'tan başkasına kulluk etmeyecek saygınlık ve şerefte yüce bir varlık olduğunun bilincine erecektir.³⁶

Fakat Kur'an'ı anlamak, bu son ilâhî fırsattan istifade etmek, Kur'an'ın dili Arapçayı bilmeyen insanlar için nasıl mümkün olacaktır? Bunu gerçekleştirmenin iki yolu vardır: Bunlardan biri, bütün insanlara Arapçayı öğretmek, diğeri de Kur'an'ı insanların kendi dillerine tercüme etmektir. İlk seçenek hem maddî hem de manevî bakımdan imkânsızdır, ayrıca buna gerek de yoktur.³⁷ Bu durumda geriye tek yol kalmaktadır: Kur'an, insanların kendi dillerine tercüme edilecektir.

Kur'an, anlamak ve öğüt almak isteyenlere Allah tarafından anlam ve mesajları kolaylaştırılmış evrensel bir kitaptır. O, belli bir coğrafyanın, zamanın ve toplumun insanlarına özgü olmayıp, inmeye başladığı andan itibaren dünya durdukça bütün

²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/30.

²⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 38.

²⁷ el-İsrâ 17/28; er-Rûm 30/8; er-Rahmân 55/26; el-İnsân 76/27.

²⁸ et-Tevbe 9/69; Muhammed 47/3.

²⁹ el-Bakara 2/16; el-Fâtır 35/29; es-Saf 61/10.

³⁰ el-Kehf 18/6.

³¹ en-Neml 27/91-92; el-Ankebût 29/45; el-Müzzemmil 73/2-4.

³² el-En'âm 6/65; el-İsrâ 17/41.

³³ ez-Zuhruf 43/3; ed-Duhân 44/58; el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

³⁴ el-En'âm 6/126; el-A'râf 7/26; en-Nahl 16/90; el-Kasas 28/46, 51.

³⁵ el-'Asr 103/3.

³⁶ *Kur'an -Türkçe Çeviri-*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Atay Yayınları, 2015), VI.

³⁷ Kur'an'da dillerin farklı olması, Allah'ın bir âyeti olarak gösterilmektedir. Bk. er-Rûm 30/22.

insanlık için gönderilmiş ilahî bir rehberdir. Onun her zaman güven veren ve en iyiye götüren rehberliğinden faydalanmak ise ancak söylediklerini anlamakla mümkündür. Dolayısıyla bütün insanlığın kendine muhatap olduğu bir kitabın dünya dillerine tercüme edilmesi kaçınılmazdır.

3. Kur'an'ın Tercümesinin İmkânı

Kur'an, üslûbu ve anlamlarıyla akıllara durgunluk veren, hayrette bırakan edebî bir mucizedir. Onu başka bir dilde kelimesi kelimesine, aynen ifade edebilmek imkânsızdır.³⁸ Zira bu, onu, anlamlarının yanı sıra cümle çatısı, söz dizgesi, üslûbu, fesahat, belâgat ve i'câzına denk bir şekilde yeniden inşa etmek demektir ki, bu mümkün değildir. Çünkü Kur'an, lafız ve manasıyla, üstün belâgat ve i'câzıyla bir benzeri asla getirilemeyecek nitelikte bir kitaptır.

Kur'an'ın başka dillere tercümesinin zorunluluk ve büyük ihtiyaç olması, Kur'an'ın tercümesinin imkân dâhilinde olduğunun aklî bir göstergesidir. Yüzyıllardan beridir yapılan pek çok çalışma ve dünya dillerinde³⁹ hazırlanmış binlerce meâl,⁴⁰ bütün zorluklarına rağmen Kur'an'ın anlam ve mesajını, Arapça bilmeyen insanlara kendi dillerinde anlaşılır bir şekilde ifade etmenin mümkün olduğunu göstermektedir.⁴¹

Bununla beraber hazırlanan meâller, tercüme yöntem ve teknikleri bakımından ne kadar başarılı olurlarsa olsunlar, eksik ve kusurlu olmaktan kurtulamayacaklardır. Zira Kur'an ilahî, meâl ise beşerîdir. İlahî olan karşısında beşerî olanın eksik ve kusurlu olmasından başkası mümkün değildir. Meâl yazarından Kur'an'ı aynıyla başka bir dilde inşa etmesini beklemek, insan takatinin üstünde bir işi ondan istemektir. Öte yandan, Kur'an'ı başka bir dile anlam olarak dahi tercüme etmenin aşırı meşakkat ve zorluğuna bir de bazı meâl yazarlarının beceriksizliği; Arap dili ve belâgatı ile Türk dili ve belâgatındaki ilmî ve amelî yetersizlikleri ve İslâmî ilimlerdeki bilgisizlikleri eklenince meâllerdeki çeviri hataları haddi aşacaktır. Fakat her hâlükârda meâl yazarlarından, en azından Kur'an'ın anlam ve mesajını mümkün mertebe en doğru ve en kusursuz şekilde hedef dile aktarmaları beklenir. Bu,

³⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/30; *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009), 33.

³⁹ Burada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, Kur'an'ı Müslümanların konuştuğu dillere çevirmek için 2015 yılında "Hiçbir Dil Kur'ansız Kalmasın" sloganıyla 15 farklı dilde başlatıp, aşama aşama bütün dünya dillerini kapsayacak olan meâl projesini takdirle anmak gerekiyor. Farklı dillerdeki meâllerin, *Hediyem Kur'an Olsun* projesiyle dünyanın dört bir yanındaki Müslümanlara ücretsiz olarak sunulması hedeflenmiştir. Bk. Diyanet TV, "Hiçbir Lisan Kur'ansız Kalmasın" (Erişim 3 Ağustos 2018).

⁴⁰ 65 dilde 2 bin 672 adet basılmış Kur'an tercümesinin bulunduğu tahmin edilmektedir. Bu tercümelelerin %95'ini Farsça, Türkçe ve Urduca tercümeleler oluşturuyor. Bk. Ak Kalemler, "Diyanet'e Mealleri denetleme yetkisi verildi" (Erişim 3 Ağustos 2018).

⁴¹ *Kur'an Mesajı*, çev. Muhammed Esed, 33.

yapmaya teşebbüs ettikleri kutlu işin ve dinin onlara yüklediği bir görev ve sorumluluktur.

Günümüzde meâl yazıcılığına ek olarak, meâlleri çeşitli yönlerden ele alıp inceleyen, eleştiren, eksik ve hatalarına çözüm önerileri sunan ve böylece Kur'an'ın anlam ve mesajının bir başka dile olabildiğince isabetli şekilde aktarılmasını amaçlayan çalışmalar da her geçen gün artarak yapılmaktadır.⁴² Meâlleri, özellikle âyetlerde başvurulan dil ve üslûbu Türkçeye mümkün mertebe aktarma yönüyle inceleyen çalışmaların sayısının artırılması gerekmektedir. Bu çalışmaların ışığında hazırlanacak meâller, okura Kur'an'ın anlamının yanında edebî estetiğini de olabildiğince hissetme ve etkilenme imkânı verecektir.

4. Kur'an'ı Tercüme Etmenin Dinî Hükümü

Kur'an'ın başka bir dile tercümesinin din bakımından caiz olup olmadığı meselesinde İslam âlimleri, Kur'an'ın i'câzî özellikleri sebebiyle harfî/literal tercümesinin imkânsız olduğu, bu yüzden caiz olmadığı hususunda hemfikirdirler. Kur'an'ın tefsîrî/meâlen tercümesine gelince, İslam âlimleri, Kur'an'ın bu şekilde tercümesinin mümkün ve bu tercümeyle duyulan büyük ihtiyaç dolayısıyla bu tercümenin caiz olduğunu söylemişlerdir.⁴³ Hatta bazıları, Kur'an'ın tercümesine duyulan ileri derecedeki ihtiyaçtan ötürü dünya dillerinde Kur'an meâlleri hazırlamanın farz olduğunu bildirmişlerdir.⁴⁴

5. Kur'an'ın Tercümesinin Tarihsel Süreci ve Meâl Geleneğimiz

Kur'an başka bir dile ilk olarak Hz. Peygamber döneminde tercüme edilmiştir. Ancak bu ilk tercüme, Kur'an'ın tamamını kapsamamış, bazı âyet ve surelerle sınırlı kalmıştır. Habeşistan'a hicret eden Müslümanların sözcüsü Ca'fer b. Ebû Tâlib'in (öl. 8/629), Habeş Necâşîsi Ashame b. Ebcer (öl. 9/630) ile maiyetinin huzurunda okuduğu Kur'an'ın⁴⁵ din âlimleri ve saray mensupları için Habeş diline tercüme edilmesi,⁴⁶ o dönemde gerçekleştirilen Kur'an'ın tercümesi faaliyetlerine bir örnektir.

⁴² Kur'an'ın Türkçe meâllerindeki anlatım bozuklukları ve yapılan hatalar çeşitli makale ve kitaplarda ele alınmıştır. Örneğin bk. Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, 35-64; Abdülcelil Bilgin, *Kur'an Meâllerindeki Anlatım Bozuklukları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 35-236.

⁴³ İbrâhim b. Mûsâ eş- Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Dârü İbni 'Affân, 1417), 2/107; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/22; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 217; Osman Keskiöğlü, *Nüzulünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri (Ulûm-ı Kur'an)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1987), 213; Akpınar, *Kur'ân Tercüme Teknikleri*, 15; Ferruh Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilaflar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 92-93.

⁴⁴ Örneğin Nurettin İtr bu âlimlerden biridir. Bk. İtr, *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 118.

⁴⁵ Muhammed el-Muttalibî İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1398), 215; Muhammed b. Ahmed ez- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhîri'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413), 1/193.

⁴⁶ Hidayet Aydar, "Kur'an: Tercümesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 26/405.

Allah Resûlü (sav) tarafından Arap olmayan komşu ülkelerin devlet başkanlarına yazılan diplomatik mektuplarda bulunan âyetlerin gönderilen elçiler tarafından muhataplarına tercüme edilmesi⁴⁷ ve Selman-ı Fârisî'nin (öl. 36/656 [?]) bazı İranlıların talebi üzerine onlar için Fatiha sûresini Farsçaya tercüme etmesi⁴⁸ de Allah Resûlü'nün döneminde Kur'an'ın tercümesine yönelik faaliyetlerden bazılarıdır.

Kur'an metninin tamamını kapsayan ilk tercüme, 127/745 yılında Berberî dilinde yapılmış;⁴⁹ fakat bu tercüme günümüze ulaşmamıştır. Kur'an'ın günümüze ulaşan en eski tam metin tercümesi, Sâmânî devleti hükümdarlarından I. Mansûr b. Nûh b. Nâsır'ın (öl. 350/961) emriyle Horasan ve Mâverâünnehirli âlimlerden oluşan bir heyet tarafından yapılan, beraberinde Taberî tefsirinin özetinin de yer aldığı Farsça çeviridir.⁵⁰

Türkler İslam dinine girdikleri dönemlerde Uygur alfabesini kullandıklarından Kur'an'ın ilk Türkçe tercümesi de Uygur dilinde yapılmıştır. Fakat bazı âyetlerin Uygurca tercümelerini içeren belgeler bulunmakla beraber Kur'an'ın bütününe Uygurca tercümesi bulunmamaktadır.⁵¹ Kur'an'ın günümüze ulaşmış ilk Türkçe tam metin tercümesi Oğuz lehçesinde olup, yukarıda sözü geçen Farsça tercüme model alınarak hazırlanmıştır.⁵² Mütercimi bilinmeyen ve müellif nüshası mevcut olmayan bu tercümenin bazı müstensih yazmaları günümüze ulaşmıştır.⁵³ Bunların en eskisi, Şirazlı Muhammed b. Hâc Devletşah'a ait olup, 734/1334 yılında yazılmıştır.⁵⁴

-
- 47 Ebû 'Abdullâh Muhammed İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. M. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410), 1/198; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi, Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 253-355.
- 48 Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414), 6/365. Zürkânî, bu haberin senedinin olmadığını, bu sebeple aşlının bilinmediğini, bununla amel etmenin caiz olmadığını söylemiştir. Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2/159.
- 49 Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, nşr. Ahmet Baydar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 106; Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2015), 268; Mehmet Ünal, "Tefsire Giriş", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 112.
- 50 Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 106; Keskiöğlü, *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, 215; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 221; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 268; Ünal, "Tefsire Giriş", 112; Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/405.
- 51 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 223; Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, 18; Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/405; Muhammed Hamîdullah, "Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Yazma Tercümelere (Mss of The Turkish Translations of The Holy Quran)", çev. Salih Tuğ, *Türkiyat Mecmuası* 14, 66.
- 52 Keskiöğlü, *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, 215; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 222; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 268; Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/405; Abdülkadir Erdoğan, "Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri", *Varlık Dergisi* 1/1 (1938), 47-48.
- 53 Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 106; Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/406; Erdoğan, "Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri", 47-48.
- 54 Keskiöğlü, *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, 215; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 222; Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 268; Ünal, "Tefsire Giriş", 112-113; Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/406; Erdoğan, "Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri", 48.

Selçuklu ile Osmanlı'nın ilk dönemlerinde öğretim ve ilim dili Arapça olduğundan Kur'an'ın tercümesine fazla ihtiyaç duyulmamış ve bu yöndeki girişimler çok rağbet görmemiştir.⁵⁵ Bu tür faaliyetler sınırlı bir çerçevede ve genellikle taşralarda yürütülmüştür.⁵⁶

Bugünkü anlamdaki şekliyle Türkçe meâl geleneği, 19. yüzyılda Tanzimat'ın ilanından hemen sonra (1839-1876), ulusçuluk ve Türkçülük akımıyla başlamıştır. Bu dönemde yayımlanan Kur'an tercümeleri genellikle Kur'an'ın Farsça çevirilerinin Türkçeye tercümesinden ibaret olup bunların da sayısı fazla değildir.⁵⁷

20. yüzyılda II. Meşrutiyet'in ilanı (1908'de) birlikte ulusçuluk ve Türkçülük ideolojisinin artan etkisiyle Türkçe Kur'an düşüncesi ortaya atılmış ve Kur'an'ın Türkçeye tercümesine olan rağbet artmıştır. Böylece I. Dünya Savaşı'nın başlarında (1914), Bâbîâli'nin ilk Türk yayıncılarından İbrahim Hilmi Çığraçan (öl.1963) Kur'an'ın tam metin ilk Türkçe tercümesini basmaya başlamış; fakat tercümenin Zeki Megamiz adlı bir Suriyeli Hristiyan tarafından yapıldığı ve savaşta Osmanlı aleyhine bir propaganda malzemesi olarak kullanılmak istendiği anlaşılınca ilk beş formasından sonra basımı devlet tarafından durdurulmuştur.⁵⁸

Kur'an'ın Türkçeye tercümesi faaliyetleri, Cumhuriyet döneminde de artarak devam etmiştir.⁵⁹ Ne var ki, Cumhuriyet, II. Meşrutiyet'in devamı niteliğinde olduğundan bu dönemde yayımlanan Kur'an tercümeleri de öncekiler gibi siyasî maksatlı olmuştur.⁶⁰ Bazı yayıncılar da bu durumu fırsat bilip, Kur'an'ın tercümesini ticarî kazanç kaynağına dönüştürmüşlerdir.⁶¹ Neticede Arapça bilgisi yetersiz, İslami ilimlerden liyakatsiz pek çok kimse tarafından Kur'an'ın yanlışlarla dolu Türkçe tercümeleri yayımlanmıştır.⁶²

Bu durum üzerine 1925 yılında Diyanet İşleri Reisliği, Mehmet Akif Ersoy'u Kur'an'ı tercüme etmekle, Elmalılı Hamdi Yazır'ı tefsir yazmakla görevlendirmiştir. Mehmet Akif Ersoy'un, başladığı tercüme işinden vazgeçmesi üzerine tercüme görevi de Elmalılı'ya verilmiştir.⁶³ 1925 yılında yazılmaya başlanan tefsirin ilk cildi *Yeni Meâlî Türkçe Tefsir* adıyla 1935 yılında yayımlanmıştır.⁶⁴ Elmalılı, Kur'an'ı başka bir dile noksansız tercüme etmenin imkânsız olduğu; Kur'an'ın ancak, anlamlarının aslına yakın şekilde, fakat biraz noksanı ile ifade edilebileceği anlayışıyla kitabını

55 Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/406.

56 Keskiöğlü, *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, 215; Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/406.

57 Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/406.

58 Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 187-189.

59 Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 201.

60 Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 199; Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 179, 180, 201.

61 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/8; Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/407.

62 Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, 21-22; Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 201.

63 Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/407.

64 Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, 29.

tercüme yerine *meâl* diye isimlendirmiştir. Böylece ilk defa onunla başlayan Kur'an'ın Türkçe tercümelelerinin *meâl* olarak adlandırılması, bir gelenek olmuştur.⁶⁵ Diğer yandan, Elmalılı'nın bu tefsiriyle birlikte devletin, resmî meâl ve tefsir hazırlatma geleneği de başlamıştır.⁶⁶

1928 yılında harf devrimiyle birlikte yayıncılık alanında ve buna bağlı olarak Kur'an'ın Türkçeye tercümesi faaliyetlerinde kısa bir duraklama dönemi yaşanmıştır. Osmanlı alfabesinin bırakılıp, Latin alfabesinin kullanılmaya başlandığı bu dönemde Latin harfleriyle hazırlanan yeni tercümelelerin yanı sıra daha önce Osmanlı alfabesiyle yayımlanan ve yanlışları sebebiyle ilim çevresinden ağır eleştiriler alan bazı tercümele bu defa Latin harfleriyle yeniden basılmıştır.

1980'li yıllardan itibaren meâlcilik akımının artan etkisiyle meâl okuma alışkanlığı artmış; buna bağlı olarak meâl yazım ve yayımında gözle görülür büyük bir artış olmuştur.⁶⁷

Meâlleri inceleyen ve denetleyen bir mekanizmanın olmamasının yol açtığı serbest ortamda meâl yayımcılığı, dinî bir ihtiyacı giderme maksadından sapmış, âdeta ticarî nitelik kazanmıştır. 65 dilde 2 bin 672 adet basılmış Kur'an tercümesinin %95'ini sırasıyla Farsça, Türkçe ve Urduca tercümelelerin oluşturduğu göz önüne alındığında Türkçe meâl çalışmalarının oldukça yaygın ve yoğun şekilde yürütüldüğü söylenebilir.⁶⁸ Hemen hemen her cemaatin ve dinî yayıncılık yapan her yayınevinin, kendi anlayış ve meşrebine uygun meâli bulunmaktadır.⁶⁹ Kısa zaman aralıklarıyla bir yenisinin dolaşıma girmesinden dolayı meâllerin tam sayısı hakkında kesin rakam vermek güç olmakla birlikte bugün bu sayı 200'ü⁷⁰ aşmıştır.⁷¹

⁶⁵ Öztürk, *Meal Kültürümüz*, 32, 33; Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, 17, 29; Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 201.

⁶⁶ Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, 27.

⁶⁷ Çıbıklı, Tanzimat'tan 2014 yılına kadar yayımlanan 184 meâlin kronolojik bilgilerini vermiştir (Bk. Süleyman Recep Çıbıklı, *Söz Sanatları Açısından Meâl Problemleri* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 28–50). Buna göre, Tanzimattan Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen dönemde yayımlanan telif-çeviri toplam meâl sayısı 6, Cumhuriyet'in ilanı-1960 yılları arasında 29, 1961-1979 yılları arasında 21, 1980-2001 yılları arasında 58 ve 2001-2013 yılları arasında da 70'dir.

⁶⁸ Bk. Ak Kalemler, "Diyanet'e Meâlleri denetleme yetkisi verildi" (Erişim 03.08.2018).

⁶⁹ Farklı cemaatlerin okudukları meâller için bk. Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, 39–41.

⁷⁰ Öztürk, *Meal Kültürümüz*, 34; Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, 13; Demirci, *Kur'an Tarihi*, 268; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/9.

⁷¹ Tanzimat'tan günümüze Kur'an'ın Türkçe meâlleri için bk. Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 195–215; Keskiöglü, *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, 217; Öztürk, *Meal ve Tefsirin Serencamı*, 16–34; Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 157–202; Aydar, "Kur'an: Tercümesi", 26/407; Mehmet Yüksel, *Çeviri Kuramı ve Problemleri Açısından Tanzimat'tan Günümüze Matbu Kur'an Meâllerinin Önsözlerinin Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011), 32–52; Muhammed Özcan, *Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Deyimlerin Çeviri Stratejileri Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, 2013), 3-30, 187-188; Çıbıklı, *Söz Sanatları Açısından Meâl Problemleri*, 25–50.

2018 yılında Yeni hükümet sistemine geçişin ardından Cumhurbaşkanlığı kararnamesiyle, Diyanet İşleri Başkanlığı'na meâlleri denetleme yetkisi verilmiştir. Böylece Diyanet, İslam dininin temel nitelikleri açısından sakıncalı olduğu tespit edilen meâllerin basım ve yayımının durdurulmasına, dağıtılanların toplatılması ve imha edilmesine, yayının internet ortamında yapılması hâlinde yayına erişimin engellenmesine⁷² karar verebilecektir.⁷³ Diyanet bu yetkiyi etkin ve dürüst bir şekilde ve ehil kişiler eliyle işletebilirse, Türkçe meâllerde bir nitelik iyileşmesinin mümkün olacağı umulur. Böylece lafzı, üstün belâgat ve i'câzıyla kelimesi kelimesine, aynıyla olmamakla beraber Kur'an'ın diriltici anlam ve mesajları, asıllarına yakın şekilde, daha az eksikle, anlamak ve öğüt almak isteyenlerin istifadesine sunulmuş olacaktır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, insanoğluna ömür sermayesini boş yere tüketmemeleri, en kârlı şekilde değerlendirmeleri için Allah'ın tanıdığı son şans ve yegâne fırsattır. Bu son fırsattan istifade edebilmek için onun söylediklerine kulak vermek gerekmektedir. Bu durum, anadili Arapça olmayanlar için Kur'an'ın dünya dillerine tercüme edilmesini ihtiyaç ve zorunluluk haline getirmektedir. Bu durum, Kur'an'ın tercümesinin mümkün olduğunu göstermektedir.

Tercüme, bir metin veya sözü başka bir dilde aynıyla veya anlam olarak yeniden inşa etme faaliyetidir. Metin veya sözün diğer dilde aynıyla inşa edilmesine harfî; anlam olarak inşa edilmesine ise tefsîrî tercüme denilmektedir. Kur'an, üstün belâgat ve i'câzıyla bir benzeri asla getirilemeyecek bir kitap olduğundan onu kelimesi kelimesine bütün dil ve edebiyat özellikleriyle birlikte aynıyla başka bir dilde yeniden inşa etmek mümkün değildir. Fakat onun anlam ve mesajlarını biraz eksik veya fazlasıyla, başka dillere aktarmak mümkündür. Bunun mümkün ve aynı zamanda zorunluluk ve ileri derecede bir ihtiyaç olması sebebiyle bazı âlimlere göre Kur'an meâlleri hazırlamak farzdır, bu işi kimse yapmadığı takdirde ehliyet ve liyakat sahibi herkes bundan dolayı sorumlu olacaktır. Yüzyıllardan beridir dünya dillerinde hazırlanmış binlerce meâl bu sorumluluğun yerine getirildiğini göstermektedir.

Kur'an başka bir dile ilk olarak Hz. Peygamber döneminde tercüme edildiği bilinmektedir. Ancak bu ilk tercüme, Kur'an'ın tamamını kapsamamış, bazı âyet ve surelerle sınırlı kalmıştır. Kur'an metninin tamamını kapsayan ilk tercüme, 127/745 yılında Berberî dilinde yapılmış; fakat bu tercüme günümüze ulaşmamıştır. Kur'an'ın günümüze ulaşan en eski tam metin tercümesi Farsçadır. Kur'an'ın günümüze ulaşmış

⁷² İlgili kararname, sakıncalı olduğu tespit edilen meâllerle ilgili cezai bir müeyyide getirmemiştir. Oysa kararname yürürlüğe girdikten sonra basım ve yayımı yapılan meâllerin ilgilileri için caydırıcı bazı müeyyidelerin olması yerinde olurdu. Bu tür meâllerin basım ve yayımı suç kapsamına girmediğinden böyle bir müeyyide öngörülmemiştir.

⁷³ Bk. KHK, *Resmî Gazete* 31275 (2 Temmuz 2018), Kanun No. 703, mad. 141/I; Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 12038 (2 Temmuz 1965), Kanun No. 633, mad. 5/I.

ilk Türkçe tam metin tercümesi ise, Oğuz lehçesinde olup, söz konusu Farsça tercüme model alınarak hazırlanmıştır.

Bugünkü anlamdaki şekliyle Türkçe meâl geleneği, 19. yüzyılda Tanzimat'ın ilanından hemen sonra ulusçuluk ve Türkçülük akımıyla başlamıştır. Kur'an'ın Türkçeye tercümesi faaliyetleri Cumhuriyet döneminde de artarak devam etmiştir. Günümüzde Türkçe meâllerin tam sayısı hakkında kesin rakam vermek güç olmakla birlikte bu sayı 200'ü aşmıştır. Neredeyse her cemaatin ve dinî yayıncılık yapan her yayınevinin kendi anlayış ve meşrebine uygun meâli bulunmaktadır.

“Meâl” kavramının mahiyet ve keyfiyeti incelendiğinde tefsîrî tercümeyle denk geldiği görülmektedir. Her ikisinde de sözün veya metnin kendisini değil anlamını başka bir dile biraz eksik veya fazlasıyla mümkün merteye aktarma söz konusudur. Kur'an meâli özünde ve hakikatinde Kur'an'ın tefsîrî tercümesinden başka bir şey değildir. Bu da meâlin nihayetinde tercüme olduğunu göstermektedir.

Tercüme denince ilk akla gelenin harfî tercüme olması sebebiyle ilim geleneğimizde Kur'an'ın harfî tercümesinin imkânsızlığı inancıyla “tercüme/çeviri” kavramını Kur'an hakkında kullanmaktan kaçınılmıştır. Bu yüksek dinî titizlik ve duyarlıktan, “Kur'an meâli” yerine “Kur'an tercümesi” denemeyeceği, bunun dinen caiz olmadığı sonucunu çıkartmak doğru değildir. Bununla beraber söz konusu hassasiyetin sürdürülmesi güzel ve tercihe şayan bir davranış olduğu açıktır.

“Kur'an tercümesi” yerine “Kur'an'ın yorum katkılı tercümesi”, “Kur'an'ın tefsîrî tercümesi”, “Kur'an'ın anlam tercümesi” gibi ifadelerin kullanılması maksada daha uygun olabilir. Ancak mesele, dilsel kullanım temelli olduğundan, fesahat ve selaset bakımından ele alındığında “Kur'an tercümesi” sözünün kısalığı ve akıcılığıyla geçen ifadelerden daha fasih olduğu görülmektedir. Bununla birlikte “Kur'an meâli” veya kısaca “meâl” adlandırmasının ise hepsinden daha fasih ve bu yönüyle kullanılmaya daha elverişli olduğu ortadadır.

Bu araştırma, toplumda zaman zaman gözlemlenen “Kur'an tercümesi” ve “Kur'an meâli” meselesi çerçevesinde dillendirilen bir yanlış kanaat ve tutuma dikkat çekmiş ve düzeltmesine yönelik katkı sağlamayı hedeflemiştir. Bu yönüyle geçmiş çalışmalarını tamamlayıcı, yeni araştırmalara ışık tutucu nitelikte olduğu söylenebilir.

Dilsel bir mesele olan “Kur'an meâli” - “Kur'an tercümesi” ayrımı pratik bir zemine taşınarak, kardeşlik ve dostluk bağlarını zayıflatacak tartışmaya malzeme yapılmamalıdır. Bu, Kur'an'ın, mesajlarıyla inşa etmeye çalıştığı mümin Müslüman şahsiyete uygun bir davranış değildir. Müslümanlar birbirleri hakkında aksi sabit olmadıkça hüsnü zannı esas almalı ve “Kur'an tercümesi” sözüyle “Kur'an'ın tefsîrî tercümesinin (meâlinin)” kastedildiği kabul edilmelidir.

Meâller, tercüme yöntem ve teknikleri bakımından ne kadar başarılı olurlarsa olsunlar, üstün belâgat ve i'câzıyla bir benzeri asla getirilemeyecek bir kitabın tercümesi olmaları sebebiyle eksik ve kusurlu olmaktan kurtulamayacaklardır. Ancak bununla beraber eksik ve hatalarını olabildiğince azaltmak ve meâllerin dil ve üslûp

kalitesini mümkün mertebe artırmaya çalışmak yerinde olacaktır. Meâlleri çeşitli yönlerden inceleyen, dil ve üslup kalitesini yükselten çalışmaların sayısı artırılmalıdır.

Kaynakça

- Ak Kalemler. “Diyanet’e mealleri denetleme yetkisi verildi”. Erişim 3 Ağustos 2018.
<http://www.akkalemler.com/diyanet-e-mealleri-denetleme-yetkisi-verildi-haber-30217>
- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
<https://sozluk.gov.tr/>
- Akpınar, Ali. *Kur’ân Tercüme Teknikleri*. Konya: Serhat Kitabevi, 2011.
- Aydar, Hidayet, “Kur’an: Tercümesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Aynî, Bedrüddîn b. Ahmed. *‘Umdetu’l-kârî Şerhu Sahihî’l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-turâsî’l-Arabî, ts.
- Ayverdi, İlhan. *Asırlar Boyu Târihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı İktisâdî İşletmesi, 3. Basım, 2016.
- Bilgin, Abdülcelil. “Harfî ve Tefsîrî Tercümenin İşlevselliği ve Aktüel Değeri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/33 (2010), 171-186.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur’an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Bûğâ, Mustafa Dîb Mistû, Muhyiddin Dîb. *el-Vâzih fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. Dımaşk: Dârü’l-Kelimi’t-tayyib, 2. Basım, 1418.
- Bulut, Ali. *Arapça-Türkçe Türkçe-Arapça Çeviri Teknikleri ve Başlıca Arapça Kalıplar*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2. Basım, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü’l-luğâ ve şihâhu’l-‘Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-‘İlm li’l-melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cündioğlu, Dücan. *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Cündioğlu, Dücan. *Sözlü Kültür’den Yazılı Kültür’e Anlamın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çıbıklı, Süleyman Recep. *Söz Sanatları Açısından Meâl Problemleri*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Kur’ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. thk. Aydın Sami Güneşçâl. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 33. Basım, 2017.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun (Kanun No. 633). *Resmî Gazete* 12038 (7 Şubat 1965). Erişim 3 Ağustos 2018.
<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>
- Diyanet TV. “Hiçbir Lisan Kur’an’sız Kalmasın”. Erişim 3 Ağustos 2018.
<https://www.diyanet.tv/hicbir-lisan-kuransiz-kalmasin>
- Doğan, D. Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar Yayınları (Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı İktisadî İşletmesi), 25. Basım, 2014.
- Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyât: Mu’cem fi’l-muştalâhât ve’l-fürû-ki’l-lüğaviyye*. nşr. Muhammed Mısırî Adnân Derviş. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1419/1998.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur’an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.

- Erdoğan, Abdülkadir. "Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri". *Varlık Dergisi* 1/1 (1938), 47-51.
- Hamîdullah, Muhammed. "Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümeleri (Mss of The Turkish Translations of The Holy Quran)". çev. Salih Tuğ. *Türkiyat Mecmuası* 14, 65-80.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. nşr. Ahmet Baydar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Itr, Nureddin Muhammed. *'Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk: Matbaatü es-Sabâh, 1414.
- İbn İshâk, Muhammed el-Muttalibî. *Kitâbü's-Siyer ve'l-meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1398.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. M. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 1410.
- İmer, Kâmile vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- Kahraman, Ferruh. *Ulûmu'l-Kur'ân Özelinde Tefsîrde İhtilaflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Keskioğlu, Osman. *Nüzulünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri (Ulûm-ı Kur'an)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1987.
- KHK, KHK (Kanun No. 703). *Resmî Gazete* 31275 (7 Şubat 2018). Erişim 3 Ağustos 2018. <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180709m3.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180709m3.htm>
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 7. Basım, 2009.
- Kur'an -Türkçe Çeviri-*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Atay Yayınları, 2015.
- Okiç, M. Tayyib. "Hadîste Tercüman". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966), 27-52.
- Özcan, Muhammed. *Kur'an-ı Kerîm'deki Bazı Deyimlerin Çeviri Stratejileri Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Meal Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebûl-Fazl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'amme li'l-küttâb, 1394.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-'ilmiyye, 1408.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meshûr b. Hasan Âl Selmân. Dârü İbni 'Affân, 1417.
- Şemseddin Sami. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat: Kâmûs-ı Türkî*. nşr. Raşit Gündoğdu vd. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Mevsû'atü Keşşâfi işlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Refik el-'Acem vd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Uzun, Taceddin. *Tercüme Sanatı ve Arapça'dan Türkçeye Nasıl Tercüme Yapılır?* Konya: Uysal Kitabevi, 1995.
- Ünal, Mehmet. "Tefsire Giriş". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 107-114. Ankara: Grafiker Yayınları, 4th Printing, 2015.

- Yüksel, Mehmet. *Çeviri Kuramı ve Problemleri Açısından Tanzimat'tan Günümüze Matbu Kur'an Meallerinin Önsözlerinin Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011.
- Zebîdî, Muhammed Murtażâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. nşr. Abdülazîz 'Itr. 40 Cilt. Kuveyt: Devletü'l-Kuveyt, 1392-1422/1972-2001.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtü'l-meşâhiri'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1413.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. thk. Muhammed el-Baltâcî. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Matbaatü İsâ el-Halebî ve şürekâhu, 3. Basım, ts.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:711-731

Geliş Tarihi: 16.08.2020

Kabul Tarihi: 30.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.781158>

Hız. Fâtıma'nın Allah Resûlü'ne Mersiye Şiirleri

Mehmet Yılmaz*

Öz

Hız. Fâtıma (öl. 11/632), babasının nazarında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu bakımdan Araplarda adet olduğu üzere Allah Resûlü'nün ardından Hız. Fâtıma tarafından mersiye şiirleri okunması beklenenecek bir durumdur. Çalışma, Allah Resûlü'nün vefatını müteakip nübüvvet evine mensup en yakın bireylerden birinin duyguları hakkında ipucu vermesi bakımından önem arz etmektedir. Ne var ki araştırma konusu şiirlerle ilgili müstakil çalışmalara rastlanmamaktadır. İlgili şiirler alandaki boşluğu doldurmaya katkıda bulunmak amacıyla çalışma konusu yapılmıştır. Hız. Fâtıma'ya ait çalışma konusu beş mersiye şiiri tespit edilmiştir. İlgili mersiyeler uzun soluklu geleneksel Arap şiirleri yerine kısa maktalar halindedir. Maktalarda daha çok şairin yüreğinde hissettiği acı, keder ve duygu yoğunluğu ön plana çıkmaktadır. Şair acısını hafifletmek ve biraz olsun rahatlamak amacıyla ölene kadar durmadan ağlama arzusundadır. Şair Allah Resûlü'nün vefat haberini alan bütün Müslümanların ağlayarak her yerde kendisine eşlik etmelerini istemektedir. Dahası şaire göre Allah Resûlü'nün hatıralarını taşıyan Uhud dağı ve Beytullah da ağlamalıdır. Şair duygu yoğunluğunu beyitlere yansıtırken elbise yırtma, yüz tırmalama ve yüksek sesle feryat etme gibi Câhiliye adetleri yerine İslâm inancının beraberinde getirdiği değerlere bağlı kalmaya dikkat etmektedir. Şair bunu yaparken acısını ve duygu yoğunluğunu muhatabın algısına yaklaştırmak amacıyla eski Arap şiir geleneğinde sıkça rastlanan teşbih, istiare ve mecaz gibi edebî tasvir örneklerine de yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Allah Resûlü, Hız. Fâtıma, Şiir, Mersiye.

Elegiac Poems of Hazrat Fatimah to the Messenger of Allah

Abstract

Hazrat Fatimah occupies a privileged place for the Messenger of Allah. Fatimah recited marsiya after the martyrdom of the Prophet. Five marsiya poems of Hazrat Fatimah have been identified for the subject-matter. These marsiya poems are written in short makta instead of traditionally long Arabic poems. In these forms called makta, the focus is on the agony, sorrow, and emotional intensity felt by the poet after the martyrdom of Prophet. The poet desires to cry continuously until her death in order to alleviate her agony and to be relieved a little bit. The poet wants all Muslims who

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, myilmaz93@hotmail.com

ORCID ID 0000-0002-8223-7065

have received the news of the death of the Prophet to accompany her in every place by crying over his martyrdom. The poet thinks that Mount Uhud and the Kaaba, bearing the memories of the Prophet, must also weep. While the poet reflects the agony and emotional intensity that she feels in the heart to the couplets, she pays attention to adhere to values brought by the Islam faith. In order to make her agony and emotional intensity closer to the perception of the reader, the poet also uses examples of figure of speech that are common in ancient Arabic poetry tradition.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Messenger of Allah, Hazrat Fatimah, Poetry, Marsiya (Elegiac Poem).

Giriş

Ölüm karşısında aciz kalan insanoğlu tarih boyunca ölümsüzlüğü arzulamış ve çözüm yolları aramıştır. Değişik bölgelerde rastlanan ve kaya gibi sert cisimler üzerine binlerce yıl önce nakşedildiği anlaşılan şahıs isimleri, insanoğlunda var olan ölümsüzlük arzusuna işaret eden göstergelerdendir.¹ İnsanoğlu değer verdiği kimselerin ani ölümleri karşısında çaresiz kalmış, gözyaşı dökmüş ve güzel hasletlerini yâd etmek suretiyle arkalarından ağıtlar yakmıştır. İnsanoğlu ölüm karşısındaki yenilgiyi ve çaresizliği mersiye yoluyla kabullenme² cihetine gitmiştir. Bu yönüyle mersiye, ölen kimsenin kabirde rahat etmesini sağlayacağına inanılan tılsımlı ifadelerin zaman içerisinde gelişmiş formatıdır.³ Dolayısıyla mersiye sanatının ölümle irtibatlı hüznün dili ve vefakârlık örneği olduğunu söylemek mümkündür. İnsanoğlu ulusuna, makamına ve mevkiine bakmaksızın ölüm zehrini bir gün mutlaka yudumlamak durumunda olduğundan⁴ mersiye sanatı uluslara ait kültürlerde ortak paydadır.⁵

Arapçada (ر-ث-ي) kökünden gelen mersiye, sözlükte ölen kimsenin ardından ağlamak ve güzel hasletlerini şiir yoluyla saymak⁶ anlamlarına gelir. Bir başka ifade ile mersiye, sevilen kimsenin vefatını müteakip şairin iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunu ve üzüntüsünü dışa yansıtma sanatıdır.⁷ Eski Arap şiirinde nedb/matem, te'bîn ve 'azâ'/taziye olmak üzere üç tür mersiye veya mersiye üslûbu⁸ söz konusudur.

Nedb/matem, ölen şahsiyetin ardından yüreği dağlanmış kimsenin dinleyiciyi gözyaşlarına boğacak biçimde hüznün dolu sözler sarf ederek ağlaması, feryat etmesi ve çığlık atması⁹ anlamlarına gelir. Matem tutan kimsenin gözyaşlarına boğularak feryat etmesi ve çığlık atması yüreğini kasıp kavuran hüznün sebebiyledir.¹⁰

1 Cumu'ah, Huseyn, *er-Risâu fi's-Şi'ri'l-Câhilî ve Sadrı'l-İslâm* (Doktora Tezi, Câmi'atu Dimaşk, 1982), 4.

2 eş-Şâyib, Ahmed, *el-Uslûb dirâse belâgiyye tahliliyye li usûli'l-esâlibi'l-edebiyye* (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1991), 85.

3 Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 207; Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-İslâmî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: İdâratu's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1983), I, 14, 15.

4 Ebû 'Ubâde, el-Velîd b. el-Buhturî, *el-Hamâse*, thk. Muhamed İbrahim el-Hûr v.dğr. (Abu Dabi: Hey'etu Abû Dabî li's-Sekâfeti ve't-Turâs, 2007), 191.

5 Emîl Nâsîf, *Arva'u mâ kîle fi fenni'r-risâ'* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 5.

6 Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Na'îm el-'İrksûsî v.dğr. (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 1286, 1287.

7 Hamîs b. Mâcid b. Hamîs, es-Subbârî, *Fennu'r-risâ' inde şâ'irâti'l-Câhiliyye* (Nizvâ: Câmi'atu Nizvâ, 2009), 17.

8 Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 311.

9 Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh*, 311.

10 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "Nûn" (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 4: 4380.

Te'bîn, ölen şahsiyeti güzel hasletleriyle övmek anlamındadır.¹¹ *Te'bîn* daha çok ölen şahsiyetin kabrini ziyaret esnasında veya yâd edilmesi amacıyla kurulan meclislerde dile getirilir.¹² Aslında *te'bîn* ağırlıklı ağıt söyleyen şair, toplumdaki genel üzüntünün tercümanıdır. Zira şair, vefat eden şahsiyete ait erdemlerin zaman içerisinde unutulmamasını ve gelecek kuşaklara örnek teşkil etmesini amaçlar. Bu bakımdan vefat eden şahsiyete ait erdemleri ısrarla beyitlerde kayıt altına almaya çalışır.¹³ *Te'bîn* ağırlıklı ağıt, ölmek üzere olan kimse için de söylenir.¹⁴

'Azâ'/taziye ise, sevilen şahsiyeti veya eşyayı yitirme durumunda sabretmek, Allah'ın takdirine boyun eğmek ve kadere teslim olmak¹⁵ anlamındadır. Taziye, sabra teşvik etmek amacıyla cenaze sahibini avutacak ve acısını hafifletecek sözler sarf etmek¹⁶ anlamlarında da kullanılır. Şair taziye içerikli beyitler yoluyla hayat, ölüm ve ebedî hayat gibi hususlarda felsefe ağırlıklı düşünceler ortaya koymaya çalışır.¹⁷ Hz. Fâtıma tarafından Allah Resûlü'nün ardından söylenen mersiye şiirlerine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması amacıyla Câhiliye döneminde mersiye, İslâm döneminde mersiye ve Allah Resûlü'ne mersiye hususları hakkında ön bilgiler vermek yerinde olacaktır.

1. Câhiliye Döneminde Mersiye

Câhiliye döneminde mersiye, Arap şiirinin en önemli temaları arasında yer alır. Bu durum kabileler arasında yıllar süren çatışmalar ve savaşlar neticesinde çok sayıda can kaybı meydana gelmesi sebebiyledir. Bu bakımdan Câhiliye döneminde mersiye, daha çok kabîle fertlerini, düşman kabîle tarafından öldürülen kimsenin öcünü almaya teşvik etmek amacıyla söylenir.¹⁸ Şair öç almaya teşvik amaçlı söylediği mersiye şiirlerinde, ölen kimsede var olan güzel hasletleri mübalağalı bir tarzda beyitlere yansıtır. Yine şair ölen kimsenin ardından gözyaşı döker ve feryat figan eder. Şair bazı zamanlar aksine davranış biçimi de sergiler ve değer verdiği kimsenin ardından acısını bastırmaya ve üzüntüsünü etrafa hissettirmemeye çalışır. Şair bunun yerine ölümün kaçınılmaz son olduğu yolunda etrafındakilere telkinde bulunur.¹⁹ Câhiliye Arapları ölen kimsenin ardından birbirlerini sabra teşvik ederler ve kendilerinden geçercesine anormal davranış biçimleri sergileyen kimseleri ayıplarlar.²⁰ Genelde müşrik olan Câhiliye Arapları, ölüm ötesi hayata inanmadıklarından ölümle birlikte her şeyin son bulacağına inanırlar.²¹

11 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "Hemze", 1: 13.

12 Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh*, 313, 314.

13 Dayf, Şevkî, *er-Risâ* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 6.

14 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "Hemze", 1: 13.

15 Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrid, *Kitâbu't-ta'âzî ve'l-merâsî*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 5.

16 Muhyiddîn, Ebû Bekr Zekerîyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr min kelâmi Seyyidi'l-ibrâr* (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 173.

17 Dayf, Şevkî, *er-Risâ*, 6.

18 Ebû'l-'Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1942), 367; Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 311.

19 Munzir el-Cebbûrî, *Eyyâmu'l-'Arabi ve eseruhâ fi's-Şi'ri'l-Câhilî* (Bağdat: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1986), 140.

20 el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *Kitâbu et-te'âzî ve'l-merâsî*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 7.

21 İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Çayravânî, *el-'Umde fi mahâsini's-Şi'r ve âdâbihi ve nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 2: 150; et-Taberî, Ebû Ca'fer

Câhiliye dönemi mersiye şiirlerinde kadın şairlerin erkeklere kıyasla fazla gözyaşı döktükleri ve ağıtlar yaktıkları anlaşılmaktadır. Zira fitratı gereği erkeğe kıyasla fazla duygusal olan kadın, değer verdiği kimsenin vefatı gibi acı olaylar karşısında gözyaşı dökmeye daha fazla eğilimlidir. Yine Câhiliye döneminde kadına göre hayatta tutunulacak dayanak kabul edilen erkek eşin veya kardeşin ya da akrabanın yitirilmesi zelil bir hayata zorlanması anlamındadır. Zira kadın, güçlüünün hâkim olduğu Câhiliye toplumlarında özellikle kabileler arasında yaşanan çatışmalar sırasında meta muamelesi görmekte ve ganimet kabul edilmektedir.²²

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre öldürülen kişinin ruhu bedenden ayrılır ve kuş şeklini alır. Kuş şeklini alan ruh, ölünün kabri başından ayrılmaz ve "Beni sulayın! Beni sulayın!" diye mütemadiyen öter.²³ Kimliği meçhul Arap şairi, 'Amr adındaki hasmını tehdit etmekte ve bu bağlamda şunları söylemektedir:²⁴ (Basît)

يَا عَمْرُو! إِنَّ لَا تَذَرُ شَيْمِي وَمَنْقَصَتِي أَضْرَبُكَ حَتَّى تَقُولَ الْهَامَةُ اسْقُونِي

Ey 'Amr! Hakkımda kötü söz söylemekten ve (halk nazarındaki) itibarımı düşürmekten vaz geçmezsen seni hâme kuşu "Beni sulayın!" deyinceye kadar sille tokat döverim.

Câhiliye Araplarına göre "sada/baykuş"²⁵ adı verilen söz konusu kuş, ancak maktulün öcü alındığı vakit susar.²⁶ Kabîle fertleri maktulün intikamı alınıncaya kadar uzun süre yas tutarlar ve dünya lezzetlerinden kendilerini mahrum bırakırlar. Hansâ (öl. 24/645) ve Hind bnt. 'Utbe (öl. 14/635)²⁷ gibi şair kadınlar da kabile meclislerinde, özel etkinliklerde ve 'Ukaz Panayırında söyledikleri mersiyelerle maktulün intikamı alınıncaya kadar erkeklere eşlik ederler.²⁸ Mersiye okuyan kadınlar saçlarını kazıtırlar, ölünün ardından yüksek sesle ağıtlar yakarlar, yüz tırmalarlar ve elbise parçalarlar.²⁹ Söz gelimi er-Rabî' b. Ziyâd el-'Absî (öl. 590), Dâhıs ve Gabrâ' savaşında öldürülen Mâlik b. Zuhey'r'in (öl. ?/?) ardından şunları söyler:³⁰ (Kâmil)

مَنْ كَانَ مَسْرُورًا بِمَقْتَلِ مَالِكٍ فَلَيَاتِ نِسْوَتَنَا بِوَجْهِ نَهَارٍ
يَجِدُ النِّسَاءَ حَوَاسِرًا يَنْدُبْنَهُ يَلْطَمْنَ أَوْجُهَهُنَّ بِالْأَسْحَارِ
فَقَدْ كُنَّ يَخْبَأْنَ الْوُجُوهُ تَسْتُرًا فَالْيَوْمَ قَدْ أَبْرَزْنَ لِلنَّظَارِ
يَضْرِبْنَ حُرَّ وَجُوهُنَّ عَلَى فَنَى عَفَبِ الشَّمَائِلِ طَيِّبِ الْأَخْبَارِ

Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdül-Muhsin et-Turkî (Kahire: Merkezû'l-Buhûs Ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2001), 21: 95.

²² Munzir el-Cebbûrî, *Eyyâmu'l-'Arab ve eseruhâ fi's-şî'ri'l-Câhilî*, 140, 141.

²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "He", 6: 4723; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmî'atu Bağdâd, 1993), 6: 139.

²⁴ el-Alûsî, Mahmûd Şukrî, *Bulûğu'l-ereb fî m'arifeti ahvâli'l-'Arab*, şrh. Muhammed Behcet el-Eserî, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1314), 2: 199.

²⁵ Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsım el-Kâlî, *Kitâbu'l-Emâlî* (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme Li'l-Kitâb, 1975), 2: 245; el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed el-Hasen, *Şerhu dîvâni'l-hamâse*, nşr. Ahmed Emîn v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 1: 877.

²⁶ Cumu'ah, Huseyn, *er-Risâ' fî's-şî'ri'l-câhilî ve sadri'l-İslâm*, 123.

²⁷ Ebû'l-Ferec el-Asfâhânî, *Kitâbu'l-agânî*, thk. İbrahim es-Se'âfin v.dğr. (Beyrut: Dâru Sâdir, 2008), 4: 151.

²⁸ Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şî'ru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh*, 314.

²⁹ Cumu'ah, Huseyn, *er-Risâ' fî's-şî'ri'l-câhilî ve sadri'l-İslâm*, 120; Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-câhilî*, 207.

³⁰ el-Merzûkî, *Şerhu dîvâni'l-hamâse*, 1: 995-996

Kim Mâlik'in öldürülmesine seviniyorsa kadınlarımızın gün ortasında (matem tuttukları yere) gelsin.

(Şayet gelirse) kadınlarımızı kuşluk vakitlerinden (itibaren gece gündüz) başları açık halde yas tutarken bulacaktır elbet.

(Vakur) kadınlarımız (normal hallerde) yüzlerini namahreme örtülerle kapatmışlardır. Ama bugün (üzüntüden vakarlarından çıktılar da) gözle görülecek biçimde yüzlerini açtılar.

Kadınlarımız, karakterindeki iffetle ve toplumdaki iyi haliyle bilinen bir yiğide yas tutarlarken (kendilerinden geçeler de acımasızca) yüzlerine vurarak dövünürler.

Câhiliye Araplarındaki yaygın inanışa göre ölen kimse kabirde içki tükettiğinden sevenleri tarafından kabri şarapla sulanır.³¹

2. İslâm Döneminde Mersiye

İslâm dininin ortaya çıkmasıyla birlikte Câhiliye döneminde yaygın olan mersiye âdetlerinin çoğu Allah Resûlü tarafından yasaklanmıştır. Söz gelimi Allah Resûlü, ölünün ardından yüksek sesle ağıt yakmayı, yüz tırmalamayı ve elbise parçalamayı yasaklamıştır. Allah Resûlü bu bağlamda şöyle buyurur: ³² “(Ölüler için) avuç içi ile yanaklarını, (yüzünü) döven, yakalarını yırtan ve Câhiliye âdeti üzere (münasebetsiz sözler söyleyerek) feryat figan eyleyen, bizden değildir.” Yine Allah Resûlü bir başka rivayette şöyle buyurur:³³ “(Musibet anında) sesini yükselterek feryat eden, saçını kazıtan ve yakasını yırtan kadından Allah Resûlü uzaktır.” Buna mukabil Allah Resûlü sahabeyi ölen kimsenin ardından ağlamaya ve ağıt yakmaya teşvik etmektedir. Örneğin Uhud savaşının sona ermesiyle birlikte Müslümanlar şehit düşenlerin ardından ağlamaya koyulmuşlardır. Her aile yakınlarına ağlamakla ve ağıtlar yakmakla meşguldür. Allah Resûlü, amcası Hz. Hamza'ya ağlayan kimselerin olmadığını görür ve bu durum karşısında üzülür. Allah Resûlü, “Ama Hamza'ya ağlayan kimseler yok” buyurur ve oracıkta gözyaşlarına boğulur.³⁴ Bunun üzerine Mu'âz b. Cebel (öl. 17/638), Selime oğulları, Abdullah b. Ravâha (öl. 8/629) da Hâris oğulları aşiretlerine mensup kadınları Hz. Hamza'ya ağlamaları ve ağıt yakmaları için bir araya toplarlar. Ensâr kadınları gece yarısına kadar Hz. Hamza'ya ağlarlar. Allah Resûlü “Allah sizden ve çocuklarınızdan razı olsun” buyurur ve artık evlerine dönebileceklerini bildirir.³⁵ Bu hadiseden sonra Medine halkı arasında Hz. Hamza'ya ağıt yakmak gelenek halini alır.³⁶ Söz gelimi Abdullah b. Ravâha; Hamza b. Abdulmuttalib'in ardından on altı beyitten oluşan bir mersiye okur. Abdullah b. Ravâha mersiyeeye şu beyitlerle başlar:³⁷ (Vâfir)

وَمَا يُغْنِي الْبُكَاءُ وَلَا الْعَوِيلُ

بَكَتْ عَيْنِي وَحَقَّ لَهَا بُكَاهَا

³¹ el-Merzûkî, *Şerhu divâni'l-hamâse*, 1: 877-878; Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh*, 311.

³² el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400), “Kitabu'l-cenâiz”, 35, (1: 398).

³³ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Kitabu'l-cenâiz”, 37, (1, 399)

³⁴ İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik, *Sîretu'n-Nebî*, thk. Mecdî Fethi es-Seyyid (Tanta: Dâru's-Sahabe Li't-Turâs, 1995), 3: 62.

³⁵ el-Vâkîdî, *Kitâbu'l-mağâzî*, 1: 317.

³⁶ İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-'Ikdu'l-ferîd*, thk. 'Abdulmecîd et-Terhînî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 3:191

³⁷ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebî*, 3: 140.

أَحْمَرَةٌ ذَاكُمُ الرَّجُلُ الْقَتِيلُ

عَلَى أَسَدِ الْإِلَهِ غَدَاةَ قَالُوا

Ağladı gözüm ve hak oldu ona ağlamak. (Gel gör) ne gözyaşı fayda ediyor ne de ağıt

Allah'ın aslanına. "Şu maktül adam Hamza mı?" dedikleri (günün) sabahında.

Allah Resûlü ölen kimsenin ardından feryat figan edilmemesi gerektiği yolundaki uygulamayı oğlu İbrahim'in ardından sessizce gözyaşı akıtmak suretiyle bizzat kendisi de tatbik eder ve "Göz yaşarır ve kalp hüzünlenir. Ama biz Rabbimizin razı olacağı şeylerden başka bir şey söylemeyiz. Ey İbrahim! Biz bizden kopmuş olman sebebiyle elbet mahzunuz"³⁸ buyurur.

Allah Resûlü, Cahiliye Arapları arasında "sada/baykuş" adıyla bilinen ve öldürülen kimsenin intikamı alınıncaya kadar kabri başında ötmeyi sürdürdüğü yolundaki batıl inancı da yasaklamaktadır. Allah Resûlü bu bağlamda şöyle buyurur:³⁹ "Baykuşu ve Safer ayını uğursuz saymak asla doğru değildir."

Müslüman şairler Allah Resûlü'nün uyarılarını dikkate alırlar ve ölenlerin ardından ağıt yakarken Câhiliye adetlerinden uzak durmaya çalışırlar. Örneğin şair Lebîd (öl. 40/660), kızlarına vefatından sonra yüz dövmek ve saç kazıtmak gibi Cahiliye adetlerinden uzak durmalarını vasiyet etmekte ve beyitte şöyle demektedir:⁴⁰ (Tavîl)

وَلَا تَحْمَشَا وَجْهًا وَلَا تَحْلِفَا شَعْرًا

فَقُومًا فَقُولَا بِالَّذِي قَدْ عَلِمْتُمَا

O halde kalkın ve (ardımdan) bildiğiniz (özelliklerimi) söyleyin. Ne yüz tırmalayın ne de saç kazıtın.

Câhiliye döneminde övünç kaynağı olarak kabul edilen kan davası da İslâm'la birlikte yasaklanır.⁴¹

Sahabe şairler tarafından ölenlerin ardından söylenen mersiyelerde şehit düşme, Allah Resûlü'nü destekleme ve Yüce Allah tarafından şehitlik mertebesine ulaşanlara salât ve selâm okuma gibi İslâm prensiplerine uygun ifadelere ağırlık verilmektedir. Söz gelimi Hassân b. Sâbit (öl. 60/680), Hz. Hamza'nın Uhud savaşında şehit düşmesinin ardından söylediği beyitlerde şehâdet şerbetini içmeyi rahatlık olarak algılamakta ve Hz. Hamza'yı "Allah Resûlü'nün cennete yolladığı elçisi" olarak tanımlamaktadır:⁴² (Tavîl)

وَرِضْوَانُ رَبِّي، يَا أَمَامَ، غُفُورُ

فَقُلْتُ لَهَا إِنَّ الشَّهَادَةَ رَاحَةٌ

وَزَيْرُ رَسُولِ اللَّهِ خَيْرٌ وَزَيْرُ

فَإِنَّ أَبَاكَ الْخَيْرَ حَمْرَةٌ، فَاغْلَمِي

إِلَى جَنَّةٍ يَرْضَى بِهَا وَسُرُورُ

دَعَاهُ إِلَهُ الْخَلْقِ ذُو الْعَرْشِ دَعْوَةً

لِحَمْرَةٍ يَوْمَ الْحَشْرِ، خَيْرٌ مُصِيرُ

فَذَلِكَ مَا كُنَّا نَرْجِي وَنَرْتَجِي

(Hz. Hamza'nın kızı Umâme'ye) dedim ki: Şehitlik rahattır ve çok bağışlayan bir Rabb'in rızasına ermektir Ey Umâme!

³⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Kitabu'l-cenâiz", 43, (1, 401)

³⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Kitâbu't-tbb", 25, (4: 39); İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "He", 6: 4723.

⁴⁰ Lebîd b. Rabî'a, *Dîvân* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts), 79.

⁴¹ Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), "Kitâbu'l-hacc", 19. (2: 147)

⁴² Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, thk. 'Abde Muhannâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 112, 113.

Dolayısıyla bil ki; iyilik (sembolü) olan baban Hamza Allah Resûlü'nün elçisidir. (Hem de) en hayırlı elçi.

Yaratılanların İlâh'ı ve arşın sahibi olan Allah (babanı) rıza göstereceği cennete ve sevinmeye davet etti.

İşte biz de bunu umuyor ve bekliyor idik insanların bir araya toplanacağı günde Hamza için akıbetlerin en hayırlısını.

Ka'b b. Mâlik (v. 50/670) ise, Hz. Hamza'nın ardından söylediği mersiyede Hz. Hamza'yı düşman karşısında Allah Resûlü'nü desteklemekle övmekte ve şöyle demektedir:⁴³ (Kâmil)

وَرَدَ الْجَمَامَ فَطَابَ ذَاكَ الْمَوْرِدُ	عَمَّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ وَصَفِيَّهُ
نَصَرُوا النَّبِيَّ وَمِنْهُمْ الْمُسْتَشْهِدُ	وَأَتَى الْمَنِيَّةَ مُغْلِمًا فِي أَسْرَةٍ
وَمَنْ هُوَ فِي الْجَنَانِ مُخَلَّدُ	شَتَّانَ مَنْ هُوَ فِي جَهَنَّمَ تَأْوِيًا أَبَدًا

Kaçınılmaz ölüme gitti Peygamber Muhammed'in amcası ve yakın dostu. Ne hoştur o gidiş!

Savaş meydanında tanınmak amacıyla üzerine işaret koymuş halde Peygamber'i destekleyen aile arasında ölüme gitti. Aralarında şehit düşen (Hamza'nın da) bulunduğu aile arasında.

(Elbet dağlar kadar) fark vardır cehennemde ebedî kalan ile cennetlerde ebedî olan arasında.

Hassân b. Sâbit, *Racî'* hadisesinde şehit düşen sahabenin ardından okuduğu beyitlerde şehitlerin ölmedikleri, aksine Yüce Allah tarafından onurlandırıldıkları düşüncesine de yer vermekte ve Yüce Allah'ın şehit düşenlere sâlat getirmesi yolunda duada bulunmaktadır:⁴⁴ (Kâmil)

يَوْمَ الرَّجِيعِ فَأُكْرِمُوا وَأُثْبِتُوا	صَلَّى الْإِلَهَ عَلَى الَّذِينَ تَتَابَعُوا
---	--

İlâh, Racî' günü art arda şehit düşüp de (Yüce Allah tarafından cennetle) onorize edilenlere ve mükâfatlandırılanlara salat getirsin.

Örneklerden de anlaşılacağı üzere İslâm döneminde mersiye “şehit olma”, “Allah Resûlü'nü destekleme”, “cennetle mükâfatlandırılma” ve “salât okunma” gibi İslâm dinine özgü motiflerin beyitlere yansımaları şeklinde tezahür etmektedir. Yine Câhiliye dönemine kıyasla kabîle ruhu taşıyan mersiyeler ölç alma aracı olmaktan çıkarılmakta ve mersiyeye konu kimsede var olan İslâm dinine has özelliklere ağırlık verilmektedir.

3. Allah Resûlü'ne Mersiye

Allah Resûlü, sahabenin gözü, kulağı, yönlendiricisi, lideri, komutanı, öğreticisi, eğiticisi ve vahyin tebliğcisidir. Yine Allah Resûlü, hayır, merhamet ve iyilik örneğidir. Sahabe, bütün bu güzelliklerden bir gün mahrum kalacaklarını öngörememektedirler.⁴⁵ Bu bakımdan Allah Resûlü'nün vefatı Müslümanlar arasında şok etkisi yapar.⁴⁶ Bazı Müslümanlar Allah Resûlü'nün vefatını kabullenmekte

⁴³ İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebî*, 3: 134

⁴⁴ Hassân b. Sâbit, *Divân*, 29.

⁴⁵ 'Abdussettâr eş-Şeyh, *Fâtımatu'z-Zehrâ' Radyallâhu 'anhâ* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2015), 285.

⁴⁶ 'Abdussettâr eş-Şeyh, *Fâtımatu'z-Zehrâ' Radyallâhu 'anhâ*, 286.

zorlanırlar. Hz. Ömer (öl. 23/644), Allah Resûlü'nün vefat ettiğini öne sürenleri münafık olmakla itham eder ve şöyle der:⁴⁷ "Bazı münafıklar Allah Resûlü'nün vefat ettiğini öne sürmektedirler. Allah Resûlü kesinlikle ölmedi. Allah Resûlü, Mûsâ b. 'İmrân gibi Rabbinin huzuruna gitti. Mûsâ b. 'İmrân halkından kırk gece ayrı kaldı. Bu süre zarfında Mûsâ b. 'İmrân'ın öldüğü yolunda söylentiler ortaya atıldı. Akabinde Mûsâ b. 'İmrân halkına geri döndü. Allah'a and olsun ki Allah Resûlü de elbet Mûsâ gibi geri dönecektir. Geri döndüğünde vefat ettiği yolunda ortaya iddia atanların ellerini ve ayaklarını elbet koparacaktır." Dahası Hz. Ömer, "Kim Muhammed öldü derse kafasını koparırım" diyerek etrafa tehditler savurur. Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) bir konuşma yapar ve "Elbet sen öleceksin, onlar da ölecek" (ez-Zümer 39/30) ayetini hatırlatarak Allah Resûlü'nün vefat ettiği gerçeğini herkesin kabullenmesi gerektiğini vurgular. Hz. Ebû Bekir'in konuşmasıyla sakinleşen sahabe, "Peygamberler öldükleri yere defnolunurlar"⁴⁸ hadisi gereği, Allah Resûlü vefat ettiği odaya defnedilir.

Sahabe şairler Allah Resûlü'nün ardından okudukları mersiyeyle duygularını beyitlere yansıtırlar. Zira beyitler duyguları dışa yansıtan en sadık tercümandır.⁴⁹ Allah Resûlü'nün ardından mersiye okuyan sahabeden bazıları şunlardır: Hz. Ebû Bekir, Ka'b. Mâlik, Hz. Ömer, Abdullah b. Enîs (öl. 54/673), Hassân b. Sâbit, Ebû Zueyb el-Huzelî (öl. 28/648) ve Ebû Süfyân (öl. 31/651).⁵⁰ Allah Resûlü'nün ardından mersiye okuyan hanım sahabeden bazıları da şunlardır: Hz. Fâtıma, Ervâ bnt. Abdülmuttalib (öl. 15/636), Âtike bnt. Abdülmuttalib (öl. ?/?), Safiyye bnt. Abdülmuttalib (öl. 20/641), Hind bnt. Usâse (öl. 10/631) ve Ümmü Eymen (öl. ?/?).⁵¹

Allah Resûlü'nün ardından söylenen mersiye şiirlerinde ortak payda, kendilerine vahyi getiren ve insanları hakka yönlendiren İslâm Peygamberinin aralarından ayrılması sebebiyle hissettikleri acıyı dile getirme gayretleridir. Söz gelimi Hz. Ebû Bekir, Allah Resûlü'nün cansız bedenini gördüğü an gözyaşlarına boğulmakta, takatten kesilmekte ve etraftaki evler kendisine dar gelmektedir:⁵² (Kâmil)

لَمَّا رَأَيْتُ نَبِيَّنَا مُتَجَدِّلاً
وَأَرْتَعْتُ رَوْعَةً مُسْتَهَامٍ وَإِلَيْهِ
ضَاقَتْ عَلَيَّ بِأَرْضِيهِ الدُّورُ
وَالْعَظْمُ مِنِّي وَاهِنٌ مَكْسُورٌ

Peygamberimizi cansız halde gördüğümde bana evler dar geldi yerlerinde

Ve adeta çılgına dönmüş kara sevdalı bir tutkun gibi ürktüm. (O denli ki) artık be(de)nimde kemik takatten düşmüştür (ve de) kırılmıştır.

⁴⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, , ts., 3: 200.

⁴⁸ et-Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, thk. Beşşâr 'Avvâd M'arûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Cenâiz", 33. (2:327)

⁴⁹ Yahya el-Cebbûrî, *Şi'ru'l-muhadramîn ve eseru'l-İslâmi fih* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle,1981), 301.

⁵⁰ İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zuhrî, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2: 244, 247, 248, 249, 251, 252, 253; 'Abdurrahmân, es-Suheyli, *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bn'i-Hişâm*, thk. Mecdî b. Mansûr eş-Şûrâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1, 446, 455, 458, 459, 460, 461; Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Kesîr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 4, 556, 557, 558, 550.

⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, 2: 282; Suheyli, *er-Ravdu'l-unuf*, 1, 455, 456; Ebû Bekr Muhammed b. Davûd el-İsbahânî, *ez-Zuhre*, thk. İbrâhîm es-Sâmurrâî (ez-Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1985), 2: 838.

⁵² İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, 3: 244.

Ebû Süfyân ise yeryüzünün üzerinde taşıdığı insanlarla birlikte üzüntüden yıkılmak üzere olduğunu tasavvur etmekte ve şöyle demektedir:⁵³ (Vâfir)

لَقَدْ عَظَمْتَ مُصِيبَتَنَا وَجَلَّتْ
عَشِيَّةَ قَيْلٍ قَدْ فِضْنَ الرَّسُولُ
وَأَضْحَتْ أَرْضَنَا مِمَّا عَرَاهَا
تَكَادُ بِنَا جَوَانِبَهَا تَمِيْلُ
فَقَدْنَا الْوَحْيَ وَالنَّنْرِيْلَ فِينَا
يُرُوْحُ بِهِ وَيَعْدُوْ جَبْرِيْلُ

“Peygamber’in (ruhu) kabzoldu” denildiğinin akşamında felaketimiz tarihi imkânsız biçimde azametli ve büyük oldu kesin.

Yeryüzümüzün başına gelen felaket sebebiyle nerdeyse bizi yana yatıracaktı her yönü.

Biz Cebrail’in sabah akşam getirdiği vahyi ve aramızda art arda ayetlerin inmesini yitirdik.

Diğer taraftan Câhiliye dönemi mersiye şiir geleneğinde bireysellik söz konusu iken Allah Resûlü’nün vefatıyla birlikte mersiye şiirleri ümmetin ortak acısını dile getirme aracı olarak kullanılmaya başlamıştır.⁵⁴ Artık her Müslüman Müslüman kardeşine ağlamakta ve kardeşini teselli etme cihetine gitmektedir.⁵⁵ Hassân b. Sâbit bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir:⁵⁶

يَا وَيْحَ أَنْصَارِ النَّبِيِّ وَرَهْطِهِ
بَعْدَ الْمُغَيَّبِ فِي سَوَاءِ الْمَلْحَدِ
ضَاقَتْ بِالْأَنْصَارِ الْبِلَادُ فَأَصْبَحَتْ
سُوداً وَجُوهُهُمْ كَلَوْنِ الْإِنْمِدِ

Lahitin düz (toprağı) içinde gözden irak bırakılmış Peygamber’in ardından nedir Ensârının ve topluluğunun başına gelenler!

Dar geldi Ensâra diyarlar da yüzleri sürme rengi gibi siyahımsı bir hal aldı.

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki; Allah Resûlü’nü övmek amacıyla Allah Resûlü’nün ardından söylenen şiirlere methiye de denilmektedir. Ancak mersiye, Allah Resûlü’nün vefatını müteakip gönüllerde hissedilen acının ve duygu yoğunluğunun beyitlere yansıtılması iken methiye, Hz. Peygamber’in vefatından sonra dünyaya gelen şairler tarafından Allah Resûlü’nü övme amaçlı söylenen şiirlerdir. Methiye şairleri bunu yaparken Allah Resûlü’nün hayatta olduğunu ve sanki hayatta kalan insanlar gibi Allah Resûlü’ne hitap ettiklerini düşünmektedirler. Tasavvuf erbabı tarafından geliştirilen bu tür şiirler “el-Medâhihu’n-Nebeviyye” adıyla bilinmektedir.⁵⁷

4. Hz. Fâtıma’nın Şiirlerinde Allah Resûlü’ne Mersiye

Hiz. Fâtıma, doğumundan evliliğine kadar Allah Resûlü’nün terbiyesinde yetişir, üstün ahlâkından etkilenir ve sevgisine mazhar olur. Yine Hz. Fâtıma, Allah

⁵³ en-Nemerî, Yûsuf b. Abdullah, b. Abdulazîz el-Kurtubî, *el-İstî‘âb fî ma’rifeti’l-ashâb*, thk. ‘Âdil Murşid (Amman: Dâru’l-A’lâm, 2002), 812; el-Basrî Sadruddîn Ali b. Ebi’l-Ferec b. el-Hasen, *el-Hamâsetu’l-Basriyye*, thk. Muhtâruddîn Ahmed (Kahire: ‘Âlemu’l-Kutub, 1983), 1:195

⁵⁴ Ferhânî, Mehdî, “er-Risâ’ ‘âdâtuhu ve tekâlifduh fi’l-‘asrayn el-câhilî ve’l-islâmî dirâse mukârane” *Câmi’atu Zî Kâr Dergisi* (Zî Kâr: Câmi’atu Zî Kâr, 2016), 20/371.

⁵⁵ Cumu’ah, Huseyn, *er-Risâ’ fî’ş-şi’ri’l-câhilî ve sadri’l-İslâm*, 157.

⁵⁶ Hassân b. Sâbit, *Divân*, 66.

⁵⁷ Mubârek, Zekî, *el-Medâihu’n-Nebeviyye fi’l-edebî’l-‘arabî* (Kahire: el-Hey’etu’l- ‘Âmme li Kusûri’s-Sekâfe, 2003), 14.

Resûlü'nün nazarında önemli bir konumdadır.⁵⁸ Allah Resûlü, "Fâtıma benden bir parçadır. Dolayısıyla kim Fâtıma'yı üzerse beni üzmüştür"⁵⁹ buyurmaktadır. Hz. Fâtıma, bir meclise girdiğinde Allah Resûlü ayağa kalkmakta, "Merhaba kızım" demekte ve kucaklayarak yanına oturtmaktadır.⁶⁰ Hz. Fâtıma, davranış itibarıyla da Allah Resûlü ile benzerlik arz etmektedir. Sözelimi tıpkı Allah Resûlü gibi yürümekte ve konuşma biçimi sergilemektedir.⁶¹

Hz. Fâtıma Allah Resûlü'nün vefatıyla yıkılmıştır. Enes b. Mâlik Allah Resûlü'nün vefat ettiği gün Hz. Fâtıma'nın yüreği dağlanmış halde şu ifadelerle ağıt yakarak ağladığını aktarmaktadır:⁶² "Vah babacığım! Kara haberini Cebrâil'le paylaşacağım babacığım vah! Rabbine ne kadar da yakınmışsın babacığım vah! Mekânı Firdevs cenneti olan babacığım vah! Allah'ın çağrısına icabet etmiş olan babacığım vah!"

Şiirle özdeşleşmiş Arap toplumlarında ölen kimsenin ardından mersiye okuma geleneği dikkate alındığında aralarında baba kız ilişkisinden de öte bağ bulunan Hz. Fâtıma'nın Allah Resûlü'ne mersiye okuması beklenecek bir durumdur. Allah Resûlü bu hususta şöyle buyurur:⁶³"Deve, yavrusuna özlem duymaktan vazgeçmedikçe Araplar şiir söylemekten geri durmazlar." Ne var ki ulaşılabilen kaynaklarda Hz. Fâtıma'ya ait az sayıda mersiye şiirlerine rastlanmaktadır. Kuşkusuz bu durum Allah Resûlü'nün vefatını müteakip yaşanan şok ve şaşkınlık haliyle yakın ilintilidir. Zira sanat ağırlıklı şiir çalışmaları daha çok şairin kendine gelmesi ve karmaşık duygulardan arınması durumunda ortaya çıkabilmektedir.⁶⁴

Çalışma konusu mersiye şiirlerine Suheylî'nin *er-Ravdu'l-unuf'u*, Nuveyrî'nin *Nihâyetu'l-ereb'i*, Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-zeheb'i*, Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn'i*, İbn Raşîk'in *'Umde'si*, Husarî'nin *Zehru'l-âdâb'i*, İbn 'Abdi Rabbih'in *el-'Ikdu'l-ferîd'i*, Ahmed b. Ebî Tâhir'in *Belâgâtu'n-nisâ'sı*, İbn Seyyidi'n-nâs'ın *Minahu'l-midah'i*, Âcurî'nin *Şerî'a'sı* gibi siyer, tarih ve edebiyat kaynakları taranmak suretiyle ulaşılmıştır. Şîî mezheplere ait kaynaklar çalışma alanı dışında bırakılmıştır. İlgili kaynaklarda toplam beş mersiye tespit edilmiştir.

Hz. Fâtıma'ya ait ilk mersiye, Allah Resûlü'nün defin işlemi bittikten sonra kabri başında söylediği iki beyittir. Allah Resûlü toprağa verildikten bir süre sonra Hz. Fâtıma, Enes b. Mâlik'e gelir ve: "Ey Enes! Allah Resûlü'nün üzerine toprak atmaya gönlünüz nasıl elverdi?"⁶⁵ diyerek en kederli gününde yüreğinde hissettiği acıyı ve duygu yoğunluğunu dışa yansıtır. Ardından Allah Resûlü'nün kabri başına gelir ve avucuyla kabrin üzerinden bir parça toprak alır. Hz. Fâtıma, toprağı gözüne sürer ve gözyaşlarına boğulur.⁶⁶ Hz. Fâtıma bu sırada şu beyitleri okur:⁶⁷ (Kâmil)

⁵⁸ İbn Hanbel, Ebû 'Abdillah Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu fadâili's-sahâbe*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed 'Abbâs (Mekke: Dâru'l-İlm, 1983), 2: 761.

⁵⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Kitâbu fadâili's-sahâbe", 12, (3: 25)

⁶⁰ Muslim, *Sahîh-i Muslim*, "Kitâbu'l-fadâil", 15. (4: 1905)

⁶¹ İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, 2: 186.

⁶² İbn Mâce, Ebû 'Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sunen*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru lhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), "Cenâiz", 65. (1, 522)

⁶³ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1: 31.

⁶⁴ Mendûr Muhammed, *en-Nakdu'l-edebî 'inde'l-'Arab*, (Kahire: Nahdatu Mısır, 1996), 38.

⁶⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Kitâbu'l-Mağâzî", 83, (3: 187)

⁶⁶ Bin en-Neccâr, el-Hâfız, *ed-Durrâtu's-semîne fî târihi'l-Medîne*, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azab (Port Sa'îd: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1995), 204, 205.

⁶⁷ en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Mufîd Kumeyha v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 18: 265; 'Abdûlmelik b. Huseyn b.

مَاذَا عَلَى مَنْ شَمَّ ثُرْبَةَ أَحْمَدَ
 أَنْ لَا يَشُمَّ مَدَى الرَّمَانِ غَوَالِيَا⁶⁸
 صُبَّتْ عَلَى مَصَائِبُ لَوْ أَنَّهَا
 صُبَّتْ عَلَى الْأَيَّامِ عُدْنَ لَيَالِيَا

Ahmed'in toprağını koklayan kimse ömür boyu parfüm karışımlarını koklamasa ne olur?

Başıma öyle musibetler geldi ki (bunlara geçmiş ve gelecek bütün) günler maruz kalsa (hepten) gecelere dönüşürdü.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Fâtıma'nın en kederli gününde yüreğinde hissettiği acı ve yaşadığı duygu yoğunluğu üst seviyelerdedir. Nitekim Hz. Fâtıma'ya göre Allah Resûlü'nün güzel kokusu defnedildiği kabre dahi sirayet etmiştir. Kabrin toprağındaki koku dünyadaki bütün parfümlerden elde edilecek karışımlardan daha keskin ve hoştur. Hz. Fâtıma'nın avucuyla kabir üzerinden aldığı topraktan gerçek anlamda güzel koku alıp almadığı meçhul olmakla birlikte bu durum içine düştüğü derin üzüntünün ve duygu yoğunluğunun boyutları hakkında ipuçları vermektedir. Hz. Fâtıma'nın acısı ve yaşamakta olduğu duygu yoğunluğu ikinci beyitte daha açık biçimde kendini göstermektedir. Nitekim Hz. Fâtıma'ya göre Allah Resûlü'nün vefatı ve toprağa verilmesi hayatta karşılaşılabilecek en büyük felakettir. Benzer felaketlere aydınlığın sembolü olan günler karşı karşıya gelse geceler gibi karanlıklara bürünecektir. Beyitler nedb türündedir.

Şaire ait ikinci mersiye, defin işlemi bittikten bir süre sonra evinde söylediği beş beyitlik kıtadır. Hz. Fâtıma Allah Resûlü'nün toprağa verilmesinin ardından Muhacir ve Ensar'la birlikte eve döner. Bir süre sonra sahabe hanımlar taziye amacıyla Hz. Fâtıma'nın evinde bir araya gelirler. Hz. Fâtıma içine düştüğü pür melâl hali beyitlere yansıtır ve şöyle der:⁶⁹ (Kâmil)

إِغْبَرَّ أَقَانُ السَّمَاءِ وَكُوْرَتْ
 شَمْسُ النَّهَارِ وَأَظْلَمَ الْعَصْرَانِ⁷⁰
 فَأَلْأَرْضُ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ كَنِيْبَةٌ
 أَسْفَا عَلَيْهِ كَثِيرَةٌ الرَّجْفَانِ
 فَلَيْبِكِهِ شَرُّ الْبِلَادِ وَعَزْبُهَا
 وَلَيْبِكِهِ الطَّوْدُ الْمَعْظَمُ جَوْهُ
 يَا خَاتَمَ الرُّسُلِ الْمُبَارَكِ صِنُوهُ
 صَلَّى عَلَيْكَ مَنْزِلَ الْفُرْقَانِ
 نَفْسِي فِدَاؤُكَ مَا لِرَأْسِكَ مَاثِلًا
 مَا وَسَدُوكِ وَسَادَةَ الْوَسْنَانِ

Gökyüzünde ufuklar toz duman oldu ve gündüz vakti güneş dürülüp söndü. Gece ve gündüz de karanlıklara büründü.

⁶⁸ 'Abdilmelik, *Semtu'n-nucûmi'l-'avâlî fi enbâi'l-evâili ve't-tevâlî*, thk. 'Âdil Ahmed Abdi'l-Mevcûd v.dğr. (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 2: 321; el-Elûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-ma'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beirut: İhyâu't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 19:149; İbn Seyyidi'n-nâs, *Minahu'l-midah*, thk. 'İffet Visâl Hamza (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 358.

⁶⁹ Beyitte yer alan غواليا lafzı kelimesinin çoğulu olup "parfüm karışımları" anlamına gelmektedir. Söz konusu karışımlar farklı parfümlerin ateş üzerinde kaynatılması suretiyle elde edilir. Bk. el-'Akkâd, 'Abbâs Mahmûd, *Fâtımatu'z-Zehrâ' ve'l-Fâtımyyûn* (Kahire: Nahdatu Mısır, 2003), 35.

⁷⁰ es-Suheyli, *er-Ravdu'l-unuf*, 4: 455, 456; en-Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 18: 265; İbn Raşîk, *el-'Umde*, 2: 153; el-Husarî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Ali, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, thk. 'Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1953), 1: 32.

⁷⁰ Beyitte yer alan العصران lafzı ile gece ve gündüz kastedilmektedir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "Ayn" (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 4: 2968.

Zira Hz. Peygamber'den sonra yeryüzü üzüntüsünden mahzundur ve sıkça sarsılmaktadır.

O halde (bırakın da) diyarların doğusu ve batısı (her yer) ona ağlasın. Mudar kabilesi ve her bir Yemenli de ağlasın.

Havası muazzam koca (Uhud) dağı ağlasın ve örtülerle rükünlerle donatılmış Beytullah' da.

Ey peygamberlerin sonuncusu ve benzeri mübarek olan Peygamber! Hak ile batılı ayırt eden Kur'an'ı (sana) indiren (Yüce Allah) seni hayırlarla kuşatsın.

Canım fedadır sana. Neden yana eğiktir başın? Neden uyuyan kimse gibi yatırmadılar (seni) yastığa?

Hz. Fâtıma'ya göre ufuktaki her şey Allah Resûlü'nün vefatı sebebiyle üzüntüden toz dumandır ve gün ortasında güneş adeta karalara bürünmüştür. Yeryüzü de mahzundur ve sarsılmaktadır. Hz. Fâtıma Mudar kabilesi ve Yemen'deki Müslümanlar da dâhil olmak üzere doğuda ve batıda bütün inananların gözyaşı dökerek yas tutmalarını arzulamaktadır. Dahası Uhud dağı ve Beytullah da gözyaşı dökerek ağlamalıdır. Kuşkusuz bu durum Hz. Fâtıma'nın yüreğinde hissettiği acının ileri boyutta olduğuna ve herkesi ağlamaya teşvik etmek suretiyle teselli bulmayı amaçladığına işaret etmektedir. Beyitlerde "ağlasın" ifadesinin üç defa tekrarlanmış olması da bu durumu destekler mahiyettedir. Hz. Fâtıma kadere teslim olmaktan ve Allah Resûlü'ne dua etmekten başka çare bulunmadığını da görmektedir. Ne var ki Allah Resûlü'nün toprağa defnedildiği gerçeği aklına düştükçe duygularına yenik düşmekte ve vakıayı kabullenmekte zorlanmaktadır. Nitekim son beyitte yer alan "Canım fedadır sana. Neden eğiktir başın? Neden uyuyan kimse gibi yatırmadılar (seni) yastığa?" şeklindeki haykırışları bu hususa delalet etmektedir. Mersiye nedb ve te'bîn türündendir.

Şaire ait üçüncü mersiye, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde söylediği anlaşılın iki beyitlik kıtadır. Allah Resûlü hayatta iken Hendek savaşından sonra Fedek köyüne ait arazinin yarısı Hz. Peygamber'e tahsis edilmiştir. Hz. Fâtıma, babasından kalan Fedek köyündeki hisseyi müminlerin anneleriyle birlikte miras olarak almak ister. Hz. Ebû Bekir, "Biz Peygamberler miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır"⁷¹ hadisini hatırlatır ve Hz. Fâtıma'nın bu isteğini geri çevirir. Hz. Fâtıma, o sırada Hz. Ebû Bekir'in meclisinde bulunanlara hitaben etkili bir konuşma yapar. Allah Resûlü'nün tarzını andıran konuşmayı dinleyenler gözyaşlarına boğulurlar. Hz. Fâtıma daha sonra babasının kabrine yönelir ve orada şunları söyler:⁷² (Basît)

فَدَّ كَانَ بَعْدَكَ أَنْبَاءٌ وَهَنْبَاءٌ
لَوْ كُنْتَ شَاهِدَهَا لَمْ تُكْثِرِ الْخُطْبُ
وَإِنَّا فَقَدْنَاكَ فَقَدَّ الْأَرْضِ وَإِلَيْهَا
وَإِخْتَلَّ⁷³ قَوْمُكَ فَاشْهَدُهُمْ وَلَا تَغِيبْ

(Ey Allah'ın Resûlü!) Senden sonra haberler yayıldı ve bir kargaşa meydana geldi. (Hayatta kalıp) yaşananları görseydin (gerek kalmazdı) bunca nutuklara.

⁷¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Kitâbu'l-farâid," 3, (4: 236)

⁷² Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ebî Tâhir, *Belâgâtu'n-nisâ'*, thk. Ahmed el-Ulfî (Kahire: Matba'atu Medreseti Vâlideti 'Abbâs el-Evvel, 1908), 18.

⁷³ Beyitte yer alan *اختل القوم* ifadesi "muhtaç oldu" anlamındadır. Bk. Ebû 'Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998), 3: 363.

Doğrusu sağanak yağmura susamış yeryüzü gibi sana muhtaç olduk. Halkın da muhtaçtır (sana.) (Gel de) gör onların (hallerini) kaybolma gözlerden.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Fâtıma, yaşananlar karşısında şaşkıncıdır. Nitekim karşı karşıya gelinen bu durum vahyin kesilmesi ve sahabenin artık sahipsiz kalması sebebiyledir. Hâlbuki Allah Resûlü hayatta iken vahiy doğrultusunda hareket etmekte ve bu türden karışıklıklara meydan vermemektedir. Artık sahabe, yağmur suyuna muhtaç yeryüzü gibi Allah Resûlü'ne muhtaçtır. Mersiye te'bîn türündedir.

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki Mes'ûdî, yukarıdaki beyitlerin aslında Safiyye bnt. 'Abdumuttalib'e ait olduğunu ve Hz. Fâtıma tarafından okuduğunu öne sürmektedir.⁷⁴ Beyitlerin Safiyye bnt. 'Abdumuttalib'e nispeti kesinlik kazanmasa da Hz. Fâtıma tarafından okunmuş olması dahi duygularına tercüman olduğuna işaret eden göstergelerdendir.

Hz. Fâtıma, Allah Resûlü'nün vefatından sonra altı ay yaşamış ve bu süre zarfında sürekli gözyaşı dökmüştür.⁷⁵ Hz. Fâtıma'nın altı aylık zaman dilimi içerisinde müteaddit defalar babasının kabri başına gitmesi ve gözyaşı dökerek ağıtlar yakması beklenecek bir durumdur. Şaire ait dördüncü mersiye muhtemelen bu süre zarfında okunduğu ihtimal dâhilinde bulunan iki beyittir. Hz. Fâtıma beyitlerde Müslümanlar olarak Allah Resûlü'nün ardından yaşadıkları üzüntü yerine kendi ölümlerini yeğlediklerini dile getirmekte ve şöyle demektedir:⁷⁶ (Basît)

إِنَّا فَفَدْنَاكَ فَفَدَّ الْأَرْضِ وَالْبَلْهَا
وَعَابَ مُذْ غَبَّتْ عَنَّا الْوَحْيُ وَالْكَتْبُ
فَلَيْتَ فَبَلَّكَ كَانَ الْمَوْتُ صَادِقَنَا
لَمَّا نُعِيبتْ وَحَالَتْ دُونَكَ الْكَتْبُ

(Ey Allah'ın Resûlü!) Doğrusu sağanak yağmura susamış yeryüzü gibi sana muhtaç olduk. Aramızdan ayrıldığı vakitten bu yana vahiy ve (kayda aldığımız) ayetler de inmez oldu.

Keşke vefat haberin yayıldığında ve (üzerine atılan toprak) yığınları önünde engel teşkil ettiğinde ölüm senden önce karşımıza çıkaydı.

Görüleceği üzere beyitlerde yer alan "Aramızdan ayrıldığı vakitten bu yana vahiy ve (kayda aldığımız) ayetler de inmez oldu" şeklindeki ifade biçimi, Allah Resûlü'nün vefatının üzerinden belirli bir süre geçtiği ihtimalini güçlendirmektedir. Mersiye te'bîn türündedir.

Hz. Fâtıma'ya nispet edilen beşinci ve son mersiye ise yine Allah Resûlü'nün kabri başında söylediği şu beyitlerdir:⁷⁷ (Kâmil)

أَمْسِي بِحَدِّي لِلدُّمُوعِ رُسُومِ
وَالصَّبْرُ يَحْسُنُ فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا
أَسْفَا عَلَيْكَ وَفِي الْفُؤَادِ كَلُومِ
إِلَّا عَلَيْكَ فَإِنَّهُ مَعْدُومِ
لَا عَيْبَ فِي حَزْنِي عَلَيْكَ لَوْ
أَنَّ كَانَ الْبُكَاءَ لِمَقَلَّتِي يَدُومِ

⁷⁴ el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen b. 'Ali, *Murûcu'z-zeheb*, thk. Kemâl Hasen Mar'î (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2005), 2: 239.

⁷⁵ el-Hamevî, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî, *Selvetu'l-keib bi vefâti'l-Habîb*, thk. Sâlih Yûsuf Ma'tûk (Dubey: Dâru'l-Buhûs, 2002), 166.

⁷⁶ İbn 'Abdi Rabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, 2:194.

⁷⁷ el-Âcurî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *eş-Şerî'ah*, thk. el-Velîd b. Muhammed b. Nebîh Seyfuddîn (Doha: Muessesetu Kurtuba, 1996), 13: 378; el-Hamevî, *Selvetu'l-keib bi vefâti'l-Habîb*, 163.

(Yokluğun sebebiyle) sana olan kederden yanağımda gözyaşlarımın oluşturduğu izlerle ve gönüldeki yarayla akşamlamaktayım.

Elbet yokluğuna sabretmek dışında sabır her durumda güzeldir. Ne var ki senin yokluğuna sabretmek imkânsızdır.

Sana kederlenmem sebebiyle asla ayıplanmazdım şayet göz küremde (yaşlar kurumadan) ağlamak sürekli olsaydı.

Hz. Fâtıma'nın gece gündüz akıttığı gözyaşları kâğıt üzerine çizili hatlar gibi yanaklarında izler bırakmıştır. Hz. Fâtıma'ya göre Allah Resûlü'nün yokluğu dışında her türden acıya katlanmak ve sabretmek mümkündür. Hz. Fâtıma'nın ifadeleri, Allah Resûlü'nün henüz hayatta iken yaptığı yönlendirmelerin izlerini taşımaktadır. Allah Resûlü bu bağlamda şöyle buyurmaktadır:⁷⁸ “Ey insanlar! İnsanlardan veya müminlerden kimin başına bir musibet gelirse benimle teselli bulsun. Zira benden sonra ümmetinden hiç kimse beni yitirmesinden daha ağır başka bir musibet yaşamayacaktır.” Hz. Fâtıma acısını hafifletmek amacıyla sürekli ağlama cihetine gittiğinden artık göz küresinde yaşlar da kurumuştur. Şayet göz küresinde yaş kalsa koca bir ömür boyu duraksamadan ağlamaya razıdır.

Yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere Allah Resûlü'nün vefatı sebebiyle Hz. Fâtıma'nın içine düştüğü duygu yoğunluğu ve yüreğinde hissettiği acılar bütün çıplaklığıyla beyitlere yansımaktadır. Hz. Fâtıma zaman zaman tahammül sınırlarını aşacak boyutta ruhsal çöküntü içerisine girmektedir. Hal böyle olmakla birlikte Hz. Fâtıma ölen kimsenin ardından feryat figan etme, yüz tırmalama ve elbise yırtma gibi İslâm inancına muhalif davranış biçimleri sergilememekte, kadere teslim olmakta, sabretmekte ve Allah Resûlü'nün ardından hayır duada bulunmak suretiyle teselli bulma cihetine gitmektedir. Bu durum İslâm öğretilerine ve Allah Resûlü'ne özgü izlerin beyitlere yansıdığına açık göstergesidir. Dolayısıyla ilgili mersiyeler sahabe şairler tarafından Allah Resûlü'nün ardından söylenen mersiyelerle benzerlik arz etmektedir. Sözelimi Allah Resûlü'nün vefatı ahirete göç eden diğer insanlara kıyasla farklılık arz ettiğinden sahabe şairler geçmiş kavimlerin güzel hasletlerini yâd etmek suretiyle teselli aramak⁷⁹ yerine Allah Resûlü'ne hayır duada bulunmak, esenlikler dilemek ve ona feda olmak gibi alternatif ifadeler kullanmaktadırlar. Zira geçmiş kavimlerde var olan güzel hasletlerin Allah Resûlü'ne hamledilerek tekrarlanması Allah Resûlü'nün diğer insanlarla aynı kefeye konulması anlamına gelmektedir. Diğer taraftan beyitlerde Hz. Fâtıma'nın kendisini sabırlı olmaya teşvik etmesi Câhiliye şiir geleneğinde var olan ve İslâm öğretileriyle çelişki arz etmeyen bir geleneğin uzantısı olduğunu da söylemek mümkündür.

5. Teknik Özellikler

Teknik anlamda şiir sanatı, mana, lafız, vezin, kafiye⁸⁰, duygu/infial ve kurgu/sanat tasviri gibi üslûp⁸¹ unsurlarından oluşur. Bu bakımdan ilgili mersiyeler şiir tekniği bağlamında mana, lafız, vezin, kafiye, duygu/infial ve sanat tasviri gibi şiire şekil veren özellikler bağlamında değerlendirilecektir.

⁷⁸ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, thk. Adil Murşid, Sa'îd el-Lahhâm (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Cenâiz, 55. (2: 531)

⁷⁹ Lebîd b. Rabî'a, *Divân*, 88.

⁸⁰ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1: 119.

⁸¹ eş-Şâyib, Ahmed, *el-Uslûb dirâse belagiyye tahliliyye*, 52.

5.1. Mana

Çalışma konusu şiirler daha çok şairin yüreğinde hissettiği üzüntüyü dışa yansıtacak ve duygularına tercüman olacak anlamlar içermektedir. Söz gelimi şair aralarında baba-kız ilişkisinden de güçlü bir bağ bulunan babasının vefatı sebebiyle ömür boyu durmadan ağlama arzusundadır. Yine şair İslâm dininin ulaştığı diyarlarda yaşayan Müslümanların ve canlı cansız bütün varlıkların Allah Resûlü'ne ağlamalarını arzulamaktadır. Şair bunu yaparken beyitlerde saç kazıtma, yüksek sesle ağıt yakma, yüz tirmalama ve elbise parçalama gibi Câhiliye adetlerini yansıtan manalardan uzak durmaktadır. Bir başka ifade ile şair vurgulamak istediği anlamların İslâm inanç esaslarıyla uyumlu olmasına dikkat etmektedir.

5.2. Lafız

Mersiye türü şiir çalışmaları dil itibarıyla sadedir.⁸² Zira şair anlık duygularla hareket ettiğinden üzüntüsünü ve duygu yoğunluğunu beyitlere yansıtarak rahatlamayı amaçlar. Çalışma konusu mersiyelerde süslü ve karmaşık ifadeler yerine daha çok günlük hayatta kullanılan dile yakın sade lafızlar kullanıldığı görülmektedir. Yine çalışma konusu mersiyelerde Peygamber, Ka'be, Peygamberlerin sonuncusu ve hak ile batılı ayırt eden Kur'ân gibi İslâm'a has değerleri yansıtan lafızlara ağırlık verilmektedir.

5.3. Vezin ve kafiye

Çalışma konusu mersiyeler vezin ve kafiye itibarıyla Câhiliye şiirinin devamı niteliğindedir. Nitekim söz konusu mersiyelerden üçü kâmil ve ikisi basît vezin üzerine inşa edilmiştir. Kâmil ve basît, Câhiliye şiirlerinde sıkça kullanılan vezinler arasındadır.⁸³ Mersiye şiirleri beklenmedik bir anda meydana gelen endişe ve şok sebebiyle şairin içine düştüğü ruhsal çöküntüye paralel olarak kalp atışlarındaki hızlanmaya uygun düşecek biçimde az sayıda beyitlerden oluşan vezinler üzerine inşa edilir. Hal böyle olmakla birlikte şair üzüntüsünü etraflıca mısralara dökmek amacıyla bazen uzun vezinler de yeğler.⁸⁴ Çalışma konusu mersiyelerin şairin yaşadığı şok haline ve ruhsal çöküntüye dayalı olarak az sayıda beyitler halinde geldiği görülmektedir.

5.4. Duygu/İnfial

Genelde iki tür eski Arap şiiri vardır. Bunlardan ilki birden çok kazanım ve tema içeren uzun soluklu şiirlerdir. Söz konusu şiirler ana hatlarıyla kadın temalı giriş, asıl tema ve sonuç gibi bölümlerden oluşur. Diğer şiir türü ise, duygu yoğunluğunu dışa yansıtan kısa beyitlerdir. Uzun soluklu şiir türünün aksine sayıca az olan beyitlerde konu bütünlüğü söz konusudur. Zira şair bu tür beyitlerde anlık duygularla hareket eder.⁸⁵ Bu bakımdan mersiye şiirlerinde hüznün kaynaklı duygu yoğunluğu baskındır.⁸⁶ Çalışma konusu beyitlerde de yüreği dağlanmış şairin anlık duygularla

⁸² Emânî, 'Abdulhalîm Ali eş-Şeyh Halîl, *Eseru'l-İslâm fi şî'ri'r-risâ'* (Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Âli'l-Beyt, Mafrak, 2002), 195.

⁸³ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, trc. 'Abdulhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 1: 53.

⁸⁴ İbrahim, Enîs. *Mûsîka's-şî'r* (Kahire: Mektebetu'l- Anglo el-Mısrıyye, 1952), 176.

⁸⁵ Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şîru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh*, 241.

⁸⁶ İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-'Ikdu'l-ferîd*, 3: 183; Emânî, 'Abdulhalîm Ali eş-Şeyh Halîl, *Eseru'l-İslâm fi şî'ri'r-risâ'*, 206.

hareket ettiği ve yapmacık ifadelerle beyitleri süslemek yerine iç dünyasında çalkalanan duyguları beyitlere yansıtmaya yoğunlaştığı görülmektedir.

5.5. Edebî Tasvir

Duygu ile kurgu arasında güçlü bir bağ söz konusudur. Şair iç dünyasında çalkalanan duyguları beyitlere yansıtırken hislerine tercüman olacak güçlü sanat tasvirlerine ihtiyaç duyar.⁸⁷ Zira sanat tasvirleri, verilmek istenen düşünceyi zihinlerde uyarır ve duyguları coşturur.⁸⁸ Bu bakımdan şiir çalışmaları teşbih, istiare ve mecaz gibi sanat türleri içerir.⁸⁹

Çalışma konusu mersiye şiirlerinde az da olsa istiare, mecaz ve teşbih örnekleri yer almaktadır. Söz konusu sanat tasviri örneklerini şu şekilde izah etmek mümkündür:

Hz. Fâtıma Allah Resûlü'nün vefatını müteakip içine düştüğü üzüntüyü istiare sanatı kullanmak suretiyle zihinlere yaklaştırmaya çalışmakta ve beyitte şöyle demektedir:

صَبَّتْ عَلَى مَصَائِبُ لَوْ أَنَّهَا صَبَّتْ عَلَى الْأَيَّامِ غَدْنُ لَيْالِنَا

Başıma öyle musibetler geldi ki (bunlara geçmiş ve gelecek bütün) günler maruz kalsa (hepten) gecelere dönüşürdü.

Beyitte istiare sanatı “musibetler” lafzı üzerinde icra edilmektedir. Şöyle ki “musibetler” lafzı *benzetilen*, “yüksek yerden dökülen sıcak veya yakıcı sıvı madde” ise *kendisine benzetilendir*. Ne var ki “musibetler” lafzı zikredildiği halde “yüksek yerden dökülen sıcak veya yakıcı sıvı madde” açıkça zikredilmemektedir. Bunun yerine sıvı maddenin bir özelliği olan “dökülme”⁹⁰ eylemi telaffuz edilmek suretiyle sıvı maddeye ima yoluyla işaret edilmektedir. Bu bakımdan beyitte *istiare-i mekniyye* sanatı söz konusudur. İstiare sanatında zihin direk kendisine benzetilene odaklandığından benzetilenle kendisine benzetilene aynı nesne olarak algılar⁹¹ ve verilmek istenen mesaj zihinlerde daha net canlanır.⁹² Dolayısıyla “başıma musibetler geldi” şeklindeki yalın ifade biçimi yerine “üzerime musibetler döküldü” ifadesi daha belîğdir. Zira kişinin tepesine sıcak su veya kezzap gibi sıvı maddenin dökülmesi ile başa musibetler gelmesi arasındaki yakın ilinti zihinlerde daha net biçimde canlanır.

İkinci şatırda yer alan صَبَّتْ fiiline ait naib failin işaret ettiği “musibetler” lafzı üzerinde de benzer yapıda istiare-i mekniyye sanatı icra etmek mümkündür. Zira “geçmiş ve gelecek bütün zaman dilimlerinin benzer musibetlere maruz kalması durumunda gündüzlerin bile gece karanlığına bürüneceği” şeklindeki ifade biçimi, Hz. Fâtıma'nın içine düştüğü ruhsal çöküntüyü muhatabın algısına daha net biçimde yaklaştırmaktadır.

⁸⁷ Emîn, Ahmed, *en-Nakdu'l-edebe* (Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, 2012), 47.

⁸⁸ Câbir, 'Uşfûr, *es-Sûratu'l-fenniyye* (Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 1992), 160; Ebû Şerîfe Abdulkâdir, v.dğr., *Medhal ilâ tahlili'n-nassi'l-edebe* (Amman: Dâru'l-Fikr, 2008), 60, 61.

⁸⁹ Câbir, 'Uşfûr, *es-Sûratu'l-fenniyye*, 25.

⁹⁰ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umar b. Ahmed, *Esâsu'l-belâgah*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 1:532.

⁹¹ el-Hâmid, Abdullah v.dğr., *el-Belgâtu ve'n-nakd* (Riyad: Câmi'atu İmam Muhammed b. Su'ûd, 1994), 151.

⁹² 'Atîk, 'Abdulazîz, *İlmu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.), 196.

Çalışma konusu şiirlerde mecaz örneklerine de rastlanmaktadır. Söz gelimi şair bazı canlılara has “mahzun olma” özelliğini yeryüzüne nispet etmekte ve şöyle demektedir:

فَالْأَرْضُ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ كَنِيْبَةٌ أَسْفًا عَلَيْهِ كَثِيرَةٌ الرَّجْفَانِ

Zira Hz. Peygamber'den sonra yeryüzü üzüntüsünden mahzundur ve sıkça sarsılmaktadır.

Görüleceği üzere beyitte insanoğlu gibi canlılara has “mahzun olma” özelliğinin yeryüzüne hamledilmesi⁹³ suretiyle aklî mecaz sanatı icra edilmiştir. Şöyle ki Allah Resûlü'nün vefatı sebebiyle gerçek anlamda mahzun olan cansız yeryüzü değil yeryüzünde yaşayan insanlardır. Ne var ki insanoğlu ile insanoğlunun üzerinde yaşadığı yeryüzü arasında “mekân” ilişkisi söz konusudur. Bu bakımdan “Allah Resûlü'nün vefatı sebebiyle insanlar mahzundur” şeklindeki yalın ifade biçimi yerine “yeryüzü üzüntüden mahzundur” ifadesi daha belîğdir. Zira mecaz sanatı, anlama mübalağa katmak suretiyle manayı daha da güçlendirmektedir.⁹⁴

Aklî mecaz örneklerine şu beyitlerde de rastlanmaktadır:

فَلْيُبْكِهِ شَرْقُ الْبِلَادِ وَعَرَبِيْهَا وَلْيُبْكِهِ مُضَرٌّ وَكُلُّ يَمَانِي
وَلْيُبْكِهِ الطُّودُ الْمُعْظَمُ جَوْهٌ وَالْبَيْتُ ذُو الْأَسْتَارِ وَالْأَرْكَانِ

O halde (bırakın da) diyarların doğusu ve batısı (her yer) ona ağlasın. Mudar kabilesi ve her bir Yemenli de ağlasın.

Havası muazzam koca (Uhud) dağı ağlasın ve örtülerle rükünlerle donatılmış Beytullah' da.

Kuşkusuz “ağlamak” insanoğluna has özellikler arasındadır. Hal böyle olmakla birlikte şair söz konusu özelliği diyarların doğusuna, batısına, Mudar kabilesine, Uhud dağına ve Beytullah'a nispet etmektedir. Diyarların doğusu, batısı, Mudar kabilesi, Uhud dağı ve Beytullah ile sözü edilen yerlerde bulunan insanlar arasında da “mekân” ilişkisi olduğu açıktır. Kuşkusuz “doğuda, batıda, Mudar kabilesinde, Uhud dağında ve Beytullah'ın etrafında bulunan insanlar ağlasın” şeklindeki ifade biçimi yerine aklî mecaz sanatı kullanmak suretiyle ağlama özelliğini mübalağalı biçimde söz konusu mekânlara nispet etmek daha belîğdir.

Çalışma konusu şiirlerde teşbih örneğine de rastlanmaktadır. Şair Allah Resûlü'nü yitirmekle şaşkına dönen sahabenin içler acısı durumunu yeryüzünün yağmur suyuna olan ihtiyacına benzetmekte ve şöyle demektedir:

إِنَّا فَفَدْنَاكَ فَفَدَّ الْأَرْضِ وَإِلَيْهَا وَعَابَ مُدُّ عَيْتٍ عَنَّا الْوَحْيِ وَالْكَتُبِ

(Ey Allah'ın Resûlü!) Doğrusu sağanak yağmura susamış yeryüzü gibi sana muhtaç olduk. Aramızdan ayrıldığıın vakitten bu yana vahiy ve (kayda aldığımız) ayetler de inmez oldu.

Beyitte Allah Resûlü'nün vefatı “benzetilen”, suya muhtaç olan yeryüzünden yağmurun kesilmesi ise “kendisine benzetilen”dir. Ne var ki beyitte” benzetme yönü” ile “benzetme edatı” zikredilmemektedir. Teşbih sanatında benzetme yönü ile

⁹³ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğah*, 2:117.

⁹⁴ el-Hâmid, Abdullah v.dğr., *el-Belagatu ve'n-nakd*, 141.

benzetme edatının zikredilmemesi aynı zamanda “kendisine benzetilen”in mastar olması teşbih-i belîğ türündendir.⁹⁵ Kuşkusuz “Seni yitirdik” şeklindeki yalın ifade yerine “Suya muhtaç yeryüzünden yağmur sularının kesilmesi gibi seni yitirdik” ifadesi, yaşanan şaşkınlığı ve üzüntüyü zihinlerde daha da somutlaştırmaktadır. Nitekim hayati öneme haiz ihtiyaca rağmen ihtiyacı karşılayan kaynağın ortadan kalkmış olması neticesinde ihtiyaç sahibinin içine düştüğü ruhsal çöküntü, ikinci ifade biçimiyle zihinlerde daha da belirginleşmektedir.

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki çalışma konusu şiirlerde yer alan sanat tasvirleri somut tasvirlerdir. Bir başka ifade ile şair derin düşünmeye dayalı soyut tasvirler kullanmamaktadır. Bu bakımdan ilgili tasvirlerin yüzeysel olduğunu söylemek mümkündür.

5.6. Kalıp

Çalışmanın seyri içerisinde de değinildiği üzere şair yüreğinde hissettiği üzüntüyü ve duygu yoğunluğunu dışa yansıtmaya çalıştığından ilgili şiirler uzun soluklu geleneksel şiir metinlerinin aksine kısa maktalar halindedir.

Sonuç

Çalışma konusu şiirler incelenmiş ve bu bağlamda toplam beş mersiye şiiri tespit edilmiştir. İlgili şiirlerde Allah Resûlü'nün vefatını müteakip şairin yüreğinde hissettiği üzüntü, çaresizlik ve duygu yoğunluğu beyitlere yansımaktadır. Şaire göre Allah Resûlü'nün vefatı ve toprağa verilmesi hayatta karşılaşılabilecek en büyük musibettir. Benzer musibetlere aydınlığın sembolü olan günler karşı karşıya gelse karanlıklara bürünecektir. Allah Resûlü'nün yokluğu dışında her türden acıya katlanmak ve sabretmek mümkündür. Bu durum, Allah Resûlü'nün henüz hayatta iken “Ey insanlar! İnsanlardan veya müminlerden kimin başına bir musibet gelirse benimle teselli bulsun. Zira benden sonra ümmetinden hiç kimse beni yitirmesinden daha ağır başka bir musibet yaşamayacaktır” şeklindeki yönlendirmesinin izlerini taşımaktadır. Şair acısını hafifletmek amacıyla sürekli ağladığından göz küresinde yaşlar kurumuştur. Göz küresinde yaşlar kurumasa ömür boyu duraksamadan ağlamaya razıdır. Şair doğuda ve batıda elim haberi alan Müslümanların gözyaşı dökerek acısına eşlik etmelerini arzulamaktadır. Allah Resûlü'nün hayatında önemli yeri olan Uhud dağı ve Beytullah da ağlamalıdır. Zira Allah Resûlü'nün vefatıyla birlikte artık vahiy kesilmiş ve İslâm diniyle özdeşleşen her şey yetim kalmıştır. Kuşkusuz bütün bunlar şairin yüreğinde hissettiği acının dayanılması güç boyutlarda olduğuna işaret eden göstergelerdir.

Şair, ilgili mersiyelerde yüz tırmalama, elbise yırtma ve feryat etme gibi Câhiliye döneminden kalma adetlerden uzak durmakta ve İslâm dininin beraberinde getirdiği değerlere bağlı kalmaktadır. Nitekim şair beyitlerde kadere teslim olmakta ve Câhiliye mersiye şiir geleneğinde var olan geçmiş kavimlere ait güzel hasletleri Allah Resûlü'ne hamletmek yerine Allah Resûlü'ne has özellikleri zikretmek suretiyle teselli bulma cihetine gitmektedir. Zira Allah Resûlü diğer insanlara kıyasla ayrıcalıklı bir konumdadır. Yine şair beyitlerde Peygamber, Ka'be, Peygamberlerin sonuncusu ve hak ile batılı ayırt eden Kur'ân gibi İslâm'a has değerleri yansıtan lafızlara ağırlık

⁹⁵ Hafâcî, 'Abdulmun'im v.dğr., *el-Belâgatü'l-'Arabiyye beyne't-taklîdi ve't-tecdîd* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 148.

vermektedir. Şair Câhiliye mersiye geleneğinin İslâm öğretileriyle çakışmayan uzantısı bağlamında sabra tutunarak kadere rıza göstermeye çalışmaktadır.

Çalışma konusu şiirler vezin ve kafiye itibarıyla Câhiliye şiirinin devamı niteliğindedir. Nitekim mersiyelerden üçü kâmil ve ikisi basit vezni üzerine inşa edilmiştir.

Şair mersiyelerde anlık duygularla hareket etmekte ve yapmacık ifadelerle beyitleri süslemek yerine iç dünyasında çalkalanan duyguları beyitlere yansıtmaya ağırlık vermektedir. Şair iç dünyasında çalkalanan duygu yoğunluğunu muhatabın algısına yaklaştırmak amacıyla istiare, mecaz ve teşbih sanatları da kullanmaktadır. Ne var ki beyitlerde kullanılan ilgili sanatlar yüzeyseldir. Çalışma konusu şiirler uzun soluklu geleneksel şiir metinlerinin aksine kısa maktalar halindedir. Zira şair süslü ifadelerle sanat ağırlıklı çalışmalar ortaya koymak yerine duygularını beyitlere yansıtmaya ağırlık vermektedir.

Kaynakça

- 'Abdülmelik b. Huseyn b. 'Abdilmelik. *Semtu'n-nucûmi'l-'avâlî fi enbâi'l-evâili ve't-tevâlî*, thk. 'Âdil Ahmed Abdi'l-Mevcûd v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- 'Abdurrahmân, es-Suheyli. *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bn'i-Hişâm*. Thk. Mecdî b. Mansûr eş-Şûrâ Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- 'Abdussettâr eş-Şeyh *Fâtımatu'z-Zehrâ' Radiyallâhu 'anhâ*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2015.
- Âcurî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-. *eş-Şerî'ah*. Thk. el-Velîd b. Muhammed b. Nebîh Seyfuddîn. Doha: Muessesetu Kurtuba, 1996.
- 'Akkâd, 'Abbâs Mahmûd el-. *Fâtımatu'z-Zehrâ' ve'l-Fâtımiyyûn*. Kahire: Nahdatu Mısır, 2003.
- 'Atîk, 'Abdulazîz. *İlmu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, ts.
- Bin en-Neccâr, el-Hâfız. *ed-Durrâtu's-semîne fi târihi'l-Medîne*. Thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed 'Azib. Port Sa'îd: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1995.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. Kahire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400.
- Câbir, 'Ufûr, *es-Sûratu'l-fenniyye*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 1992.
- Carl Brockelmann. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*. Trc. 'Abdulhalîm en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1993.
- Cumu'ah, Huseyn. *er-Risâ' fi ş-ş-ri'l-câhilî ve sadri'l-İslâm*. Dimaşk: Câmi'atu Dimaşk, Doktora Tezi, 1982.
- Dayf, Şevkî. *er-Risâ*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- Ebû'l-'Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî. *el-Mufaddaliyyât*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1942.
- Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrid. *Kitâbu't-ta'âzi ve'l-merâsî*. Thk. Halîl Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.
- Ebû 'Ali İsmâîl b. el-Kâsım el-Kâlî. *Kitâbu'l-Emâlî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme Li'l-Kitâb, 1975.
- Ebû 'Amr b. Bahr el-Câhız. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.
- Ebû Bekr Muhammed b. Davûd el-İsbahânî. *ez-Zuhre*. Thk. İbrâhîm es-Sâmurrâî. *ez-Zerkâ'*: Mektebetu'l-Menâr, 1985.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Târîhu'Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ebî Tâhir. *Belâgâtu'n-nisâ'*. Thk. Ahmed el-Ulfî. Kahire: Matba'atu Medreseti Vâlideti 'Abbâs el-Evvel, 1908.
- Ebû'l-Ferec el-Asfâhânî. *Kitâbu'l-agânî*. Thk. İbrahim es-Se'âfin v.dğr. Beyrut: Dâru Sâdir, 2008.

- Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Kesîr. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa Abdu'l-Vâhid. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- Ebû Şerîfe Abdulkâdir, v.dğr. *Medhal ilâ tahlîli'n-nassi'l-edebî*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Ebû 'Ubâde, el-Velîd b. el-Buhturî. *el-Hamâse*. Thk. Muhamed İbrahim el-Hûr v.dğr. Abu Dabi: Hey'etu Abû Dabî li's-Sekâfeti ve't-Turâs, 2007.
- Ebû 'Umar Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilbirr en-Nemerî. *Behcetu'l-mecâlis ve unsu'l-mucâlis*. Thk. Muhammed Mursî el-Hûlî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Elûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-. *Rûhu'l-ma'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Elûsî, Mahmûd Şukrî el-. *Bulûğu'l-ereb fî m'arifeti ahvâli'l-'Arab*. Şrh. Muhammed Behcet el-Eserî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1314.
- Emânî, 'Abdulhâlm Ali eş-Şeyh Halîl. *Eseru'l-İslâm fî şî'ri'r-risâ'*. Mafrak: Câmi'atu Âli'l-Beyt, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Emîl Nâsîf. *Arva'u mâ kîle fî fenni'r-risâ'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Emîn, Ahmed. *en-Nakdu'l-edebî*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîmi ve's-Sekâfe, 2012.
- Ferhânî, Mehdî. "er-Risâ' 'âdâtuhu ve tekâlîduh fî'l-'asrayn el-câhilî ve'l-islâmî dirâse mukârane" *Câmi'atu Zî Kâr Dergisi*. Zî Kâr: Câmi'atu Zî Kâr, 2016, 20/371.
- Fuad Sezgin. *Târîhu't-turâsî'l-İslâmî*. Trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyad: İdâratu's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1983.
- Hafâcî, 'Abdulmun'im v.dğr. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye beyne't-taklîdi ve't-tecdîd*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Hamevî, Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Kaysî el-. *Selvetu'l-keîb bi vefâti'l-Habîb*. Thk. Sâlih Yûsuf Ma'tûk. Dubey: Dâru'l-Buhûs, 2002.
- Hâmid, Abdullâh v.dğr el-. *el-Belâgatu ve'n-nakd*. Riyad: Câmi'atu İmam Muhammed b. Su'ûd, 1994.
- Hamîs b. Mâcid b. Hamîs, es-Subbârî. *Fennu'r-risâ' 'inde şâ'irâti'l-Câhiliyye*. Nizvâ: Câmi'atu Nizvâ, 2009.
- Hassân b. Sâbit. *Dîvân*. Thk. 'Abde Muhannâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Husarî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Ali el-. *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*. Thk. 'Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1953.
- İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'Ikdu'l-ferîd*. Thk. 'Abdulmecîd et-Terhînî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Kitâbu fadâili's-sahâbe*. Thk. Vasiyyullâh b. Muhammed 'Abbâs. Mekke: Dâru'l-İlm, 1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdulmelik. *Sîretu'n-Nebi*. Thk. Mecdî Fethi es-Seyyid. Tanta: Dâru's-Sahabe Li't-Turâs, 1995.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunen*. Thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Çayravânî. *el-'Umde fî mahâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zuhrî. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Seyyidi'n-nâs. *Minahu'l-midah*. Thk. İffet Visâl Hamza. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- İbrahim, Enîs. *Mûsîka's-şî'r*. Kahire: Mektebetu'l- Anglo el-Mısrıyye, 1952.
- Lebîd b. Rabî'a. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-feyrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhîd*. Thk. Muhammed Na'im el-'İrksûsî v.dğr. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- Mendûr Muhammed. *en-Nakdu'l-edebî 'inde'l-'Arab*. Kahire: Nahdatu Mısr, 1996.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed el-Hasen el-. *Şerhu dîvânî'l-hamâse*. Nşr. Ahmed Emîn v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen b. 'Ali el-. *Murûcu'z-zeheb*. Thk. Kemâl Hasen Mar'î. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2005.

- Mubârek, Zekî. *el-Medâihu'n-Nebeviyye fi'l-edebi'l-'arabî*. Kahire: el-Hey'etu'l- 'Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2003.
- Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-. *Kitâbu et-te'âzi ve'l-merâsî*. Thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.
- Muhyiddîn, Ebû Bekr Zekerîyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Ezkâr min kelâmi Seyyidi'l-ebrâr*. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Munzir el-Cebbûrî. *Eyyâmu'l-'Arabi ve eseruhâ fi's-şi 'ri'l-Câhilî*. Bağdat: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1986.
- Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Muslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1991.
- Nemerî, Yûsuf b. Abdullah b. 'Abdi'l-Azîz el-Kurtubî en-. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Nşr. 'Âdil Murşid. Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Abdulvehhâb en-. *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*. Thk. Mufîd Kumeyha v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- Şâyib, Ahmed eş-. *el-Uslûb dirâse belagiyye tahliliyye li usûli'l-esâlîbi'l-edebiyye*. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1991.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Tefsîru't-Taberî Câmî'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî. Kahire: Merkezu'l-Buhûs Ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2001.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-. *el-Câmî'u'l-Kebîr*. Thk. Beşşâr 'Avvâd M'arûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Yahya el-Cebbûrî, eş-Şi'ru'l-câhilî hasâisuhû ve funûnuh. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986.
- Yahya el-Cebbûrî. *Şi'ru'l-muhadramîn ve eseru'l-İslâmi fih*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1981.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umar b. Ahmed ez-. *Esâsu'l-belâgah*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.



e-ISSN: 2148-0494

derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2020, Cilt:8, Sayı:2, 8:732-759

Geliş Tarihi: 21.06.2020

Kabul Tarihi: 30.11.2020

Araştırma Makalesi

Doi: <https://doi.org/10.33931/abuifd.755980>

Âşûrâ Orucunun Kökeni ve Fıkhi Hükümünün Tahkiki

Akif Dursun*

Öz

Muharrem ayının onuncu günü için İslam kültüründe âşûrâ kelimesi kullanılmaktadır. Rasûlullah'ın daha Mekke'de iken âşûrâ günü oruç tuttuğu, Medine'ye hicret ettikten sonra ilk Muharrem ayında hem kendisinin tutup hem de Müslümanlara emrettiği bilinmektedir. Ramazan orucu farz olduktan sonra âşûrâ günü oruç tutmak teşvik edilmiş ancak tutup tutmamak kişilere bırakılmıştır. Medine'de yaşayan Yahudilerin de bu günde oruç tuttuğuna ve bu güne tazim ettiğine dair çok sayıda hadis rivayet edilmiştir. Bu durum bazı Müslümanlar arasında rahatsızlık oluşturmuş, durumu Rasûlullah'a aktarmışlar, o da dokuzuncu günü de oruç tutulmasını emretmiş ancak kendisi bunu uygulamadan vefat etmiştir. Bu rivayetlere istinaden mezheplerde Muharrem'in dokuz ve onunda iki gün oruç tutmak teşvik edilmiş; Hanefî uleması ise Yahudilere benzemek manası taşıyacağı için sadece Muharrem'in onunda oruç tutmayı tenzihen mekruh görmüştür. Yahudilerin o gün oruç tuttuğuna ve tazim ettiklerine dair rivayetlere bakarak müsteşriklerin çoğunluğu ve onları takip eden bazı Müslüman araştırmacılar âşûrâ orucunun Yahudilerden alınan bir oruç olduğunu iddia etmişlerdir. Bu makalede âşûrâ ile ilgili bu iki konu yani âşûrânın bir Yahudi orucu olup olmadığı ve sadece Muharrem'in onunda oruç tutmakta kerahet bulunup bulunmadığı, rivayetler ve takvim karşılaştırmaları yapılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Oruç, Âşûrâ, Takvim, Yahudi, Muharrem.

Origins of Fasting During the Day of Ashoura and Its

Verification in terms of Fiqh

Abstract

The term "ashoura" is used in Islamic culture for the 10th day of Muharram. It's known that Rasûlullah fasted in Muharram when he was in Macca and he ordered Muslims to do so in first Muharram after the hejira of Madina. After fasting during Ramadan became fardh, Ashoura fasting has been recommended but never been accepted as compulsory. There are number of hadith about the jews performing the same fast and blessing that day. That situtaion created discomfort among Muslims, thereupon Rasûlullah ordered them to fast during the 9th day either, yet he passed away without practising it. Referring to these riwayat, it's been encouraged to fast both in 9th and 10th day of Muharram; moreover Hanafis have accepted fasting during only the 10th

* Dr., Ticaret Bakanlığı, akifdursun@gmail.com

ORCID ID 0000-0001-5392-2162

day of Muharram as makruh tanzihî since it could be meant to resemble the jews. Most of the orientalist and Muslims following them claimed that ashoura fasting takes its source from the jews by looking at their blessing and performance of it. In this article, two main topics are examined: if there is a karahat to fast only at the 10th day of Muharram and whether the ashoura is a Jewish fast by comparing narratives and calendars.

Keywords: Fasting, Ashorua, Calendar, Jew, Muharram.

Giriş

Bilindiği üzere Hanefîler, İbn Abbas'tan (r.a.) nakledilen hadislerle istinaden, Ehl-i kitaba özellikle de Yahudilere benzememek için âşûrâ orucunun sadece Muharrem'in onunda tutulmasını mekruh görmüşler; bu sebeple, dokuzu veya on biri ile birlikte tutulmasının uygun olduğu hükmünü vermişlerdir. Ayrıca bazı müsteşrikler ve onları takip eden bazı Müslüman araştırmacılar da âşûrâ orucunun Yahudilerden alınma olduğunu iddia etmişlerdir. Günümüzde Yahudilerin, kullandıkları takvim sebebiyle, Muharrem ayının onuna isabet eden bir oruçları bilinmemektedir. Rasûlullah (s.a.v.) döneminde Yahudilerin Muharrem'in onuna hürmeten tuttıkları bir oruç var mıydı? Varsa bu hangi oruçlarına tekabül ediyordu? Bu soruların cevapları net değildir. Bu makalede temelde iki mesele açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır: Birincisi, âşûrâ orucu Yahudilerden alınma bir oruç mudur? İkincisi, sadece Muharrem'in onunda oruç tutmak mekruh mudur?

Bu soruların cevabını bulabilmek için âşûrâ orucu hakkındaki hadisler, fikhî hükümler, Yahudilerin âşûrâ orucuna benzer oruçları olup olmadığı, takvim açısından âşûrâ orucunun Yahudilerin hangi dinî gününe geldiği incelenecektir.

1. Âşûrâ Nedir?

Genel kabule göre âşûrâ kelimesi on sayısını ifade eden aşr kökünden gelmektedir. Ancak bazı dilciler âşûrâ'nın Arapların develeri su başına getirdikleri günü anlatan ıştır (الْأَشْر) kelimesinden alındığını bunun da dokuzuncu günü ifade ettiğini söylemişlerdir.¹

Âsım Efendi (ö. 1235/1819), âşûrâ Muharrem'in onuna, bir kavle göre de dokuzuna denir. Develerin sulanma gününden alındığı kabul edildiğinde de onuncu olur, demektedir.²

Araplar, deve sulandıktan sonra sekiz gün ara verilir dokuzuncu gün su verilirse buna ıştır demektedirler. Devenin ilk sulandığı gün, sekiz gün ara ve sulandığı günle toplam süre on gün ettiği için böyle denildiği ifade edilmektedir.³ Ancak bu sulama işi dokuzuncu gün olduğu için bazıları âşûrânın Muharrem'in dokuzu olduğuna buradan delil getirmiştir.

¹ Ebu Muhammed Ali b. Zekeriyya el-Munbecî, *el-Lübab fi'l-cem' beyne's-sünne ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdülaziz (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1994), 1/408.

² Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305), 2/538.

³ Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 2/539.

Arapçada “fâûlâ” vezninin bulunmadığını ileri sürerek âşûrânın İbrânîce’den geldiğini söyleyenler de vardır. Fakat âlimlerin çoğu bu görüşe katılmamakta, kelimenin Arapça asıllı olduğunu benimsemektedirler.⁴

Dil âlimi İbn Düreyd (ö. 321/933), âşûrâ ismi İslam’da verilmiştir, cahiliyede böyle bir gün bilinmezdi, demiş,⁵ Hattabî (ö. 388/998) de onu takip etmiştir.⁶ Ancak bu görüş ulemanın çoğu tarafından kabul görmemiştir. Hz. Âişe ve Abdullah b. Ömer hadisleri de bu görüşün doğru olmadığını göstermektedir.

Ünlü dilci Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Leys b. Muzaffer (ö. 187/803 [?]), âşûrâ Muharrem’in onuncu günüdür demişlerdir.⁷ Sahâbe ve tabiin âlimlerinin çoğunluğu bu görüşte⁸ olduğu gibi daha sonraki ulemânın genelinin kabulü de budur.⁹ Muharrem’in dokuzuna âşûrâ denmesi kabul görmemiştir.

Âşûrânın menşei hakkında kaynakların belirttiği görüşleri iki noktada toplamak mümkündür. 1- Âşûrâ, Hz. Mûsâ ve kavminin, Firavun’un zulmünden kurtulduğu ve Yahudilerin oruç tutmakla mükellef olduğu bir gündür. Daha çok müsteşriklerin benimsediği bu görüşe göre Müslümanların mübarek bir gün olarak kabul edip oruç tuttıkları âşûrâ, Yahudi geleneğine dayanmaktadır.¹⁰ 2- Âşûrâ, Hz. Nûh’tan itibaren bütün Sâmi dinlerde mevcut olan ve Câhiliye Arapları arasında da Hz. İbrâhim’den beri önemli görülüp oruç tutulan bir gündür. Bu görüş, Hz. Âişe ile Abdullah b. Ömer’in rivayetlerine dayanır.¹¹

2. Âşûrâ Hakkındaki Hadisler

Âşûrâ orucunu Rasûlullah’ın vefatına kadar tuttuğu ve tavsiye ettiği hakkında sahih hadisler gelmiştir.¹² Bazı rivayetlerde, Ramazan orucunun farz kılınmasından

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Âşûrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/26.

⁵ Ebû Bekr Muhammed İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luğa*, thk. Remzi Münir Ba’lebekî (Beyrut: Dâru’l-İlim, 1987), 2/727.

⁶ Ebû Süleymân Hamd el-Hattâbî, *İslâhu gâlati’l-muhaddisîn*, thk. Hâtîme ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 44; *Garîbü’l-ğadîs*, thk. Abdülkerim İbrahim el-Garbâvî (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1982), 3/240.

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, thk. Muhammed İvad (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabiyye, 2001), 1/261.

⁸ Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü’l-kârî fi şerhi Şahîhi’l-Buğârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 11/117.

⁹ Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-bârî bi-şerhi Şahîhi’l-Buğârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife 1379), 4/245.

¹⁰ Bu iddia için bk. A. J. Wensinck, “Âşûrâ”, *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1/710-711.

¹¹ Yavuz, “Âşûrâ”, 4/26.

¹² Bu hususta Ümmü Seleme’den (r.anhâ) rivayet edilen hadis için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Savm”, 61 (No. 2437); Ebû ‘Abdirrahmân Ahmed en-Nesâî, *Sünen (es-suğrâ)*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1986), “Siyam”, 69, 81 (No. 2372, 2417); Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 37/24 (No. 22334). Hz. Âişe’den (r.anhâ) rivayet edilen hadis için bk. Ebû ‘Abdullâh İbn Mâce el-Kazvînî (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad

sonra Rasûlullah'ın tavsiye etmediği veya oruç tutmadığı gibi bir ima varsa da bu husustaki sahih hadisler aksini göstermektedir.

Rasûlullah'a (s.a.v.) aşûra günü oruç tutmanın hükmü sorulduğunda, "geçen senenin günahlarına kefâret olur" buyurmuştur.¹³ Bu hadisin bir başka versiyonunda, "âşûrâ günü orucunun Allah katında geçmiş yılın günahına kefâret olmasını umarım" geçmektedir.¹⁴

İbn Abbas (r.a.), "Nebî (s.a.v.), âşûrâ günü hariç hiçbir günün orucunu diğer günden üstün bulduğu için araştırmazdı." demiş¹⁵; Ebû Hanife (v. 150/767) tarafından mürsel olarak Said b. Cübeyr'den (ö. 94/713 [?]): "Âşûrâ orucu bir yıllık oruca, arefe günü orucu iki yıllık oruca denktir."¹⁶ hadisi nakledilmiştir.

Âşûrâ hakkında çok sayıda hadis nakledilmiştir. Fazileti ve Rasûlullah dönemindeki hükmü üzerine olan hadisleri bir tarafa bırakırsak konumuzla alakalı hadisleri üç ana grupta sınıflayabiliriz: 1- Kökeni ile ilgili hadisler, 2- İslam'da başlangıcı ile ilgili hadisler, 3- Tutulacağı gün ile ilgili hadisler.

2.1. Kökeni ile İlgili Hadisler

Âşûrâ orucunun hangi sebeple tutulduğu, hangi olaya bağlı olduğuna dair rivayetlere baktığımızda, Hz. Mûsâ'nın Firavun'un zulmünden kurtulduğu gün, Nûh tufanının sona erdiği gün,¹⁷ Hz. Âdem'in tevbe ettiği gün¹⁸ ve bir kavmin tövbesinin kabul edildiği gün¹⁹ olduğuna dair rivayetlerinin yanında herhangi bir olay olmaksızın peygamberlerin bu orucu tuttuğu²⁰ rivayeti de vardır. Bu rivayetlerden ilk ikisi daha fazla ön plana çıkmıştır.

Abdülbakî (b.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî, ts.), "Sıyam", 41 (No. 1733). Muaz b. Cebel'den rivayet edilen hadis için bk. Ebû Dâvud, "Ezan", 28 (No. 507); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/436-438 (No. 22124). Nasîruddin Elbânî, bu hadislerin hepsine sahih demiştir.

¹³ Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Beyrut Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Sıyam", 197 (No. 1162).

¹⁴ Müslim, "Sıyam", 196 (No. 1162); Ebû Dâvud, "Savm", 54 (No. 2425); İbn Mâce, "Sıyam", 41 (No. 1738). Elbânî, sahih demiştir.

¹⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Savm", 68 (No. 2006); Müslim, "Sıyam", 131 (No. 1132); Nesâî, "Sıyam", 69 (No. 2370); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/411 (No. 1938).

¹⁶ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-Âşâr*, thk. Ebu'l-Vefâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 177 (No. 804).

¹⁷ Abdürrezzâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zemî (Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 4/290 (No. 7849).

¹⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/291 (No. 7852).

¹⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Ca'd, *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müesseses Nâdir, 1990), 326 (No. 2526). Esved b. Yezîd (ö. 75/694), Ubeyd b. Umeyr'e âşûrâ orucunu sorduğunda o şöyle cevap vermiştir: "Muhakkak Muharrem, Allah'ın ayıdır. İçinde de âşûrâ günü vardır. Bir kavim o ayda büyük bir günah işledi de âşûrâ günü tevbe etti. Bu sebepten bu güne tevbe günü dendi. Sakın o günü oruçsuz geçirme!"

²⁰ Ebû Bekr Abdullâh İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/311 (No. 9355). Elbânî zayıf bulmuştur. bk. *Da'ifu Câmi'i's-Sagîr* (b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 513.

Âşûrânın, Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları'nın Firavun'un zulmünden kurtulduğu gün olduğu ile ilgili rivayetlerin tamamına yakını İbn Abbas (r.a.) kanalıyla aktarılmıştır. Hadis şöyledir:

Rasûlullah (s.a.v.) Medine'ye geldiğinde Yahudilerin âşûrâ günü oruç tuttuklarını gördü. Rasûlullah (s.a.v.) onlara, "bu oruç tuttuğunuz gün nedir?" diye sordu. Onlar, "bu büyük bir gündür. Allah, Mûsâ ve kavmini bu günde kurtarmış, Firavun ve kavmini bu günde suda boğmuştur. Mûsâ da şükür için bugün oruç tutmuştur" dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), "Biz, Mûsâ hakkında daha fazla hak sahibi ve Mûsâ'ya sizden daha yakınız" buyurdu ve o gün hem kendisi oruç tuttu hem de oruç tutulmasını emretti.²¹

İbn Abbas (r.a.) haricinde bu minvalde tek rivayet Ebû Hüreyre'den (r.a.) aktarılmıştır. Buna göre, Nebî (s.a.v.), âşûrâ günü oruç tutan Yahudilerden bir gruba rastladı da onlara "bu orucu neden tutuyorsunuz?" diye sordu. Onlar, "bu gün Allah Mûsâ ve İsrâiloğulları'nı boğulmaktan kurtardı da Firavun'u suda boğdu. Bugün aynı zamanda Nûh'un gemisinin Cûdî dağına oturduğu gündür. Bu sebeple Nûh ve Mûsâ Allah'a şükür için bugün oruç tutmuşlardır" dediler. Nebî (s.a.v.), "ben Mûsâ'ya ve bugünün orucuna sizden daha fazla hak sahibiyim" buyurdu da ashabına oruç tutmalarını emretti.²² Ancak bu rivayet zayıf bulunmuştur.

Bu hususta İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) İkrime b. el-Berberî'den (ö. 105/723), "Kureyş'in cahiliyede büyük bir günah işlediğini, bu günahı göğüslerinde çok büyüttüklerini, onlara aşura günü oruç tutarlarsa bu günahlarına kefarete olacağını söylenildiğini, onların da öyle yaptığını"²³ aktarmıştır ki, muhtemelen İkrime, tövbesi kabul edilen kavmin Kureyş olduğu kanaatindedir. Kâbe'nin Câhiliye döneminde âşûrâ günü giydirildiği, Muâviye zamanında âşûrâ günü ipekten örtü atıldığı, bu geleneği Yezid b. Muaviye ve Abdullah b. Zübeyr'in devam ettirdiği nakledilmiştir.²⁴

Bunun haricinde Hz. İsa b. Meryem'in o gün doğduğu,²⁵ Hz. Yûnus'un o gün balığın karnından kurtulduğu Hz. Yûsuf'un o gün kuyudan çıktığı, Hz. Yûnus'un kavminin o gün tevbe ettiği de aktarılmıştır,²⁶ ancak güvenilir kaynaklarda bu

²¹ Buhârî, "Savm", 68 (No. 2004), "Ehâdîsü'l-Enbiyâ", 26 (No. 3397), "Menâkibü'l-Ensar", 51 (No. 3943); "Tefsir", 158 ve 258 (No. 4680, 4737); Müslim, "Siyam", 127, 128 (No. 1130); Ebû Dâvud, "Savm", 64 (No. 2444); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/393, 5/36, 223, 250 (No. 2644, 2831, 3112, 3164); İbn Mâce, "Siyam", 41 (No. 1734).

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/335 (No. 8717). Tahkik edenler bu hadisin isnadının zayıf olduğunu, bu rivayette Ahmed b. Hanbel'in tek kaldığını kaydetmişlerdir. bk. aynı yer.

²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 4/246

²⁴ Ebû'l-Velîd Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdi es-Sâlih (Beyrut: Dâru Endülüs, ts.), 1/252-254.

²⁵ *Müstedrek*'te İsa b. Meryem'in âşûrâ günü doğduğu nakledilmiş, ancak Zührî bu hadisin senedine çok kötü (vâhi) demiştir. bk. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Ata' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990) 2/648 (No. 4155).

²⁶ Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene ve gayrihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve aşhâbih*, thk. Muhammed Abdülaziz ed-Debbâğ vd. (Beyrut:

rivayetler bulunmamaktadır. Belki Ubeyd b. Umeyr'den aktarılan rivayette kastedilen kavim Hz. Yûnus'un kavmidir. Ancak bir açıklık yoktur.

2.2. İslam'da Başlangıcı ile İlgili Hadisler

Bu konuyla ilgili hadisler de iki ana gruba ayrılmaktadır. Birincisi Kureyşlilerin bu orucu tuttuğu, Rasûlullah'ın da buna uyduğu, Medine'de ise emrettiğini ifade eden hadisler; ikincisi de Rasûlullah Medine'ye hicret ettikten sonra Yahudilerin oruç tutmasını görerek emrettiğini işaret eden hadislerdir.

İlk grup hadislerin iki ana râvîsi Hz. Âişe (r.anha) ve Abdullah b. Ömer'dir (r.a.). Çok sayıda hadis kaynağında yer alan bu rivayet şöyledir:

"Kureyşliler cahiliye döneminde âşûrâ günü oruç tutarlardı. Rasûlullah (s.a.v.) da o gün oruç tutardı. Medine'ye hicret edince de o gün oruç tuttu ve oruç tutulmasını da emretti. Ramazan farz kılınca "dileyen âşûrâ orucu tutsun, dileyen tutmasını" buyurdu."²⁷

Rasûlullah'ın (s.a.v.) Medine'ye hicret ettikten sonra Yahudilerin oruç tutmasını görerek bu orucu emrettiğini işaret eden hadislerin temel râvîsi Abdullah b. Abbas'tır. Bu hadis âşûrânın kökeni ile ilgili bölümde verilmişti. Abdullah b. Abbas (r.a.) haricinde Abdullah b. Ömer²⁸ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den²⁹ de bu minvalde rivayetler gelmiştir. Bu rivayetlerde Yahudilerin bu günde bayram yaptıklarına dair bir açıklık yoktur.

Yahudilerin, âşûrâ günü hem oruç tutup hem de bayram yaptıklarına dair rivayetler de gelmiştir. Bununla ilgili iki hadis şu şekildedir:

"Âşûrâ günü Yahudilerin oruç tuttıkları ve bayram kabul ettikleri bir gündü. Rasûlullah (s.a.v.), "siz o gün oruç tutun" buyurdu."³⁰

"Hayber ehli âşûrâ günü oruç tutuyorlar ve bayram kabul ediyorlardı. Kadınları o gün süsleniyorlar, yeni ve güzel elbiseler giyiyorlardı. Rasûlullah (s.a.v.),

Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 2/81; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Yunus es-Sikillî, *el-Câmi' li-mesâ'il-i'l-Müdevvene*, thk. Doktora Öğrencileri (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1434/2013), 3/1231-32.

²⁷ Buhârî, "Savm", 1 (No. 1893); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/11, 278 (No. 24011, 24230), 42/175 (No. 25294); Müslim, "Siyam", 113-114, 116, (No. 1125); Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir (Sünen-i Tirmizî)* (Mısır: Mustafa Babi'l-Halebî, 1975), "Savm", 49 (No. 753); Ebû Dâvûd, "Siyam", 64 (No. 2442); Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Fuad Abdûlbakî (Beyrût: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), "Siyam", 33 (No. 1052). Ayrıca bk. Buhârî, "Savm", 68 (No. 2002), "Menâkibü'l-Ensar", 25 (No. 3831), "Tefsir", 20 (No. 4504) (Buradaki rivayetlerde hadisin son tarafı "âşûrâ orucu terk edildi de dileyen oruç tuttu, dilemeyen tutmadı" şeklindedir). Buhârî, "Hac", 47 (No. 1592); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/185 (No. 26068) (Bu rivayetlerde "O gün Kâbe'nin örtüldüğü gündü." ziyadesi vardır). Ayrıca ufak tefek farklılıklarla, Müslim, "Siyam", 117-121 (No. 1126); Ebû Dâvud, "Savm", 64 (No. 2443); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/174 (No. 5202), 10/385 (No. 6292); İbn Mâce, "Siyam", 41 (No. 1737).

²⁸ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/290 (No. 7848).

²⁹ Buhârî, "Menâkibü'l-Ensar", 51 (No. 3942).

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/445 (No. 19669).

“siz o gün oruç tutun” buyurdu.”³¹ Bu rivayetler, “o günü bayram kabul etmeyin, ancak oruç tutun” manasına anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Ebû Mûsâ el-Eşârî’den (r.a.) bu günde Yahudilerin oruç tutmadığını ifade eden hadisler de nakledilmiştir. Bunlardan bir tanesi şöyledir:

“Âşûrâ günü Yahudilerin tazim ettiği ve bayram kabul ettikleri bir gündü. Rasûlullah (s.a.v.), “siz o gün oruç tutun” buyurdu.”³²

Bu hadis, Yahudilerin âşûrâ günü oruç tutmadıklarını, bayram yaptıklarını göstermektedir ki, İbn Hibbân (ö. 354/965) da bu kanaattedir.³³ Bunlarla ilgili değerlendirmelerimizi aşağıda yapacağız.

2.3. Âşûrâ Orucunun Tutulacağı Günle İlgili Hadisler

Âşûrâ orucunun Muharrem’in onunda tutulduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Muharrem’in onu ile birlikte dokuzuncu gününde de oruç tutulması, hatta sadece dokuzuncu gün tutulması gerektiğine dair görüşler de nakledilmiştir. Muharrem’in dokuzu ile ilgili rivayetlerin temel râvîsi Abdullah b. Abbas’tır (r.a.). Yukarıda zikrettiğimiz âşûrânın kökü olan “ısr” kelimesi ile ilgili “devenin sulanması” görüşünü bir kenara bırakırsak, Muharrem’in dokuzunda oruç tutma ile ilgili iki sebep ifade edilmektedir: Birincisi, Yahudilere benzememe, ikincisi de Muharrem’in onunu kaçırma korkusudur.

Makalemizin ana konusunu teşkil eden bu hususla ilgili rivayetler şöyledir:

Abdullah b. Abbas (r.a.) anlatıyor: Rasûlullah (s.a.v.), âşûrâ günü oruç tutup tutulmasını da emredince; “Yâ Rasûlallah, bugün Yahudi ve Hristiyanların tazim ettiği bir gündür” dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), “o zaman inşallah önümüzdeki yıl dokuzuncu gün tutarız” buyurdu. Ancak bir sonraki yıl gelmeden Rasûlullah (s.a.v.) vefat etti. Bir rivayette “önümüzdeki yıla kalırsam muhakkak dokuzuncu gün tutarım” buyurdu.³⁴

el-Hakem b. el-A’rec anlatıyor: Abdullah b. Abbas’a zemzemin yanında ridasına yaslanmış hâlde iken vardım ve ona, “bana âşûrâ orucundan haber verir misin?” dedim. O şöyle dedi. “Muharrem hilalini görünce hazırlan. Dokuzuncu güne varınca oruçlu ol!” Rasûlullah (s.a.v.) bu günde mi oruç tutardı? dedim. Evet, dedi.³⁵

³¹ Müslim, “Sıyam”, 130 (No. 1131).

³² Buhârî, “Savm”, 68 (No. 2005); Müslim, “Sıyam”, 129 (No. 1131); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/311 (No. 9353).

³³ Ebû Hâtım Muhammed İbn Hibbân, *el-Müsnedü’ş-şahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1413/1993), 8/391; ayrıca bk. Macid Ahmed Niyazi ed-Derviş, *Âşûrâ fi’ş-şeria’ ve’t-tarih* (Trablus: Dâru’l-İlim ve’l-Ulemâ, 1436/2014), 27.

³⁴ Müslim, “Sıyam”, 133-134 (No. 1134); Ebû Dâvud, “Savm”, 65 (No. 2445); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/16 (No. 2105). Elbânî, sahih demıştır.

³⁵ Müslim, “Sıyam”, 132 (No. 1133); Ebû Dâvud, “Sıyam”, 65 (No. 2446); Tirmizî, “Savm”, 50 (No. 754); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/39, 91, (No. 2135, 2214). Elbânî, sahih demıştır.

Atâ b. Ebû Rebâh'ın (ö. 114/732), nakline göre İbn Abbas âşûrâ günü hakkında, "Yahudilere muhalefet ediniz, dokuz ve onuncu gün oruç tutunuz!" demiştir.³⁶

Tahâvî (ö. 321/933) bu hadisi, İbn Abbas'ın (r.a.), Rasûlullah'ın (s.a.v.) "şayet önümüzdeki yıl yaşarsam âşûrâ orucunu dokuzuncu gün tutacağım" ifadesini böyle yorumladığını söylemektedir.³⁷

Bir başka rivayette ise İbn Abbas'ın (r.a.), âşûrâ günü hakkında, "Yahudilere muhalefet ediniz, öncesinde veya sonrasında bir gün oruç tutunuz" dediği aktarılmıştır.³⁸

Şu'be, İbn Abbas'ın (r.a.) seferde de âşûrâ günü orucunu tuttuğunu ve kaçırmaktan korktuğu için iki gün peşpeşe oruç tuttuğunu aktarmıştır.³⁹

İbn Abbas'ın âşûrâ orucunun, gecesi 10 Muharrem olduğu için 9 Muharrem'de tutulacağı görüşünde olduğu, Dahhâk'ın (ö. 105/723) da aynı görüşü aldığı nakledilmiştir.⁴⁰

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Münkedir (ö. 131/748), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), İkrime, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve Yunus b. Ubeyd'in (ö. 139/756) ise 10 Muharrem'de tutulacağı görüşünde oldukları nakledilmiştir.⁴¹

³⁶ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/287 (No. 7839).

³⁷ Ebû Ca'fer Ahmed et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî - Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 2/78 (No. 3302). İbnü'l-Cevzî'ye (v. 597), göre Rasûlullah'ın "önümüzdeki yıla yetişirsek dokuzunda tutarız" ifadesi dört manaya gelebilir: 1- Yahudilere muhalefet için onuncu gün yerine dokuzuncu gün oruç tutmayı istemiş olabilir. 2- Yine Yahudilere muhalefet için dokuz ve onuncu gün oruç tutmayı istemiş olabilir. 3- Tek başına bir gün oruç tutmayı hoş görmediği için ikinci bir gün katmak istemiş olabilir. 4- Âşûrâ dokuzuncu gündür. İbn Abbas'ın görüşü de budur. (Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *el-Keşf li-müşkili's-Şaḥîḥayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 2/461). İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö. 852/1449) göre ise Rasûlullah bu sözü ile âşûrâ orucunu ya Muharrem'in dokuzuna nakletme ya da bir gün eklemeyi kast etmiştir (*Fethu'l-bârî*, 4/246).

³⁸ Ali b. el-Ca'd, *el-Müsned*, 349 (No. 2411); Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îman*, thk. Abdülalî Abdülhamid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 5/329 (No. 3509); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/52 (No. 2154); Ebû Bekr Muhammed İbn Huzeyme, *es-Saḥîḥ*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, ts.), 3/290 (No. 2095). Bu ifade sadece Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde Rasûlullah'a (s.a.v.) ref edilmiştir, ancak eseri tahkik edenler isnadının zayıf olduğunu, İbn Abbas'a ulaşan mevkuf rivayetin sahih olduğunu söylemişlerdir (bk. 4/52-53). Elbânî de İbn Huzeyme'nin rivayetine yaptığı talikte aynı kanaattedir.

³⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/313 (No. 9388).

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/313 (No. 9382, 9383, 9387).

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/313 (No. 9384-86). Bunlar haricinde biri Câbir'den (r.a.) diğeri Abdullah b. Zübeyr'den nakledilen iki hadis daha vardır ancak isnatları zayıf bulunmuştur. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/29 (No. 14663), 26/43, 54 (No. 16119, 16132).

3. Mezheplere Göre Âşûrâ Orucunun Fıkhi Hükümü

Âşûrâ orucunun ilk başlarda farz olup olmadığı hususunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Her iki görüşü de doğrulayacak hadisler olsa da farz olduğu görüşü daha kuvvetlidir.

Rasûlullah'ın (s.a.v.),¹ Medine'ye geldikten sonraki ilk Muharrem ayının onunda sahâbeye oruç tutmayı emrettiğine dair çok sayıda hadis vardır.

Başta Seleme b. Ekva' ve Rübeyyi' bt. Muavviz olmak üzere Ensar'dan farklı sahâbîlerden⁴² Rasûlullah'ın (s.a.v.) Medine merkezi ve çevre mahalle ile köylere adamlar göndererek⁴³, âşûrâ gününü oruçlu geçirmelerini istediği, âşûrâ günü sabahı: "Kim bir şeyler yemişse günün geri kalanında oruç tutsun. Kim de bir şey yememişse oruç tutsun. Çünkü bu gün âşûrâ günüdür!" diye ilan ettirdiği,⁴⁴ bu emri yerine hakkıyla yerine getirmek isteyen bazı hanım sahâbîlerin çocuklara bile oruç tutturduğu, onları oyalamak için çeşitli yünden oyuncaklar yaptıkları;⁴⁵ Hz. Âişe (r.anha) ve Abdullah b. Ömer'den (r.a.) Rasûlullah'ın (s.a.v.) âşûrâ günü oruç tuttuğu ve oruç tutulmasını emrettiği, Ramazan orucu farz kılınca insanları serbest bıraktığı nakledilmiştir.⁴⁶

Âşûrâ günü oruç tutmanın ilk başlarda farz olduğu hususundaki en açık hadislerden biri şudur:

Câbir b. Semûre (r.a.), "Rasûlullah (s.a.v.) âşûrâ günü orucunu bize emreder, ona teşvik eder ve o gün oruçlu olmamız için bizden söz alırdı. Ramazan orucu farz kılınca âşûrâ günü orucunu emretmediği gibi yasaklamadı da, o gün oruç için söz de almadı" demiştir.⁴⁷

⁴² Rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/325 (No. 15962); 27/273 (No. 16716); 45/612 (No. 27646); Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/286 (No. 7835); Ebû Bekr Abdullâh İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, thk. Adil b. Yusuf - Ahmed b. Ferîd (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/116 (No. 611).

⁴³ Muhammed b. Sayfî'nin anlatımına göre Rasûlullah (s.a.v.) âşûrâ günü onlara, "Sizden bugün bir şey yiyen var mı?" diye sormuş, onlar da "Bizden yiyen de var, yemeyen de var", diye cevap verince; "(bir şey) yemiş olan da (bir şey) yememiş olan da bu gününüzün kalan kısmını (oruçla) tamamlayın ve Arûz halkına haber gönderin de onlar da günün kalan kısmını (oruçla) tamamlayınlar" buyurmuştur. Müslim, "Siyam", 21, İbn Mâce, "Siyam", 41 (No. 1735); Nesâî, "Siyam", 64 (No. 2320); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/200 (No. 19541). Elbânî, sahih demiştir. Râvînin aktarımına göre Aruz halkı, Medine civarındaki arazi sahipleridir.

⁴⁴ Buhârî, "Savm", 21, 68 (No. 1924, 2007); Müslim, "Siyam", 135 (No. 1135); Nesâî, "Siyam", 65 (No. 2321); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27/34, 40, 57 (No. 16508, 16512, 16526).

⁴⁵ Buhârî, "Savm", 46 (No. 1960); Müslim, "Siyam", 136-137 (No. 1136).

⁴⁶ Buhârî, "Tefsir", 20. Bab (No. 4502), "Savm", 68 (No. 2001), "Hac", 47 (No. 1592); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 43/185 (No. 26068). Benzeri bir rivayet için bk. Buhârî, "Savm", 1 (No. 1892), 68 (No. 2000); Müslim, "Siyam", 119 (No. 1126); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/63 (No. 4483).

⁴⁷ Müslim, "Siyam", 125 (No. 1128); Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecer, 1999), 2/135 (No. 821); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/462, 513 (No. 20907, 21008).

Hanefiler⁴⁸ ve Malikiler⁴⁹ ilk başta âşûrâ orucunun farz olduğu, sonra ramazan ile bu farziyetin neshedildiği görüşündedirler. Hanefî ve Mâlikîlerin delilleri bu husustaki açık hadislerdir. Tahâvî âşûrâ orucu hakkındaki oruçları derleyerek, âşûrâ orucunun ilk başlarda farz olduğu görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Şâfiî ve Hanbelîlerde ise mezhepte ihtilaf olmasına rağmen geçerli görüş en baştan itibaren sünnet olduğu yönündedir.⁵¹ Şâfiîlerden ilk baştan farz olmadığı görüşünde olanlar temelde Muaviye hadisini⁵² delil almışlardır. Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre ilk başta kuvvetli sünnettir.⁵³

Şâfiî ulemasının tamamı âşûrâ orucunun ilk baştan nafîle olduğu hususunda ittifak hâlinde değildir. İsim verilmeden bazı Şâfiî âlimlerinin İmam Ebû Hanîfe'nin görüşüne katıldığı nakledilmiştir.⁵⁴ Nevevî, İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) âşûrânın ilk başta farz olduğu ve olmadığı yönünde iki görüş nakledildiğini, ancak daha sahih olanı, Şâfiî âlimlerinin çoğunluğunun tercih ettiği görüşün ve İmam Şâfiî'nin ifadesinin zahirinin, farz olmadığı yönünde olduğunu söylemektedir.⁵⁵

Âşûrâ orucunun ilk başta vacip olup olmadığı hususunda Hanbelî mezhebinde ihtilaf olduğunu söyleyen İbn Kudâme (ö. 620/1223), Kadı (Ebû Ya'lâ)'nın (ö. 458/1066) vacip olmadığı görüşünde, mezhebin kıyasının da bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) vacip olduğu da

⁴⁸ Cessas Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî* (Beyrût: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2010) 2/404; Ebû'l-Hüseyn Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid* (Kahire: Dâru's-Selam, 2006), 3/1438-39; Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsû'at* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/67; Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 2/103.

⁴⁹ Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Beyân ve't-tahşîl*, thk. Muhammed Haccî ve arkadaşları (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 17/324.

⁵⁰ Ebû Ca'fer Ahmed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü Risâle, 1415), 6/36-48 (No. 2258-2277); *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2/57 (No. 3193). Tahâvî'nin bu hususta naklettiği hadislerden birinde, Abdullah b. Mes'ud'un âşûrâ günü yanına Şakik b. Seleme'nin geldiği, Abdullah'ın (r.a.) taze hurma ikram ettiği ancak Şakik'in "bugün âşûrâ ve ben oruçluyum" diyerek ikramı reddettiği, bunun üzerine Abdullah'ın (r.a.), "biz Ramazan farz kılınmadan önce o gün oruç tutmakla emrolunmuştuk" dediği rivayet edilmiştir. (Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, 2/74 (No. 3276).)

⁵¹ Ebû'l-Hasen Alî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3/401, 405; Abdülvâhid b. İsmâîl er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fi fûrû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Tarık Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 3/306; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 3/110.

⁵² Muaviye b. Ebî Süfyan, hacca geldiği yıl âşûrâ gününde Medine'de minberde şöyle demiştir: "Ey Medine ehli! Âlimleriniz nerede? Ben Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: "Bu âşûrâ günüdür. Allah bu günü sizin üzerinize farz kılmamıştır. Ben ise oruçluyum. Dileyen oruç tutsun, dileyen yesin!" (Buhârî, "Savm", 68 (No. 2003); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/81 (No. 16867) Ahmed b. Hanbel'de "insanlar oruç tuttu" ziyadesi vardır. Müslim, "Sıyam", 126 (No. 1129); Nesâî, "Sıyam", 65 (No. 2371); İmam Mâlik, "Sıyam", 34 (No. 1053); Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400), 161.)

⁵³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/301.

⁵⁴ Yahyâ b. Ebu'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Kâsım Muhammed Nuri (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 3/551.

⁵⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/383. İmam Şâfiî'nin görüşü için bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *İhtilâfü'l-hadîs* (el-Ümm'ün sonunda) (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/610.

rivayet edilmiştir. Bu husustaki delil Hz. Âişe hadisidir.⁵⁶ Âşûrâ orucunun baştan farz olduğu sonra farz hükmünün nesh edildiği hususundaki rivayet ve görüşleri İbn Teymiyye (ö. 728/1328) daha güçlü bulmuştur.⁵⁷ İbn Teymiyye, Rasûlullah'ın (s.a.v.) nübüvvetten önce de bu orucu tuttuğunu, nübüvvetten sonra da bunu devam ettirdiğini, Medine'ye gelince Hz. Mûsâ'ya muvafakat ettiğini, sonra da Yahudilere benzemenin neshedildiğini söylemektedir.⁵⁸ İbn Müflih (ö. 763/1362) de şeyhlerinin farz olduğu görüşünü tercih ettiğini, İbn Kudâme'nin de bu görüşe meylettiğini söylemiştir.⁵⁹

Şâfiîlerin ve İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Muaviye hadisini delil göstererek âşûrâ orucunun önceden de mendup olduğu, farz olmadığı görüşüne Hanefiler, Muaviye'nin var olan durumu söylediğini, zaten onun Mekke'nin fethi esnasında müslüman olup Medine'ye geldiğini, o zaman da âşûrâ orucunun farziyetinin neshedilmiş olduğunu söyleyerek cevap vermişlerdir.⁶⁰

Ramazan orucu farz kılındıktan sonra âşûrâ orucunun hükmü hususuna gelince, Taberî (ö. 310/923), sahâbeden âşûrâ günü oruç tutmayı müstehap görenlerle mekruh görenleri yazmıştır. Buna göre oruç tutulmasını müstehap hatta gerekli gören sahâbiler şunlardır: Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eşârî, Hz. Âişe, Abdurrahman b. Avf, Hz. Ömer, İbn Abbas, Ubeyd b. Umeyr, (Said b. Müseyyeb'in rivayetine nazaran) Hz. Ebû Bekir.⁶¹ Taberî'ye göre Abdullah b. Mes'ud da müstehap görenlerdendir.⁶²

Taberî, âşûrâ günü oruç tutmayı mekruh görenler başlığında sadece Abdullah b. Ömer'i ve onunla ilgili rivayetleri zikretmiştir.⁶³ Ona göre Abdullah b. Ömer âşûrâ orucunu mekruh görmektedir. Bu görüşü İbn Müflih de tekrar etmiştir.⁶⁴ Ancak Nafi'den nakledilen, İbn Ömer'in (r.a.), mukim iken âşûrâ günü oruç tuttuğuna dair rivayet,⁶⁵ -eğer sıhhatli ise- bunu doğrulamamaktadır. Doğrusu müstehap görmemesi,

⁵⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/177-178; Ebû'l-Ferec Şemsüddîn İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Dâru'l-Kitâbi'l- b.y.: Arabî, ts.), 3/104-105.

⁵⁷ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbu's- şıyam min şerhi'l-'Umde*, thk. Zâid b. Ahmed (b.y.: Dâru'l-Ensârî, 1996), 2/572-575.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbu's-şıyam*, 2/579.

⁵⁹ Şemsüddîn Muhammed İbn Müflih, *Kitâbü'l-fürû'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 5/92.

⁶⁰ Bedreddîn el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2000), 4/9. Ayrıca bk. Kudûrî, *et-Tecrid*, 3/1440.

⁶¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü'l-âşâr ve tafşîlü's-şâbit 'an Resûlillâhi şallâllâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-aḥbâr*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 1/388-394 (No. 653-669).

⁶² Her ne kadar başka hadisler Abdullah b. Mes'ud'un âşûrâ günü oruç tutmayı mubah gördüğü yönünde olsa da Alkâme'nin şu rivayetine nazaran Taberî müstehap gördüğü kanaatindedir: "Yılın hemen tüm günlerinde Abdullah b. Mes'ud'un yanına gittim. Ramazan haricinde sadece âşûrâ günü oruçlu olduğunu gördüm." bk. Taberî, *Tehzîbü'l-âşâr*, 1/391.

⁶³ Taberî, *Tehzîbü'l-âşâr*, 1/394-395 (No. 670-676).

⁶⁴ İbn Müflih, *Kitâbü'l-fürû'*, 5/89-90.

⁶⁵ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 4/289 (No. 7847).

mubah görmesidir. Çünkü eğer mekruh görse idi tutanları meneden ifadelerin aktarılması gerekirdi.

Taberî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) ramazan orucundan önce âşûrâ orucunu emrettiğini, ramazan farz kılındıktan sonra önceki gibi emretmeyip kişileri serbest bıraktığını, ancak oruç tutmaya teşvik ettiğini, tutanın bir fazilet elde edeceğini, terk edenin ise kınanamayacağını söylemektedir. Mekruh gören sahâbînün ise bu orucun cahiliye döneminde tutulması nedeniyle onların bir ameline benzemekten kaçındıkları için böyle gördüklerini ifade etmektedir.⁶⁶

Tüm mezhepler âşûrâ orucunun müstehap olup vacip olmadığına ittifak etmiştir.⁶⁷ Ancak aralarında bazı farklılıklar vardır. İbn Rüşd el-Hafîd'e (ö. 595/1198) göre âşûrâ günü, oruç tutulmasının teşvik edildiği ve o günde orucun mendup olduğu hususunda mezheplerin ittifak ettiği bir gündür.⁶⁸

Hanefilere göre âşûrâ orucu müstehaptır.⁶⁹ Hanefilerin bir kısmına göre sadece âşûrâ günü oruç tutmak, Yahudilere benzeme nedeniyle mekruhtur.⁷⁰ Ebû Yusuf'tan (ö. 182/798), Ehl-i kitaba muhalefet için, âşûrâ gününden önce ve sonra oruç tutmanın güzel görüldüğü nakledilmiştir.⁷¹

İbn Nuceym (ö. 970/1563), âşûrâ orucunun dokuzuncu günle birlikte tutulmasının sünnet; tek başına onuncu gün oruç tutmanın tenzihen mekruh olduğunu ifade etmiştir.⁷² İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *ed-Dürri'l-muhtar*'daki bu görüşü yazdığı hâşiyede, âşûrâ orucunun müstehab olması görüşünü tercih etmiştir.⁷³

Malikîlere göre âşûrâ günü oruç nafîle olarak teşvik edilmiştir, mendubdur.⁷⁴ Eşheb el-Kaysî,⁷⁵ âşûrâ orucunun müstehap olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Ramazan'dan

⁶⁶ Taberî, *Tehzîbü'l-âşâr*, 1/396 (No. 677).

⁶⁷ Ebû'l-Muzaffer İbn Hübeyre, *İhtilâfü'l-e'immeti'l-ulemâ'*, thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 1/258.

⁶⁸ Ebû'l-Velîd İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed (el-Hafîd), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 2/70.

⁶⁹ Ebu'l-Hasen (Hüseyn) Rükniüslâm Alî es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selâhaddin en-Nâhî (Amman - Beirut: Dâru'l-Furkan - Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 1/147.

⁷⁰ Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/343; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'î*, 2/79; Zeynüddîn er-Râzî, *Tuhfetü'l-mülûk*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beirut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1417), 150.

⁷¹ Burhâneddîn Mahmûd el-Buhârî, *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 2/394.

⁷² Zeynüddîn İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, ts.), 2/277.

⁷³ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2/374-375.

⁷⁴ İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh, *Metnü'r-Risâle* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 148; *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 2/81; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfî fi fikhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed Muhammed Ehîd (Suud: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1980), 1/350; Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 2/321.

⁷⁵ Ebû Amr Eşheb b. Abdilazîz b. Dâvûd el-Kaysî el-Âmirî el-Ca'dî (ö. 204/820). Mâlikî fakihlerinin büyüklerindedir.

⁷⁶ İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 2/75.

sonra en faziletli oruç âşûrâ orucudur.⁷⁷ Karâfi (ö. 684/1285), âşûrâ orucunun İmam Malik'e göre müstehab, İmam Şâfi'ye göre sünnet olduğunu söylemiş;⁷⁸ başka bir Malikî fakihi İbn Cüzey (ö. 741/1340) ise sünnet demiştir.⁷⁹ Mevâk'a (ö. 897/1492) göre ise onuncu gün tutmak sünnet, dokuzuncu gün de tutmak müstehaptır.⁸⁰ Haraşî'ye (ö. 1101/1690) göre, Muharrem'in dokuzuncu ve onuncu günü oruç tutmak müstehaptır. Onuncu gün (âşûrâ) dokuzuncu günden daha faziletlidir.⁸¹

Şâfiîler de sünnet veya müstehab olduğu kanaatindedirler. Mâverdî (ö. 450/1058), onuncu gün tutmak sünnet, dokuzuncu gün ise müstehaptır,⁸² derken; Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), onuncu ve dokuzuncu gün oruç tutmak müstehaptır, görüşündedir.⁸³ Âşûrâ orucunun, Muharrem'in dokuz ve onunda tutulma sebebi olarak iki husus söylenmiştir. Birincisi hilalin görülmesinde hata edilebilmesi sebebiyle onuncu günü kaçırmamak, ikincisi de Yahudilere muhalefettir. Şâfiî âlimi Râfi (ö. 623/1226), buna göre dokuzunda tutulmaz ise on birinde tutmak da müstehab olur demektedir.⁸⁴

Rûyânî (ö. 502/1108), dokuz ve onuncu gün oruç tutmanın müstehab olduğunu, onbirinci günün dokuzuncu günün yerine tutulamayacağını, âşûrâ orucunun dokuzuncu gün olduğunu söylemenin hata olduğunu söylemekte ve Kaffâl'in (ö. 365/976), Yahudilerin Muharrem'in onunda oruç tutmadıklarını, başka gün oruç tuttıklarını belirttikten sonra, "onlar cuma gününü değiştirdikleri gibi bunu da değiştirdiler", dediğini aktarmaktadır.⁸⁵

Hanbelîlere göre de âşûrâ orucu müstehaptır. İbn Kudâme, âşûrâ orucunun Muharrem'in onu ve dokuzu olduğu hususundaki ihtilafı nakletmiştir. "Yahudilere muhalefet ediniz" ifadesine göre hem dokuzu hem de onunda tutmanın müstehab olduğunu söyleyen İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'in "eğer ayın ilk gününde şüpheye düşerseniz üç gün oruç tutun" dediğini aktarmıştır.⁸⁶

⁷⁷ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd (el-Cedd), *el-Muqaddimâtü'l-mümeħhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/242

⁷⁸ Şehâbeddin el-Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 2/529; Ayrıca bk. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muħtaşarı Ĥalîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992), 2/403.

⁷⁹ Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhîyye fi telhîşi mezhebi'l-Mâlikîyye* (b.y.: y.y., ts.), 78.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muħtaşarı Ĥalîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/313-319.

⁸¹ Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muħtaşarı Ĥalîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/241.

⁸² Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/473

⁸³ Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/344; Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, *Hilyetü'l-ulemâ' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fuķahâ'*, thk. Yasın Ahmed İbrahim (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 3/176.

⁸⁴ Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm er-Râfi, *Fethu'l-azîz fi Şerhi'l-Vecîz* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/469.

⁸⁵ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 3/305.

⁸⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/177-178; Ebu'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/104-105.

İbn Müflih, Muharrem ayında oruç tutmanın müstehap olduğunu, en faziletli gününün ulemânın çoğunluğuna ittibaen onuncu günde (âşûrâ günü), sonra da dokuzuncu gün olduğunu söylemektedir.⁸⁷ Ahmed b. Hanbel'in Muharrem'in dokuz ve onuncu gün tutmayı emrettiğini, sözünün muktezasının sadece onuncu gün tutmanın mekruh olmasını gerektirdiğini, ancak mezhepteki görüşün tek başına onuncu gün oruç tutmanın mekruh olmadığı şeklinde olduğunu söyleyen İbn Müflih'e göre; Abdullah b. Abbas, tek başına Muharrem'in onunda oruç tutmanın mekruh olduğu görüşündedir.⁸⁸

Buhûtî (ö. 1051/1641), âşûrâ orucu olarak Muharrem'in dokuz ve onunu birleştirmenin sünnet olduğunu, ancak sadece onuncu gün tutulmasının mekruh olmadığını, mezhepte tercih edilen hükmün bu olduğunu söylemiştir.⁸⁹

İbn Hazm (ö. 456/1064), âşûrâ orucunu müstehap görmüş ve Muharrem'in dokuzunu kabul etmiştir. Eğer onuncu gün de oruç tutulursa güzel (hasen) olur demiştir. Delili Katâde hadisi ile İbn Abbas hadisidir.⁹⁰

Hanefî fihhına göre hazırlanan ilmihâl kitaplarında âşûrâ orucunu sadece Muharrem'in onunda tutmanın tenzihen mekruh olduğu, dokuzu veya onbiri ile birlikte tutmanın müstehap olduğu kaydedilmiştir.⁹¹

Biz burada İbn Abbas'a isnad edilen ve Hanefîlerin esas aldığı, Yahudilere benzeme nedeniyle, tek başına Muharrem'in onunda oruç tutmanın mekruh olduğu görüşünü incelediğimiz için bununla ilgili hususları inceleyeceğiz. Acaba Yahudilerde böyle bir oruç var mıdır? Önceden vardı da sonra mı kaldırıldı? Hâlen yürürlükte midir? Bunun için Yahudilerin tuttıkları oruçlara kısaca bakalım.

4. Yahudi Oruçları ve Kutsal Günleri

Yahudilerin üç tür orucu vardır. Ahd-i Atîk'te geçen veya işaret edilen oruçlar, hahamların emrettiği oruçlar ve özel oruçlar.⁹²

Ahd-i Atîk'te geçen veya işaret edilen oruçlar için Yahudi geleneğinde büyük oruçlar ve küçük oruçlar ayrımı vardır. Emrin kesinliği, süresinin uzun ve yasaklarının fazla olması nedeniyle Yom Kipur ve 9 Av günü (Tişa Beav) oruçları büyük oruçlardır.⁹³

⁸⁷ İbn Müflih, *Kitâbü'l-fürâ*, 5/89-90.

⁸⁸ İbn Müflih, *Kitâbü'l-fürâ*, 5/91.

⁸⁹ Mansûr b. Yûnus Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an (metn)i'l-İknâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/338-339.

⁹⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/437.

⁹¹ Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihâli*, sad. Akif Dursun (İstanbul: Nuh Yay. 2015), 316; Ayrıca bk. H. Yunus Apaydın vd., *İlmihâl* [(Ankara: TDV Yay., 2003 (Dördüncü baskı)), 1/386.

⁹² Âdem Özen, *Yahudilikte İbadet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 182.

⁹³ Muhammet Tarakçı, "Yahudilikte Oruç", *İlsam* (Erişim 02.04.2020).

Yasakları daha az ve süresi daha kısa olan küçük oruçlar ise Yahudilerin dördüncü ayı Tammuz'un 17'sinde Kudüs'ün düşman eline geçmesi anısına tutulan oruç (şivah asar be-tammuz); yedinci ay olan Tişrin'in 3'ünde Kudüs'te kalan Yahudi halkın önderliğini yapan Gedalya adındaki kişinin ölümü nedeniyle tutulan Gedalya Orucu (Tzom Gedalia); onuncu ay olan Tevet'in 10'unda, Kudüs'ün kuşatılması anısına tutulan oruç olan Tevet orucu (asarah be-tevet) ve 13 Adar günü tutulan Ester orucudur (Taanith Ester)⁹⁴.

En büyük oruç kabul edilen ve müsteşrikler ile onları takip eden bazı yazarlarca âşûrâ orucu ile bağlantı kurulan Yom Kipur doğrudan Ahd-i Atik tarafından emredildiği⁹⁵ kabul edilen yegâne oruçtur.⁹⁶ Yom Kipur kefâret günü demektir. Herhangi bir günle bağlantılı değildir.⁹⁷ Yahudilerin dinî takvimine göre yedinci, medenî takvimine göre birinci ayın onunda tutulan bu oruç, arefe günü (9. gün) akşamından ertesi günün akşamına kadar yaklaşık 25 saat süren bir oruçtur. Bu sürede hiçbir şey yenilmez, içilmez, cinsî münasebette bulunulmaz, kozmetik kullanılmaz, yıkanılmaz ve dünyevî bir iş yapılmaz.⁹⁸

İkinci büyük oruç olan Tişa Beav, esasen, Yahudi takvimine göre aynı günde vaki olan tapınağın birinci yıkılışı (MÖ. 587) ve ikinci yıkılışı (MS. 70) anısındır.⁹⁹ Bunun haricinde Yahudilere göre casusların vaad edilmiş topraklardan dönüşü (MÖ. 1313) de bu tarihtedir ve bu olaydan sonra Tanrı, İsrailoğulları'nı çölde 40 sene dolaştırmıştır. Romalılara karşı yapılan Bar Kohba İsyanı (MS. 133) bu günde yapılmış ve kaybedildiği için Betar Yahudileri aynı tarihte katledilmiştir. Bunun dışında modern zamanlarda da Yahudilerin başına gelen pek çok felaketin bu günde olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁰

Hahamlar tarafından emredilen oruçlar: Tişrin ayının ilk on günü, ayın ilk pazartesi ve perşembesi ile Pesah ve Sukot bayramlarını takip eden pazartesi ve perşembe günleri, Kudüs'ün tahribine duyulan kederi ifade eden 17 Tammuz 9 Av arası üç yas haftası, Hz. Mûsâ'nın ölüm tarihi olan 7 Adar, her ayın son günü (Yom Kipur Katan), Pesah bayramı arefesinde doğan ilk erkek çocuklar için tutulan oruç,

⁹⁴ Ali İhsan Yitik, "Oruç", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2007), 33/414-415.

⁹⁵ Şu ayete dayandırmaktadırlar: "RAB Musa'ya şöyle dedi: Yedinci ayın onuncu günü günahların bağışlanma günüdür. Kutsal bir toplantı düzenleyeceksiniz. İsteklerinizi denetleyecek, RAB için yakılan sunu sunacaksınız. O gün hiç iş yapmayacaksınız. Çünkü Tanrınız RAB'bin huzurunda günahlarınızı bağışlatacağımız bağışlanma günüdür. O gün isteklerini denetlemeyen herkes halkın arasından atılacaktır. O gün herhangi bir iş yapanı halkın arasından yok edeceğim. Hiç iş yapmayacaksınız. Yaşadığınız her yerde kuşaklar boyunca sürekli yasa olacak bu." (Kitab-ı Mukaddes (Erişim 31 Mayıs 2020), Lev. 23:26-31.)

⁹⁶ Özen, *Yahudilikte İbadet*, 179; Muhammad Akram, "Dinler Tarihi Açısından Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Orucun Anlamı ve Önemi", Ramazan ve Oruç, ed. Berat Açıl vd. (İstanbul: Ümraniye Belediyesi, Haziran 2015), 46.

⁹⁷ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İsam Yay., Dördüncü basım, Haziran 2012), 211-212.

⁹⁸ Galip Atasâğun, "Yahudilikte Dinî Sembol ve Kavramlar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2001), 141.

⁹⁹ Akram, "Dinler Tarihi Açısından...", 47.

¹⁰⁰ Rika Kuriel, "Yahudiler Tişa Beav'da Neden Oruç Tutarlar", *Avlaremoz* (Erişim 02.04.2020).

Yahudi tarihindeki feci günler için tutulan oruçlardır. Bu günlerde dindar Yahudiler sabahtan akşama kadar oruç tutarlar.

Özel oruçlar ise yukarıdakiler ilaveten, Tora demeti düşürüldüğünde, ebeveynin ölüm yıldönümünde, damat ve gelin düğünlerine kadar tuttıkları ve kâbus görüldüğünde tutulan oruçlardır.¹⁰¹

Yahudiler her hafta Şabat'ı (cumartesi gününü) bayram telakki ettikleri gibi, her takvim ayının ilk gününü de bayram kabul etmektedirler. Yıllık Yahudi bayramları ise Rabbanî ve onun devamı olan geleneksel Yahudiliğe göre yılbaşı kabul edilen Tişrî ayının bir ve ikinci günlerinde kutlanan **Roş Aşana**; Tişrî ayının 15. günü başlayan ve "Çardaklar Bayramı" olarak da bilinen **Sukot**; Kislev ayının 25. günü kutlanmaya başlayıp 8 gün süren **Hanuka**; Şevat ayının 15. günü kutlanan **Tu Bişvat**; Ester orucundan sonra Adar ayının 14. ve 15. günü kutlanan **Purim**; İbranî takvimine göre Sivan ayının 6. ve 7. günleri kutlanan **Şavuot**¹⁰² ve İbranî takvimine göre Nisan ayının 15. günü kutlanmaya başlanan ve İsrail'de yedi gün diasporada sekiz gün süren **Pesah**'tır.

Bu bayramlardan âşûrâ ile bağlantısı kurulan Pesah bayramı süresince oruç tutulmaz ancak bayramı takip eden Pazartesi ve Perşembe oruç tutmak tavsiye edilmiştir.¹⁰³ Aslında Pesah¹⁰⁴ bir ilkbahar bayramıdır.¹⁰⁵ Esası Filistin bölgesindeki arpa hasadı dönemi ile bağlantılıdır.¹⁰⁶ Ancak Yahudî dinî metinlerinde bu bayramın, Hz. Mûsâ ve kavminin bu günde Mısır'dan çıktığı, kölelikten hürriyete geçtiği gün anısına kutlandığı ifade edilmektedir.¹⁰⁷

Bu sayılan oruç ve bayramlar Filistin ve Babil bölgesinde yaşayan Yahudi toplulukları tarafından kabul edilen günlerdir. Nûh Arslantaş'ın tespitine göre, Hz. Peygamber'in çağdaşı Yahudiler de hayatlarını Tevrat ve Talmud'un esaslarına göre tanzim eden cemaatler olup o dönemdeki Babil ve Filistin'de yaşayan Yahudi cemaatlerinden hiçbir farkları bulunmamaktadır.¹⁰⁸ Bu sebeple Rasûlullah Medine'ye hicret ettiğiğinde oradaki Yahudilerin bu günlerine şahit olmuş olmalıdır.

Rivayetlere nazaran âşûrâ günü ile bağlantı kurulan bir oruç (Yom Kipur) ve bir bayram (Pesah) bulunmaktadır. Şimdi bu günlerin Rasûlullah Medine'ye hicret ettiği zaman hangi günlere denk geldiğini tespit etmeye çalışacağız.

¹⁰¹ Özen, *Yahudilikte İbadet*, 184-185.

¹⁰² Geniş bilgi için bk. Gürkan, *Yahudilik*, 209-216; Sargon Erdem, "Bayram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mayıs 2020); Yusuf Altıntaş, "Musevi Dinî Bayramları ve Kutsal Günleri", *Türk Yahudileri* (Erişim 31.05.2020); Sevivon (Erişim 31.05.2020).

¹⁰³ Gürkan, *Yahudilik*, 216.

¹⁰⁴ Pesah, atlamak, geçmek, karşıya geçmek manalarına gelmektedir.

¹⁰⁵ Atasağun, *Yahudilikte Dinî Sembol ve Kavramlar*, 11/144.

¹⁰⁶ Gürkan, *Yahudilik*, 213-214.

¹⁰⁷ Özen, *Yahudilikte İbadet*, 225-226.

¹⁰⁸ Nuh Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-İbadet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008), 92.

5. Medine Döneminde Âşûrâ Orucunun Yahudi Takvimine Göre Zamanı

Yahudilere benzerliği tespit edebilmek için Yahudilerin tazim ettikleri gün ile âşûrâ arasında bir bağlantı olup olmadığını; bunun için de Yahudi takvimindeki kutsal günlerle âşûrâ gününün örtüşüp örtüşmediğini tespit etmek gerekmektedir. Bunun için öncelikle Yahudi ve Câhiliye takvimi hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Güneş esaslı, ay esaslı ve ikisini bir arada kullanan takvimler olmak üzere dünyada kullanılan üç tür takvim vardır. Yaygın olarak kullanılan güneş takvimleri dünyanın güneş etrafında dönme süresini esas alarak oluşturulmuştur. Ay takvimleri ise ayın dünya etrafındaki dönüşünü esas almıştır. İkisinin karışımından oluşan ay-güneş takvimleri ise esasta ay takvimini esas almakla birlikte güneş takvimine uyumlu olması için belli zamanlarda takvime ay veya gün eklenen takvimlerdir. Yahudilerin ve Câhiliye Araplarının kullandığı nesîlî takvim ay-güneş takvimleri sınıfındadır.¹⁰⁹ Bu takvimlerde genellikle, 19 güneş yılı dönüşümü esas alınmıştır. Aralarındaki farklılık on dokuz senelik dönüşüm içinde yedi kamerî ay ilavesinin hangi senelere ilave edileceği hususunda ortaya çıkmaktadır. Nesîli takvimlerin kökeni, Mezopotamya'da Babil'in ünlü hükümdarı Hammurabi (M.Ö. 1728-1686) öncesine değin gittiği tespit edilmiştir.¹¹⁰ Asurlularda hem ay yılı (lunar year) hem güneş yılının (solar year) kullanıldığı, ay yılı esaslı takvimlerine bazı yıllarda ay ekledikleri; bu yöntemin eski Mısırlılarda da uygulandığı ifade edilmiştir.¹¹¹

Yahudilerin kullandığı İbrânî takvimi, araştırmacılara göre Mezopotamya kökenlidir. Ancak eski Mısır'dan da alınmış olabilir. Bu takvim Hz. Âdem'in yaratılışı ile başlar. Hahamlar tarafından Tevrat'ın verilerine göre Hz. Âdem'in yaratılışı hesap edilmiştir. Bu da M.Ö. 3761 yılına denk gelmektedir. Bu takvimde yıllar, M.Ö. 3761'den başlamak üzere, 19 Güneş yılından oluşan dönüşümlere ayrılır ve her bir dönüşümün 3, 6, 8, 11, 14, 16 ve 19'uncu yıllarında bir ay eklenerek, o yıllar 13 ay olur. Yani 19 yılda yedi ay ilave edilmiş olur. Artık (eklenen) aylar, şu andaki yılbaşı esasına göre yılın altıncı, dinî takvim esas alındığında sonuncu ay olan Adar'ın sonuna getirilir ve Veadar adını alır.¹¹² Bunu yapmalarının kendilerince dinî sebebi, belli başlı bayramlarının özellikle de Pesah bayramının aynı mevsime gelmesini temin etmektir. Çünkü onlara göre Pesah'ın ilkbahar ayına gelmesi doğrudan Tanrı tarafından emredilmiştir.¹¹³ Aslında bu usulün hasat bayramları olan Pesah, Şavuot ve Sukot bayramlarının mevsimlerini korumak için çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Bu sistem

¹⁰⁹ A. Necati Akgür, "Takvim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mayıs 2020).

¹¹⁰ Kevser Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 18.

¹¹¹ Neşet Çağatay, "Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvim", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1978), 109.

¹¹² A. Necati Akgür, "Nesi'li Takvimde Hz. Peygamber'in Doğumu ve Hicret Günleri", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 84 (Haziran 1993), 64-45.

¹¹³ Nazlı Doenyas, "Artık yılda Purim ne zaman kutlanır?", *Şalom* (Erişim 4 Nisan 2020); Ebü'r-Reyhân el-Bîrûnî, *el-Âşûrû'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2008), 63. "İlkbahar ayını gözet ve Tanrın Aşem Adına Pesah kurbanı yap; çünkü Tanrın Aşem seni Mısır'dan ilkbahar ayında çıkarmıştı." Tora Aftarat, 132, *Sevivan* (Erişim 31 Mayıs 2020).

sebebiyle Yahudilerin tüm dinî günleri güneş takvimine göre yaklaşık bir aylık süre içerisinde gidip gelmektedir.¹¹⁴

Cahiliye Arapları da nesîli yani ay yılına zaman ekleme yapılan bir takvim kullanmaktadırlar. Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), Arapların nesî sistemini İslam'dan yaklaşık iki yüzyıl önce Yahudilerden aldığını söylemektedir. İsrailoğulları'nın tamamının ay-güneş takvimini birlikte kullandıklarını söyleyen Bîrûnî, 19 yılda yedi ay takvime ilave ettiklerini belirtmektedir.¹¹⁵ Muhammed Hamîdullah (1908-2002) ise bu tespite katılmamıştır. Ona göre Araplar bu takvimi İslam'dan dört yüz yıl önce kullanmaya başlamışlardı ve Yahudilerin karışık metodunu değil, Hammurabi'nin daha basit metodunu kullanmaktaydılar.¹¹⁶

Bîrûnî, Câhiliye Araplarının önceden daha sonra Müslümanların kullandığı şekliyle kamerî takvimi kullandığını, haccın yılın dört mevsimine de geldiğini, ancak sonra ticaretlerine uygun olan, güzel bir mevsime haccı sabitlemek isteyince komşuları olan Yahudilerden nesî işlemini yani kamerî takvime ay ekleme işlemini aldıklarını söylemektedir. Bunun için Kinâne kabilesinden bir Kalemme tayin ettiklerini, onun her haccın sonunda sonraki ayı ilan ettiğini ifade etmiştir.¹¹⁷ Makrizî (ö. 845/1442) de Bîrûnî'yi tekrar etmiş ve nesî uygulamasını bazen üç yılda bazen de iki yılda bir ay ekleyerek yaptıklarını söylemiştir.¹¹⁸

Hamidullah, Yemen'de Kinde Kralının İslam'dan evvel Mekke şehir devletinde bir "Takvim Nazırlığı" ihdas ve bu nazırlığı Basra körfezinde oturan Temim aşiretine tahsis ettiğini, bu makamın irsî olarak geçtiğini, bu kişilerin her sene Mekke'de İslam öncesi hac ziyareti zamanında gerekli tebliğlerde bulduklarını ve bu durumun birkaç yüzyıl devam ettiğini söylemekte ve Kinde'nin güneyde, Temim aşiretinin doğuda olması ve Mekke'nin Arap yarımadasının batısında bulunması sebebiyle hadiselerin sadece Mekke'den değil, her taraftan tetkik edildiğini gösterdiğini ifade etmektedir.¹¹⁹ Yine Hamidullah'ın tespitine göre Rasûlullah (s.a.v.) son üç ay hariç hayatının tamamını takvim hususunda eski usule göre geçirmiştir.¹²⁰

Arapların nesîli takvimi Veda Haccında iptal edilmiştir. Bîrûnî, Allah Rasûlü'nün, nesîyi ilga etmek için Veda Haccını beklemesinin sebebinin, Veda

¹¹⁴ Yahudi takvimi ayrıntıları için bk. Tracey R Rich, "Jewish Calendar", *Jewfaq* (Erişim 4 Nisan 2020).

¹¹⁵ Bîrûnî, *el-Âşârü'l-bâkıye*, 14.

¹¹⁶ Muhammed Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları", çev. Kasım Şulul, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000), 672.

¹¹⁷ Bîrûnî, *el-Âşârü'l-bâkıye*, 74-75.

¹¹⁸ Takıyyüddîn Makrizî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhumeyd en-Nüseymî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999) 14/315-316.

¹¹⁹ Muhammed Hamidullah, "İslamiyette Niçin Ay Takvimi Kullanılır", *İslam Düşüncesi*, 1/1 (1967), 51.

¹²⁰ Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları", 672.

Haccının yapıldığı sene ayların gerçek yerlerine denk gelmesi olduğunu söyler.¹²¹ Yani nesî yapılmış sene ile nesî yapılmamış senenin ayları birbiri üzerine çakışmıştır.

Hamidullah, 19 yıl yerine 30 yıllık bir döngü kabul etmiştir.¹²² Ancak Necati Akgür buna katılmamış, 19 yıllık döngünün daha doğru olduğunu söylemiştir ki,¹²³ hesaplamalar Necati Akgür'ü haklı çıkarmaktadır.

Necati Akgür'ün açıklamalarına göre, güneş takvimlerinin işleyişinin belli bir kurala bağlı olmaları nedeniyle, binlerce yıl öncesinin herhangi bir gününün bile, Pazartesi, Salı, ... gibi gün adları düzenlenecek dökümler yardımıyla bulunabilmektedir.¹²⁴ Ancak Ay (Hicrî) takviminde ayların 29 ya da 30 gün çekmesi ve bu işleyişin sırasız ve düzensiz oluşu dolayısıyla, bir kurala bağlanamaması, yapma bir kurala bağlamanın ise dinimizce yasaklanmış olması sebebiyle, güneş takvimlerinin aksine, Ay takvimimizde geçmiş yıllardaki günlerin dökümlerinin yapılması ve dolayısıyla gün adlarının tam olarak belirlenmesi ile Rumi/miladi karşılıklarının bulunabilmesi imkânı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, tarih araştırmacılarının gereksinim duydukları hicri-Rumi-miladi çevirme cetvellerinin düzenlenmesi, hicri takvimin, yapma ve uyduruk da olsa, birtakım kurallara bağlanmasını gerektirmektedir. İşte bu yüzden, âlimler dinî günlerin belirlenmesinde kullanılmak üzere değil, ancak tarihçilerce kullanılsın diyerek, Hicrî takvimi yapma birtakım kurallara bağlayıp, bir kuramsal Hicrî takvim oluşturma yoluna gitmişlerdir. Ancak bu cetveller, gerçeği tam olarak yansıtmadıkları için, gün adının verilmediği/bilinmediği durumlarda, bir ya da iki günlük bir yaklaşım/yanılgı ile çalışmaktadır. Gün adının bilinir olması durumundaysa gün karşılıkları kesinlik kazanmaktadır.¹²⁵

Bu açıklamalar muvacehesinde Rasûlullah'ın hicret tarihi ve Medine dönemindeki âşûrâ günleri yani 10 Muharrem'in Miladî ve İbranî takvime göre hangi günlere geldiğini tespit etmeye çalıştığımızda kuramsal olarak hazırlanan Hicrî takvime göre şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:¹²⁶

Tablo 1: Kuramsal Hicrî takvime göre âşûrâ gününün tarihleri

Gün	Hicrî Takvim	Milâdî Takvim	İbrânî Takvim	Yakın Yahudi Dinî günü
Hicret	12 Rebiulevvel 1	24 Eylül 622	11 Tışri 4383	Yom Kippur
Âşûrâ	10 Muharrem 2	14 Temmuz 623	8 Av 4383	Tișa Beav

¹²¹ Bîrûnî, *el-Âşûrî'l-bâkıye*, 75; Başar, *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, 54.

¹²² Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkaplanı", 674.

¹²³ Akgür, "Nesi'li Takvimde...", 68-69.

¹²⁴ Akgür, "Nesi'li Takvimde...", 60.

¹²⁵ Akgür, "Nesi'li Takvimde...", 62.

¹²⁶ Hicrî takvime miladiye çevirmek için Türk Tarih Kurumu internet sitesindeki tarih çevirme kılavuzu; miladî takvimi İbranî takvimine çevirmek için de Sevivon'un sitesindeki takvim çevirici kullanılmıştır.

Âşûrâ	10 Muharrem 3	3	Temmuz	7	Tammuz	
		624		4384		
Âşûrâ	10 Muharrem 4	22	Haziran	6	Sivan 4385	Şavuot
		625				
Âşûrâ	10 Muharrem 5	11	Haziran	8	Tammuz	
		626		4386		
Âşûrâ	10 Muharrem 6	1	Haziran	627	8 Sivan 4387	Şavuot
Âşûrâ	10 Muharrem 7	20	Mayıs	628	8 Sivan 4388	Şavuot
Âşûrâ	10 Muharrem 8	10	Mayıs	629	9 İyyar 4389	
Âşûrâ	10 Muharrem 9	29	Nisan	630	8 İyyar 4390	
Âşûrâ	10 Muharrem 10	18	Nisan	631	8 İyyar 4391	
Âşûrâ	10 Muharrem 11	7	Nisan	632	8 Nisan 4392	Pesah
Ras.	13	Rebiülevvel	8 Haziran	632	11 Sivan 4392	Şavuot
Vefatı	11					

Gazi Ahmed Muhtar Paşa (1839-1919), 622 yılı 12 Rebiülevvel'inin Pazartesi'ye gelmediğini belirttiğinden sonra, Hz. Peygamber'in Hicret'i sırasında, 8 Rebiülevvel 1 = 20 Eylül 622 Pazartesi günü Medine yakınlarındaki Kuba'ya vardığını, 12 Rebiülevvel 1 = 24 Eylül 622 Cuma günü de Medine'yi onurlandırdıklarını söylemektedir.¹²⁷

Necati Akgür'e göre bu belirleme 16 Temmuz 622 Cuma başlangıçlı takvime göredir. 15 Temmuz 622 Perşembe başlangıçlı dökümlere göre bu tarihler: 9 Rebiülevvel 1 = 20 Eylül 622 Pazartesi; 12 Rebiülevvel 1 = 23 Eylül 622 Perşembe olmalıdır.¹²⁸

Ancak bu hesaplama nesîyi dikkate almayan bir hesaplama değildir. Muhammed Hamidullah, nesîyi dikkate alarak Rasûlullah'ın Medine'ye varışını hicri 12 Rebiülevvel 1, miladi olarak 31 Mayıs 622 Pazartesi olarak vermektedir. Buna göre 1 Muharrem 1'ini de 21 Mart 622 Pazar olarak tarihlemektedir.¹²⁹ 21 Mart 622, İbrânî takviminde 1 Nisan 4382 yılına gelmektedir.

Akgür'ün hesaplamasına göre ise hicret 12 Rebiülevvel 1, Nesîli takvimde 12 Zilkade H.Ö. 1'e, o da Milâdî takvimde 28/29 Mayıs 622 Cuma/Cumartesiye isabet etmektedir.¹³⁰

Necati Akgür'ün tablosuna göre 10 Muharrem'ler şu şekildedir:

Tablo 2: Nesîli Hicrî takvime göre âşûrâ gününün tarihleri

Nesîli Takvim	Hicrî Takvim	Milâdî Takvim	İbrânî Yıl
---------------	--------------	---------------	------------

¹²⁷ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Islahut-Takvim* (Mısır: Muhammed Efendi Matbaası, 1308), 9-10.

¹²⁸ Akgür, "Nesî'li Takvimde...", 79.

¹²⁹ Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arkaplanı", 685.

¹³⁰ Akgür, "Nesî'li Takvimde...", 79-80.

(15/16 Temmuz'a göre)			
10 Muharrem 1	10 Ramazan H.Ö. 1	29/30 Mart 622	9/10 Nisan 4382
10 Muharrem 2	10 Ramazan 1	18/19 Mart 623	8/9 Nisan 4383
10 Muharrem 3	10 Şevval 2	5/6 Nisan 624	7/8 Nisan 4384
10 Muharrem 4	10 Şevval 3	26/27 Mart 625	8/9 Nisan 4385
10 Muharrem 5	10 Zilkade 4	13/14 Nisan 625	8/9 Iyyar 4386
10 Muharrem 6	10 Zilkade 5	2/3 Nisan 627	7/8 Nisan 4387
10 Muharrem 7	10 Zilkade 6	22/23 Mart 628	8/9 Nisan 4388
10 Muharrem 8	10 Zilhicce 7	10/11 Nisan 629	9/10 Nisan 4389
10 Muharrem 9	10 Zilhicce 8	31/1 Nisan Mart 630	9/10 Nisan 4390
10 Muharrem 10	10 Zilhicce 9	20/21 Mart 631	9/10 Nisan 4391
10 Muharrem 11	-	7/8 Nisan 632	8/9 Nisan 4392

Takvim hesaplamalarındaki hatalar olduğunu dikkate alırsak, kuramsal olarak hazırlanan hicrî takvime göre yapılan çevirmelerde (Tablo 1) âşûrâ ile Yahudi oruçlarından sadece Tişa Beav hicretin ikinci senesinde çakışmakta; hadislerde geçen Pesah bayramı ile ise sadece Rasûlullah'ın vefat senesi olan hicretin on birinci senesinde çakışmaktadır. Bazı yıllar ise Şavuot bayramı ile çakışmaktadır. Ancak rivayetlerde bu bayramla ilgili ifadeler yer almamaktadır. Nitekim bu çevirmelere göre hesap yapan bir Yahudi yazar aradaki çelişkiyi fark etmiş ve âşûrâ orucu ile Hz. Süleyman Mabedi'nin birinci ve ikinci yıkılışlarının anısına tutulan Tişa Beav orucunun çakıştığı kanaatine vararak, hadislerde geçen Firavun'un zulmünden kurtulma ile ilgili ifadelerle, "Anlaşılan, Medine Yahudileri, "Hz. Süleyman Mabedi'nin yıkılışının yasını" tutuyoruz demektense "Tanrı'nın İsrâiloğulları'nı Firavun'un şerrinden kurtarışının orucunu tutuyoruz" demeyi yeğlemişler" açıklamasını getirmiştir.¹³¹

Nesîli takvime göre yapılan hesaplamada (Tablo 2) ise dikkat edilirse beşinci hicret yılı hariç bütün yıllarda Pesah bayramı günlerine yakın günler çıkmaktadır. Hesaplama da hata olduğunu da dikkate alırsak, Rasûlullah'ın (s.a.v.) Medine'ye hicret ettikten sonra ilk Muharrem'in onunda Yahudilerin büyük coşkuyla kutladığı Pesah bayramına şahit olduğu, bunun üzerine bu bayramın sebebini ve ne yaptıklarını sorduğu anlaşılmaktadır. Anlaşılan dindar Yahudiler ve hahamlar Pesah'ı takip eden pazartesi ve perşembe orucunu da ön plana çıkararak buna şükür için oruç tuttuklarını da söylemiş olmalıdırlar.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledilen bayramla ilgili rivayetler bunu teyit etmektedir. Ayrıca Rasûlullah'ın vefat yılında olduğu anlaşılan "inşallah önümüzdeki

¹³¹ Denis Ojalvo, "İslam'da âşûrâ orucu - Yahudiler'de Hz. Süleyman Mabedi'nin yıkılışının yası orucu", *Şalom* (Erişim 2 Nisan 2020).

yıl dokuzuncu gün tutarız” dediğini ifade eden hadiste de “Yahudi ve Hristiyanların bu güne tazim ettiği” ifade edilmiş, oruç tuttıkları tasrih edilmemiştir.

Bununla birlikte bu hesaplamalara bakmadan bizde de bazı araştırmacılar Medine’de Yahudilerin âşûrâ günü tuttıkları orucun Yom Kipur orucu olduğunu¹³², bazıları da âşûrânın Yom Kipur’dan alındığını iddia etmişlerdir.¹³³

Sonuç

Rasûlullah’ın (s.a.v.) Medine’ye hicret ettikten sonra âşûrâ orucunu emrettiği hususunda ulemânın ittifakı vardır. Bunun kuvvetli sünnet mi yoksa farz olarak mı emredildiği hususunda kuvvetli görüş farz olarak emredildiğidir.

Bu orucu kimlerin tuttuğu hususuna gelince, Nevevî, bu husustaki hadislerden çıkan sonuç, âşûrâ orucu cahiliyede Kureyş kâfirleri ile diğer müşriklerin ve Yahudilerin oruç tuttuğu bir gündü. İslam gelince bunu tekit etti. Ramazan farz kılınca bu tekit hafifletildi ancak oruç müstehap olarak kaldı, demektedir.¹³⁴

Rasûlullah’ın Yahudilere sorması ile ilgili olarak da özetle, “Rasûlullah (s.a.v.) Mekke’de iken Kureyşlilerle birlikte oruç tutuyordu. Medine’ye gelince bugünde Yahudilerin de oruç tuttuğunu gördü. Sadece Yahudilerin haberine istinaden değil de, ya vahiy, ya tevatür ya da içtihadı ile orucu tutmaya devam etti” demektedir.¹³⁵

Rivayetlerden bizim anladığımız, âşûrâ orucu Mekke’de tutulmakta ve bunun büyük ihtimalle Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’e kadar uzanan bir geçmişi bulunmaktadır. Nûh’un (as) gemiden indiği gün rivayeti esas alınır, bu orucun köklerinin Hz. Nûh’a kadar gittiği dolayısıyla âşûrâ orucunun Hz. Nûh’tan itibaren bütün Sâmi dinlerde mevcut olan bir oruç olduğu söylenebilir. Yahudilere emredilen Yom Kipur orucu belki de bu oruçtur. Yom Kipur orucunun herhangi bir sebebe bağlanmamış olması, doğrudan emredilen bir oruç olması bu ihtimali akla getirmektedir. Ancak Yahudiler de nesî yaptığı ve ay takvimine göre belirlenmiş oruçların tarihini değiştirdikleri için bunu tespit etme imkânı bulunmamaktadır. Eğer Yom Kipur, Muharrem’in onunda tutulması gereken bir oruç ise, önceki peygamberlere emredilen bir orucun Hz. Mûsâ’ya da emredildiğini söylemek gerekmektedir. Bu sebeple âşûrâ orucu Yahudilerden alınan bir oruç değil, “Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı.”¹³⁶ ayeti çerçevesinde farklı ümmetlere emredilen bir oruç olmaktadır. Ramazan farz kılınana kadar Rasûlullah’a da bu oruç emredilmiş olmalıdır. Nevevî’nin söylediği üç ihtimalden rivayetlere en uygun olanı vahiy yoluyla bunun emredilmiş olmasıdır.

¹³² Tarakçı, “Yahudilikte Oruç”.

¹³³ Eyüp Baş, “Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45/1 (2004), 171-172.

¹³⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Müslim (Şerhu’n-Nevevî)* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsi’l-Arabî, 1392), 8/10.

¹³⁵ Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî*, 8/11.

¹³⁶ Bakara 2/183

Medine'ye hicretten sonra âşûrâ orucu günlerinde Yahudilerin Pesah bayramını yapması, bu günlere olan hürmetleri, Yahudilerle iç içe olan Müslümanların kafasını karıştırmış olmalıdır. Bunun üzerine Rasûlullah'ın Yahudilerin söylediği gerekçeyi reddetmeden Müslümanlara oruç tutmayı emretmesi, böyle bile olsa âşûrâ orucunun tutulması gerektiğini anlatmaktadır. Daha sonraki yıllarda özellikle Hayber'de kalan Yahudilerin âşûrâ ile yakın günlerde bu bayramı kutlamaya devam etmesi; Yahudilere muhalefetin gerekli olduğunu düşünen sahâbîlerin bu hususta Rasûlullah'a başvurmalarını, onun da bunun üzerine "o zaman dokuzunda da tutalım" demesini intaç etmiş olmalıdır. Bir ihtimal olarak Medine Yahudilerinin Pesah bayramlarını veya oruçlarını Muharrem'in onunda tuttuğu da akla gelebilir. Ancak yukarıda geçtiği üzere Rasûlullah'ın yaşadığı bölgede yaşayan Yahudilerin Filistin bölgesinde yaşayan Yahudilerden bir farkı yoktur.

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Müslümanların Muharrem'in onunda tuttuğu âşûrâ orucu ile Yahudilerin herhangi bir orucu çakışmamaktadır. Ayrıca Yahudiler âşûrâ gününe tazim de etmemektedirler. Medine'de hicretin ilk on yılında iki tarafın da kullandığı nesîli takvim sebebiyle âşûrâ günü ile Pesah bayramı günlerinin çakışmasından kaynaklanan bir durum ortaya çıkmış, bunu da Müslümanların bir bölümü Yahudilerin âşûrâ gününe tazimi olarak yorumlamıştır. Medine Yahudilerinin de Müslümanları kendilerini taklit ediyor göstermek için, âşûrâ orucu ile kendi günleri arasında bir bağlantı olmadığını söylemedikleri anlaşılmaktadır. Kaldı ki Medine Yahudilerinin âşûrâyâ tazimle oruç tuttuğunu kabul etsek bile daha sonraki dönemlerde ve zamanımızda böyle bir durum bulunmamaktadır.

Netice olarak âşûrâ orucunun Muharrem'in onunda tutulması sünnettir. Buna dokuzuncu veya onbirinci gün ekleme şartı yoktur. Sadece onuncu gün tutmak mekruh değildir; aksine sünnettir. Eğer dokuzuncu gün de tutmak isteyen olursa bu fazilettir. Onuncu günü kaçırmamak gerekçesi ile dokuz ve onuncu hatta onbirinci günü oruçlu geçirme fetvası, Yahudilere benzememek gerekçesinden daha kuvvetlidir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî. *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zemî. 11 Cilt. Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akgür, A. Necati. "Takvim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/takvim>
- Akgür, A. Necati. "Nesi'li Takvimde Hz. Peygamber'in Doğumu ve Hicret Günleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 84 (Haziran 1993), 59-90.
- Akram, Muhammad. "Dinler Tarihi Açısından Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Orucun Anlamı ve Önemi". *Ramazan ve Oruç*. ed. Berat Açıl vd. 45-62. İstanbul: Ümraniye Belediyesi, Haziran 2015.

- Altıntaş, Yusuf, "Musevi Dinî Bayramları ve Kutsal Günleri", *Türk Yahudileri*. Erişim 31 Mayıs 2020. <http://www.turkyahudileri.com/index.php/tr/yahudilik/106-musevi-dini-bayramlari-ve-kutsal-gunleri>.
- Apaydın, H. Yunus vd. *İlmihâl*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Dördüncü baskı, 2003.
- Arslantaş, Nuh. "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin İnanç-İbadet ve Dinî Hayatları ile İlgili Bazı Tespitler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008), 55-92.
- Âsım Efendi. Mütercim, *Kâmus Tercümesi*. 4 Cilt. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305.
- Atasağun, Galip. "Yahudilikte Dinî Sembol ve Kavramlar". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2001), 125-156.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Baş, Eyüp. "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 167-190.
- Başar, Kevser. *Câhiliye Dönemi Arap Takviminde Nesf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük İslam İlmihâli*. sad. Akif Dursun. İstanbul: Nuh Yayınları, 2015.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âşârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' an (metn)i'l-İknâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Burhâneddin Buhârî, (Burhânü's-Şerfa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer el-Buhârî el-Merginânî. *el-Muhtâzû'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sami. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cessas, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2010.
- Çağatay, Neşet. "Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvim". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 105-138.
- ed-Derviş, Macid Ahmed Niyazi. *Âşûrâ fi's-şeria' ve't-tarih*. Trablus-Lübnan: Dâru'l-İlim ve'l-Ulemâ, 1436/2014.
- Doenyas, Nazlı, "Artık yılda Purim ne zaman kutlanır?", *Şalom*. Erişim 4 Nisan 2020. <http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-89969-artik-yilda-purim-ne-zaman-kutlanir.html>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû İshak eş-Şirâzî, Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Ebu Muhammed Ali b. Zekeriyya el-Munbecî, *el-Lübâb fi'l-Cem'i beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdülaziz. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Âşâr*. thk. Ebu'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

- Ebu'l-Velid İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî el-Cedd. *el-Muqaddimâtü'l-mümehhidât* thk. Muhammed Haccî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Ebu'l-Velid İbn Rüşd el-Cedd. *el-Beyân ve't-taḥşîl*, thk. Muhammed Haccî vd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasîruddin b. el-Hâc Nûh b. Necâtî b. Âdem. *Da'ifu Câmi'i's-Sajîr*, b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Erdem, Sargon, "Bayram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bayram#1>
- eş-Şâfi, Ebû Bekr Fahrü'l-islâm Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn. *Hilyetü'l-'ulemâ' fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*. thk. Yasin Ahmed İbrahim, 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed İvad. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyye, 2001.
- Ezrâkî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdi es-Sâlih. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Endülüs, ts.
- Gazi Ahmed Muhtar Paşa. *Islahut-Takvim*. Mısır: Muhammed Efendi Matbaası, 1308.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yay., Dördüncü basım, Haziran 2012.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata'. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. "Hicri Takvim ve Tarihi Arkaplanı". çev. Kasım Şulul. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 671-685.
- Hamidullah, Muhammed. "İslamiyette Niçin Ay Takvimi Kullanılır". *İslam Düşüncesi* 1/1 (1967), 50-54.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed. *eş-Şerḥu'l-kebîr 'alâ Muḥtaşarı Ḥalîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hattâb, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerḥi Muḥtaşarı Ḥalîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Hattabî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Büstî. *İslâhu galaṭi'l-muḥaddişîn*. thk. Hâtîme ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Hattabî, Ebû Süleymân Hamd(Ahmed) b. Muhammed. *Ġarîbü'l-ḥadîs*, thk. Abdülkerim İbrahim el-Garbâvî. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed Muhammed Ehîd. 2 Cilt. Suud: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1980.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *el-Ḳavânînü'l-fıkhiyye fi telḥîsi mezhebi'l-Mâlikiyye*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-lüğa*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Mûsannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir 'Abdullah b. Muhammed. *el-Müsned*, thk. Adil b. Yusuf - Ahmed b. Ferîd. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene ve gayrihâ mine'l-ümmehât min mesâ'ili Mâlik ve aşhâbih*. thk. Muhammed Abdülaziz ed-Debbağ vd. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullâh. *Metnü'r-Risâle*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-şahîh*. thk. Şuayb el-Arnaut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbüri. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- İbn Hübevre, Ebü'l-Muzaffer Avnüddîn. *İhtilâfü'l-e'immeti'l-ulemâ'*. thk. es-Seyyid Yusuf Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr*. 12 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî, ts.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî. *Kitâbü'l-Fürû'*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Rüşd el-Hafid, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam el-Harrânî. *Kitâbu's-şıyam min şerhi'l-'Umde*. thk. Zâid b. Ahmed. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ensârî, 1996.
- İbnü'l-Ca'd, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd el-Cevherî. *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessese Nâdir, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Kesfli-müşkili's-Şahîhâyın*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad. *el-Beyan fi mezhebi'l-İmam eş-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muhammed Nuri. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Kârâfî, Ebu'l-Abbâs Şihabuddin Ahmed b. İdris, *eş-Zahîre*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, 'Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- Kitab-ı Mukaddes. Erişim 31 Mayıs 2020. <https://incil.info/kitap/Levililer/23>
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Hüseyin. *et-Tecrid*. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 2006.
- Kuriel, Rika. "Yahudiler Tişa Beav'da Neden Oruç Tutarlar". *Avlaremaz*. Erişim 2 Nisan 2020. <https://www.avlaremaz.com/2017/08/01/yahudiler-tisabeavda-neden-oruc-tutarlar-rika-kuriel>
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-aḥvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. thk.

- Muhammed Abdülhumejd en-Nüseymî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. 2 Cilt. Beyrût: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Mevvak, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtaşarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc en-Neysâbûrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 5 Cilt. Beyrut Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenu'n-Nesâî es-suğrâ*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî. *el-Minhâc şerhu Sahih-i Müslim (Şerhu'n-Nevevî)*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Ojalvo, Denis. "İslam'da âşûrâ orucu - Yahudiler'de Hz. Süleyman Mabedi'nin yıkılışının yası orucu". *Şalom*. Erişim 2 Nisan 2020. <https://www.salom.com.tr/arsiv/haber-73831-Islamda-asure-orucu-yahudilerde-hz-suleyman-mabedinin-yikilisinin-yasi-orucu.html>
- Özen, Âdem. *Yahudilikte İbadet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Râfi', Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm. *Fethu'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz*. 13 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Rich, Tracey R. "Jewish Calendar". *Jewfaq*. Erişim 4 Nisan 2020. <https://www.jewfaq.org/calendar.htm>
- Rûyânî, Ebu'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Bahru'l-mezheb fi fûrû'i mezhebi'l-İmâm es-Şâfi'î*. thk. Tarık Fethi es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Semerkindî, Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Tuḥfetü'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sevion. Tarih Çevirme. Erişim 31 Mayıs 2020. <http://www.sevion.com/>
- Sıkillî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *el-Câmi' li-mesâ'ili'l-Müdevvene*. thk. Doktora Öğrencileri. 24 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1434/2013.
- Suğdî, Ebu'l-Hasen (Hüseyn) Rüknlüislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Salahuddin en-Nâhî. Cilt. Amman - Beyrut: Dâru'l-Furkan - Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *İhtilâfî'l-hadîs* (el-Ümm'ün sonunda). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1400.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Tehzîbü'l-âşâr ve tafsîlü's-sâbit 'an Resûlillâhi şallallâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-aḥbâr*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü Risale, 1415.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî - Muhammed Seyyid Câdu'l-Hak. 5 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

- Tarakçı, Muhammet. "Yahudilikte Oruç". *İlsam*. Erişim 02.04.2020. <http://ilsam.org.tr/yahudilikte-oruc-doc-dr-muhammet-tarakci/>
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî. *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1999.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ es-Sulemî. *el-Câmi'u'l-kebir (Sünen-i Tirmizî)*. 5 Cilt. Mısır: Mustafa Babi'l-Halebî, 1975.
- Tora Aftarat. *Sevimon*. Erişim 31 Mayıs 2020. http://www.sevimon.com/images/stories/dokumanlar/tora_kitap_5_iPad.pdf
- Türk Tarih Kurumu. Tarih Çevirme Kılavuzu. Erişim 31 Mayıs 2020. <https://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu>.
- Wensinck, A. J.. "Âşûrâ". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 1/710-711. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Âşûrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/414-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zeynüddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed. *Tuhfetü'l-mülûk*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1417.