



PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

*PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY*

8/1

BAHAR / SPRING 2021



e-ISSN: 2148-4899

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)
8 (1), Bahar (Spring) 2021

PAU İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. Ahmet KUTLUHAN
PAÜ Rektörü, İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

Dergi Editörü

Doç. Dr. Osman MUTLUEL

Dil Editörleri

Doç. Dr. Cemal BAYAK (İngilizce)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÜMÜTLİ (Arapça)

Bölüm Editörleri

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK (Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi Faruk GÜN (Temel İslam Bilimleri Bölümü)
Dr. Öğr. Üyesi. Gencal ŞENYAYLA (İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü)

Dergi Sekreteri

Arş. Gör. Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Makale Kontrol

Arş. Gör. Nazım TAŞAN
Arş. Gör. Yasin BOSTAN
Arş. Gör. Yasemin İPEK

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Muhammed Munir
Vice President of International Islamic University Islamabad /Pakistan
Prof. Dr. Yusuf Siddıqı
Collage of Sharia and İslamic Studies, Qatar University Doha / Qatar.
Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ
Institut für İslamische Theologie, Universität Osnabrück, Germany
Dr. Ervin KOVACEVİC
Uluslararası Saraybosna Üniversitesi Sarajova / Bosna Hersek
Dr. Öğr. Üyesi İdris TÜRK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÖNCÜ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye.

Danışma Kurulu / Board of Advisory

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Himmət KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAKTİR, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi
Pamukkale/DENİZLİ
Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/pauifd>

Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

Makale hakemleri ile ilgili bilgiler ilgili makalenin birinci sayfasında verilmiştir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ebsco ve e-SCI'ya müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

“Index Islamicus” sadece İngilizce makaleleri taradığı için dergimizde İngilizce makale yayımlandığında taramaya alınacaktır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR / İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ali BULUT / İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK / Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ / Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet ERDEM / Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mustafa GÜLER / Afyon KÜ İslami İlimler Fakültesi

Prof. Dr. Ömer AYDIN / İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Prof. Dr. Ramazan KAZAN / Isparta SDÜ İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Celalettin DİVLEKÇİ / SDÜ İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Faruk ERDOĞAN / Kütahya DP Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Harun ABACI / PAU İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Harun SAVUT / Zonguldak BE Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Doç. Dr. Hasan AKKANAT / Ankara HBV Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ / Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. İbrahim TOZLU / Erzincan BY Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. İdris TÜRK / PAÜ İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. İlyas CANIKLI / Ankara YBÜ İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Muhammet Ali YÜZBAŞI

Doç. Dr. Murat AKIN / Zonguldak Kara Elmas Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN / PAÜ İlahiyat Fakültesi

- Doç. Dr. Nevzat ERKAN / Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Öznur Tolunay ATEŞ / Burdur MAE Üniversitesi Eğitim Fakültesi.
Doç. Dr. Talip AYAR / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Zübeyir BULUT / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
Dr Öğr. Üyesi. Tuncay KARATEKE / Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Nuraullah AYDENİZ / Bilecik ŞE Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Ahmet ÖZBAY / Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr. Asem Hamdy Ahmed ABDELGHANY / Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Cahit KARAALP / Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Oğuz YILMAZ / Isparta SDÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Hendek / Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İsa ATLI / Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU / Zonguldak BE Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Dr. Öğr. Üyesi Cemalettin ŞEN / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA / İzmir KÇ Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul DÖNER / Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Gencal ŞENYAYLA / PAÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Kâmil COŞTU / Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TABAKOĞLU / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YAŞAR / Ankara YB Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Müzekkir KIZILKAYA / Tokat GOP Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Osman TAŞKIN / Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Sefa ATİK / PAÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Seyyid SANCAK / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra ARICAN / Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Zafer AKYÜZ / Erzincan BY Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeki ÖĞDEM / Kırşehir AE Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi. A. Mekin KANDEMİR / Ankara SBÜ İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi. Bekir KARADAĞ / GİBTÜ İslami İlimler Fakültesi

İÇİNDEKİLER
KAPAK
EDİTÖRDEN
JENERİK ve İÇİNDEKİLER
MAKALE YAZIM KURALLARI
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

1. **Dr. Öğr. Üyesi Haydar GÜNGÖR**
DAVRANIŞ ESTETİĞİ VE DEĞERLER EĞİTİMİ BAĞLAMINDA “ALLAH YAPTIĞI İŞİ EN İYİ YAPANLARI SEVER” HADİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
The Hadith, “God Loves Those Who Do Their Best At Work.” In Context Of Behavior Aesthetics And Values Education **1-19**
2. **Dr. İrfan ERDOĞAN**
İNANÇ ÖĞRETİMİNDE FONKSİYONEL YAKLAŞIM: KADER ve KAZA ÖRNEĞİ
Functional Approach in Teaching Faith: Fate and Destiny Sample **20-47**
3. **Dr. Servet DEMİRBAŞ**
HAK DİNİ KUR’AN DİLİ TEFSİRİNDE MANTIK İLMİNİN YORUMA KATKISI
The Contribution of Logic Science to Exegesis with Special Reference to the Tafsir Work Hak Dini Kur’an Dili **48-69**
4. **Ömer ERKOÇ & Doç. Dr. Neslin İHTİYAROĞLU**
HADİSLER İŞİĞİNDE ETKİLİ ÖĞRETMENLİK BECERİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ
Evaluation of Effective Teaching Skills in the Light of Hadiths **70-99**
5. **Doç. Dr. Kemal GÖZ**
MÂVERDÎ’DE SİYASET FELSEFESİ: AHKÂMU’S-SULTANİYYE ÖRNEĞİ
*Political Philosophy in Mâverdi: The Case of Ahkâmu’s-Sultania*Sayfalar: **100-121**
6. **Sibel KANDEMİR**
DİN ÖĞRETİMİNDE KULLANILAN HADİS ÇEVİRİLERİNİN ANLAŞILMA DÜZEYİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: 4. SINIF DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERS KİTABI ÖRNEĞİ /
A Research on the Understanding Level of Hadith Translations Used in Religious Education: The Sample of 4th Grade Religious Culture and Moral Knowledge Textbook **122-145**
7. **Dr. Süleyman ÇAM**
ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ’NİN MEZHEPLERE DAİR MÜLAHAZALARI
Şebbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi’s Opinions About The Sections **146-173**
8. **Doç. Dr. Şemsettin IŞIK**
ÂDİYÂT SÜRESİNİ ANLAMA VE ANLAMLANDIRMA ÜZERİNE MÜLAHAZALAR
Thoughts on Understanding and Making Meaning of the Sûrat al-Âdiyât **174-191**
9. **Doç. Dr. Adnan ARSLAN**
ARAP ŞAİRİ MÜTENEBBÎ’DE ÜÇ MAHARET: TEŞBİH-İ ZİMNÎ, HAYAL VE HİKMET
Three Talents in the Arab Poet al-Mutanabbi: The Implicit Simile, Imagine and Wisdom **192-212**
10. **Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KILIÇARSLAN**
KUR’AN’IN ANLAŞILMASINDA METAFORLARIN ROLÜ
The Role Of Metaphors İn Understanding The Quran **213-244**
11. **Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT**
NAMAZLARI BİRLEŞTİRMEYE DAİR GÜNCEL PROBLEMLERİN USUL AÇISINDAN ANALİZİ
Current Problems About Combining Prayers In the Terms of Usul al-Fiqh **245-276**
12. **Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ**
İBNÜ’L-VERDÎ’DEN İDİZÂDE’YE MAKÂMELEDE VEBA ALGISİ
*Current The Perception Of Plague İn Maqamat From Ibn Al-Wardi To İdizade*Sayfalar: **277-308**

13. **Doç. Dr. Nurullah DENİZER & Arzu KAYACAN**
GELECEK NESİLLERİN İNŞASINA IŞIK TUTMASI BAKIMINDAN KUR'AN'DA BAHSİ GEÇEN
EBEVEYNLER VE ÇOCUKLARINA YAKLAŞIMLARI
*Approaches To The Parents And Children That Were Mentioned In The Quran Terms Of Lighting
To The Building Of Future Generations* **309-335**
14. **Dr. Öğr. Üyesi Yasemin BARLAK**
XVI. YÜZYILIN İLK YARISINDA OSMANLI DEVLETİ'NİN BÂBÜLMENDEB STRATEJİSİ
Babel-Mandeb Strategy of the Ottoman Empire in the First Half of the 16th Century **336-359**
15. **Abdurrahman CANER**
FIKİH USULÜ ESERLERİNDE YER ALAN BÜYÜK GÜNAH KAVRAMI VE KAPSAMI
The Concept and Scope of Major Sin in The Works of Usul Al-Fiqh **360-390**
16. **Dr. Öğr. Üyesi Celalettin DİVLEKÇİ**
FADL HASEN ABBÂS'A GÖRE KUR'AN'IN EDEBÎ/BEYÂNÎ İ'CÂZİ
The Literary Inimitability of the Qur'an according to Fadl Hasen Abbas **391-416**
17. **Dr. Öğr. Üyesi Ali ÖNCÜ & Tuğba ONULUR**
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞININ UZAKTAN KUR'AN ÖĞRETİMİ PROGRAMI ÜZERİNE
NİTEL BİR ARAŞTIRMA (DENİZLİ ÖRNEĞİ)
*A Qualitative Study on the Presidency of Religious Affairs' Distance Quran Teaching
Program (Denizli Sample)* **417-443**
18. **Dr. Öğr. Üyesi Mustafa İBİŞ**
SÜFİLERİN ŞİİRLERİNDEKİ SEMBOL ve İŞARETLER: HİCRİ YEDİNCİ YÜZYILA KADAR
Symbols and Signs in the Poems of the Sufis: Hijri Until the Seventh Century **444-468**
19. **Dr. Necati İŞLER**
HATTÂT VE ŞAİR MEHMED RIZA SAFVET BEY'İN (1857-1911) HAYATI VE ŞİİRLERİ
(ÂSÂR-I PEDER)
The Life of Calligrapher and Poet Mehmed Rızâ Safvet Bey (1857-1911 and His Poems (Āsâr-ı Peder) **469-499**
20. **Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAS**
EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'DE TEKLİFİN İMKÂN VE BOYUTLARI
Possibility and Dimensions of the Obligation (Taklîf) in Abū l-Mu'în al-Nasafî **500-526**
21. **Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ACARLIOĞLU**
HZ. PEYGAMBER'İN (sav) NAFKASINI VE GEÇİMİNİ NASIL TEMİN ETTİĞİNE DAİR BİR
DEĞERLENDİRME
An evaluation of how the prophet and his family continued their lives economically. **527-553**
22. **Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT**
HALÛK NURBAKİ'NİN KUR'ÂN'I YORUM YÖNTEMİ
Evaluation of Halûk Nurbakî's Scientific Approach to The Qur'an **554-587**
23. **Dr. Öğretim Görevlisi Recep KIRCI**
ARAP DİLİNDEKİ اء ve اء EDATLARI İLE İLGİLİ BİR İNCELEME
Examination In The Language of Arabic (ء) and (ء) Prepositions Abstract **588-600**
24. **Dr. Öğr. Üyesi Nedim ÖZ**
ÖRNEK BİR TOPLUM OLUŞTURMAK İÇİN YAPILMASI GEREKEN SORUMLULUKLAR
Responsibilities To Form An Exemplary Society **601-623**

KİTAP TANITIMI

25. **Dr. Şükrü AYRAN**
İSLAM HUKUKUNDA REHİN **624-629**



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

EDİTÖRDEN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1), Bahar 2021'yi sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyarız. Katkıda bulunan tüm akademisyenlerimize, editörlerimize ve dostlarımıza teşekkür ederiz.

Bilindiği gibi özellikle İlahiyat alanında Doçentlik başvurularında Tr-Dizin ön plana çıkarılmış olması, dergilerin bu dizinde taranması hem makale sayısı ve makale ciddiyeti açısından hem de derginin işlevselliği açısından önemli hale gelmiştir. Ayrıca teşvik açısından da önemi ortadadır.

Diğer taraftan ÜAK tarafından İlahiyat alanında doçentlik başvurusunda “alan indeksi” tespit edilmemiş olması ayrı bir handicap oluşturmaktadır.

Önceki sayılarımızda da bahsettiğimiz gibi, dergi hakemliğinin akademik bir değer olarak görülmemesi, dergi hakemliğinin, akademisyenler tarafından sevimsiz ve zaman kaybı olarak görülmesine neden olmaktadır. Bu durum, dergi editörlerinin makaleler için hakem bulmasında zorluklar yaratmaktadır. Bu sıkıntının giderilmesi, hem dergiler açısından ve hem de dergi hakemliği yapan akademisyenler açısından olumlu bir adım olacaktır. Bu anlamda dergi hakemliğini teşvik etmek için doçentlik başvurusunda 0,5 puan bile verilirse bu sorunun ortadan kalkacaktır.

Geçen sayılarımızda olduğu gibi, bu sayımızda da oldukça yüksek makale sayısı ile karşı karşıya kaldık. Bizim için her makale bir emeğin sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan her makaleye olumlu bir yaklaşımla ele aldık ve sonuçlandırdık.

Dergi editörlüğü olarak hem makale gönderen akademisyen dostlara hem değerli vakitlerini ayırarak hakemlik yapma nezaketi ve inceliği gösteren akademisyen dostlara hem de derginin çıkmasında emeği geçen genç arkadaşlara teşekkürü bir borç bilirim.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

EDİTÖR VIEW

We are pleased to bring you the Journal of Pamukkale University Faculty of Divinity (JPUFD), 8 (1), Fall 2021. We would like to thank the all our academicians, editors and friends who have contributed.

As it is known, the fact that Tr-Index has been brought in applications for the title of Associate Professor into the forefront in the field of Theology and the journals being scanned in Tr-Index has become important both in terms articles' number and seriousness, or the functionality of the journal. In addition, its importance in terms of incentives is obvious.

On the other hand, the fact that the “field index” was not determined in the application for associate professorship in the field of Theology by UAK constitutes a separate handicap.

As we mentioned in our previous issue, The fact that being a journal reviewer has not been as an academic value causes the journal refereeing to be seen as unpleasant and a waste of time by academic staff. This situation creates difficulties for journal editors to find referees for articles. Elimination of this problem will be a positive step both for journals and for academicians who are referees of journals. In this sense, this situation will be eliminated if 0.5 points are given in the application for an associate professorship to encourage journal refereeing,

We were faced with a fairly high number of articles in this issue such as in previous issues. We believe that every article is the result of an effort. In this respect, we approached and concluded each article with a positive approach.

As journal's editor, we owe a debt of gratitude for publication of the journal to the academic friends who sent the articles, to the academic friends who showed the delicyness and kindness of refereeing by sparing their precious time, and to the young friends who contributed to.

Hope to see you in new issues.

Kindly Regard



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 8 (1), 2021.

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAUİFD) MAKALE KABUL VE YAYIN ESASLARI

JOURNAL OF PAMUKKALE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY (JPUFT) ARTICLE ACCEPTANCE AND PUBLICATION PRINCIPLE

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir.

Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından sorumlu editör(ler)ce incelenmektedir. Uygun yazılar, bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin görüşü ile yazının yayınlanma kararı alınır. Yayınlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Makale değerlendirmesinde Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a makaleleriyle ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazar(lar), yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazar(ların)a aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Ayrıca dergiye gönderilen yazılar, yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

Yayımlanmış yazıların her türlü telif hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. Ancak makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmak amacı ile gönderilmemiş olması gerekir. Yazarın makaleyi geri çekme isteği, makale dergiye yüklendikten sonra ve/ veya hakemlere gönderilmesinden itibaren kabul edilmez. Dergiye yayımlanmak için gönderilen makale, toplam On bin kelimeyi (dipnotlar ve kaynakça hariç) geçmemelidir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise iki bin kelimeyi geçmemelidir.

Makalenin dipnot, kaynakça düzeni, İSNAD 2'ye göre düzenlenmiş olmalıdır. Etik Kuru İzin Belgesi, Benzerlik Raporu ve Telif Hakkı Devir Belgesi vb. belgeler imzalanmalı ve makale ile birlikte pdf olarak yüklenmelidir.

Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT) is the peer-reviewed academic and scientific journal published twice a year, in June and December.

Manuscripts sent for publication are reviewed by the responsible editor(s) in terms of purpose, scope, content, method, and writing rules. Appropriate manuscripts are sent to two referees who are experts in their fields to be evaluated in terms of their scientific competence. If the referee reports are positive, the study is published; If one of the referees gives a negative report, the article is sent to a third referee. The publication of the article is given with the opinion of the third referee. The article decided to be published is queued in order of publication.

Blind Review is applied in article evaluation. Referee reports are confidential. Author(s) is/are responded within three months regarding to their article.

Authors have to take notice of the reports of the editorial board and referees.

Scientific and legal responsibility of the published articles belongs to their author(s).

Editorial board is free to publish the submitted article. Also, manuscript(s) submitted to the journal, whether published or not, is/are not returned.

All copyrights of published articles belong to Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT). No copyright fee is paid to published articles. Citations cannot be made from the articles published in the journal without giving reference.

The languages of the journal are Turkish and English. However, the article must include a Turkish abstract.

The articles to be sent to the journal should not have been sent for the purpose of publication anywhere before. The author's request to withdraw the article will not be accepted after article is submitted to to journal and/or sent to the referees.

The article submitted for publication to the journal should not exceed ten thousand words (excluding footnotes and bibliography/table of authorities) in total. The book without article format, thesis, conference, panel and symposium reviews should not exceed two thousand words.

Footnote and bibliography/reference order of the article should be arranged according to the ISNAD citation style 2nd edition.

Ethics Committee Permission Certificate, Similarity Report and Copyright Transfer Document etc. must also be signed and uploaded as pdf with the article

MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Anahtar Kelimeler: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Keywords: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Structured Abstract (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD-2** sistemine göre hazırlanmalıdır.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 1-19

**DAVRANIŞ ESTETİĞİ VE DEĞERLER EĞİTİMİ BAĞLAMINDA “ALLAH YAPTIĞI İŞİ
EN İYİ YAPANLARI SEVER” HADİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

**The Hadith, “God Loves Those Who Do Their Best At Work.” In Context Of
Behavior Aesthetics And Values Education**

Haydar GÜNGÖR

Dr. Öğrt. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-Mail: haydargungor20@hotmail.com Orcid No: 0000-
0002-9561-0535

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 18/03/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 27/05/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 1-19

Atıf / Cite as: Güngör, Haydar. “Davranış Estetiği Ve Değerler Eğitimi Bağlamında
“Allah Yaptığı İş En İyi Yapanları Sever” Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme” [The
Hadith, “God Loves Those Who Do Their Best At Work.” In Context Of Behavior
Aesthetics And Values Education]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 1-19. Doi No:
<https://www.doi.org/10.17859/pauifd.899310>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır.
Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with
Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two
referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 1-19
**DAVRANIŞ ESTETİĞİ VE DEĞERLER EĞİTİMİ BAĞLAMINDA “ALLAH YAPTIĞI İŞİ
EN İYİ YAPANLARI SEVER” HADİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME***

Haydar GÜNGÖR**

Öz

Davranış estetiği ve değerler eğitiminin tüm insanlarda kalıcı hale gelmesi, bütün ilahi dinlerin ortak amacıdır. Bu amaç, Kur'an ayetlerinde ve Hz. Peygamber'in hadislerinde de açık bir şekilde görülmektedir. Yüce Allah Kur'an'ın pek çok ayetinde kâinatın kusursuzluğa ve estetiğe bakmamızı söylerken, Hz. Peygamber de hem kendi fiilinde hem de ashabına yaptığı tavsiyelerde, yapılan işlerin düzgün ve sağlam bir şekilde yapılmasının yanında estetiğin de göz ardı edilmemesini tavsiye etmektedir. Bu örneklerden biri de oğlu İbrahim'in defni esnasında kabirde gördüğü oyuğun orada bulunanların itirazına rağmen kapatılmasını istedikten sonra *“Allah, yaptığı işi en iyi şekilde yapanı sever”* şeklindeki sözleridir. Öncelikle bir rivayetin pratiğe geçirilip davranış haline gelebilmesi için sıhhatinin araştırılıp sened ve metin analizlerinin yapılması, rivayetle ilgili tüm mütâbaat ve şâhidlerinin toplanıp incelenmesi gerekmektedir. Değerler eğitimi bağlamında ise bir müslümanın bu rivayeti esas kabul edip bunu prensip haline dönüştürerek onu özümsemesi, yaptığı işi, en iyi ve en güzel şekilde yapma çabasında bulunması İslam'a en uygun bir davranış olarak görmesi gerekir.

Anahtar Kelimeler: Estetik, Davranış, Değer, Eğitim, Sağlam, İş, Zayıf Hadis.

**The Hadith, “God Loves Those Who Do Their Best At Work.” In Context
Of Behavior Aesthetics And Values Education**

Abstract

Establishing behavioural aesthetics and values education as essential part of all human beings is the common goal of all heavenly religions. This goal is explicitly stated in the Qur'anic verses and also in the hadiths of the Prophet. While in many verses of the Quran, Allah Almighty tells us to look at perfection and aesthetics in the universe, Hz. Prophet also underlines the importance of perfection and aesthetics as well as profoundness and soundness of any work through his actions and his advices to his companions. One of these examples is shown during the burial service of his son Ibrahim. Hz. Prophet stated that "Allah loves the one who does what he does best," after he asked to cover the cavity he saw in the grave, despite the objections of those present. In order for a narration to be put into practice and become a behaviour, principally it is necessary to investigate its validity, to analyse the script and text, to collect and to examine all the followers and witnesses related to the narration. In the context of values education, a Muslim should accept this narration as a principle via internalizing it,

* Makalenin Etik Kurul Kararı gerektirmediğine dair yazarın beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-Mail: haydargungor20@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-9561-0535.

endeavour to perfection in his actions and see this attitude so much appropriate to Islam.

Keywords: Aesthetics, Behaviour, Value, Education, Robust, Job, Weak Hadith.

Structured Abstract: Establishing behavioural aesthetics and values education as essential part of all human beings is the common goal of all heavenly religions. This goal is explicitly stated in the Qur'anic verses and also in the hadiths of the Prophet. While in many verses of the Quran, Allah Almighty tells us to look at perfection and aesthetics in the universe, Hz. Prophet also underlines the importance of perfection and aesthetics as well as profoundness and soundness of any work through his actions and his advices to his companions. One of these examples is shown during the burial service of his son Ibrahim. Hz. Prophet stated that "Allah loves the one who does what he does best," after he asked to cover the cavity he saw in the grave, despite the objections of those present. In order for a narration to be put into practice and become a behaviour, principally it is necessary to investigate its validity, to analyse the script and text, to collect and to examine all the followers and witnesses related to the narration. In the context of values education, a Muslim should accept this narration as a principle via internalizing it, endeavour to perfection in his actions and see this attitude so much appropriate to Islam. The purpose of both behavioral aesthetics and values education is to ensure that good and beautiful behaviors become widespread and permanent in humans. In order for this purpose to be realized, an effective reason is needed on human beings. This effective reason is religion. Religions have an extremely important place in believers' effective and permanent behaviors.

"Allah wants one of you to do something in the best and most beautiful way when it does something" narration, Hz. It was stated during a tomb excavation, upon the death of the Prophet's son Ibrahim. Namely; Hz. The Prophet comes to the head of the grave that was excavated when his son Ibrahim passed away, He sees that there is a hole on the edge of the tomb and asks the people who dig the grave to close that hole. Those there asked the Prophet why they should do this.

The Prophet said, "Yes, it will neither help nor harm the dead. However, it bothers the eye of the living and does not look nice. When a servant does a deed, Allah wants him to do it perfectly. " It is reported that he gave the answer. In the deed of this narration Mohammed b. Ömer al-Vâkidî was criticized by some tabakât owners. For this reason, it can be thought that the narration falls within the scope of "weak hadith". However, the fact that the same event was reported by others strengthens the narration. In addition, there are many verses about the subject in the Quran. In addition, there are hadiths in the Sunnah of the Prophet, as the work is sound and aesthetic. For example: "Your image has been made beautiful. Do not make it ugly, protect it by the things that will maintain the beauty of your image. In addition to the hadith, "Allah is good and loves those who do well."

As a result, this hadith that we examine has been criticized in general due to some of its narrators. But both are supported by another narration does not carry any negativity in terms of textual criticism of the methodology. The hadith, "Allah wants one of you to do it in the best and most beautiful way when he does a job" should be regarded as an unforgettable value and beauty of behavior, and should be turned into a lifestyle

Keywords: Aesthetics, Behaviour, Value, Education, Robust, Job, Weak Hadith.

GİRİŞ

İslam, Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in sahih hadisleri üzerine bina edilmiştir. Bu ayet ve hadislerde güzellik ve estetik hakkında pek çok malumat bulunmaktadır. Nitekim Kur'an insanın mükemmel bir şekilde yaratıldığını,¹

¹ Tîn, 95/4.

gökyüzüne bakıldığında orada herhangi bir eksikliğin bulunamayacağını² ve insanların Allah’ın yarattığı yeryüzünü gezip dolaşarak ondaki güzellikleri görmeleri gerektiğinden bahsetmektedir.³

Hız. Peygamber’in güzelliğe ve estetiğe verdiği önemi ifade eden pek çok hadisi siyer, tarih ve hadis kaynaklarında yer almaktadır. Konuyla ilgili bazı eserler yazılmış olmakla beraber⁴ bu çalışmamızda tekil bir rivayet üzerine odaklanarak o rivayetin subutu üzerinde değerlendirmeler yaparak değerler eğitimi bağlamındaki önemi üzerinde durulacaktır. Rivayetin subutu konusunda öncelikle rivayetin tüm tarik, şâhid ve mutâbî toplanacak, rivayeti aktaran kişilerin (râvilerin) güvenilirlik durumları sorgulandıktan sonra ifade ettiği anlamın Kur’an-Sünnet bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmek suretiyle gerçeklik derecesi araştırılacaktır. Daha sonra da, rivayetin günlük hayatta insanlara rehberlik etmesi yönü gözetilerek, gerek değerler eğitimi açısından ve gerekse davranış estetiği açısından, hadisin önemi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Zira ele alacağımız bu rivayet İslam’ın estetiğe verdiği önemi ifade etme açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. “Allah yaptığı işi en iyi yapanları sever” sözünün sahibinin Hz. Peygamber olarak kabul ettiğimizde, işini sağlam ve güzel yapan bir müslümanın Allah tarafından sevileceğini beyan ederek ahlaki bir prensip de ortaya koymaktadır.

1. Davranış Estetiği ve Değerler Eğitimi Nedir?

Estetik, genel anlamda, güzeli ve güzelliği konu olarak inceleyen, güzelliğin iyi, hoş, yüce, trajik gibi konularla ilişkisini açıklayan bir ilim dalı olarak tanımlanır.⁵ Estetik, sanat felsefesi ile çok sık karıştırılır. Aslında estetik, sanat felsefesini de içine alan bir ilim dalıdır. Çünkü sanat felsefesi, insan yapıtı olan ürünler ile ilgilidir. Örneğin doğa güzelliği, sanat felsefesinin konusu değildir. Onun için doğa güzelliği sanat olarak kabul edilmez. Bundan dolayı, Hegel ve onun gibi düşünen özellikle materyalist filozoflar, doğa güzelliğini estetik güzellik içinde görmezler. Hatta Hegel’e göre, insanın aklındaki çirkin bir düşünce bile, doğa güzelliğinden daha güzeldir.⁶ Çünkü insan aklındaki çirkin düşünce, bir insan ürünü olarak vardır. Oysa doğa güzelliği, kendiliğinden oluşmuş bir güzelliştir ve insan eli değmemiştir.

Davranış estetiği ve Değerler eğitimi sonucunda, güzel davranışların kişide kalıcı hale gelmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda değerler eğitimi dendiği zaman, insanın çocukluk yıllarında, özellikle aile ile başlayan, okul ve çevreden alınan değerlerle devam eden bir süreç kastedilmiş olur. Bu süreç sonunda insanda, ahlaki

² Mülk, 67/3-4

³ Âl-i İmrân, 3/137; el-En’am, 6/11; el-Ankebût, 29/20; Duhân, 44/38; Câsiye, 45, 3-5.

⁴ Osman Mutluel, Kur’an ve Estetik (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016); Hüseyin Akyüz, *Nebevi Öğretide Estetik Anlayış* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016); Turan, Koç, “İslam Sanat Geleneği ve Estetik” Eskiye, 2010; Adem, Çalukan, “İslam Estetiği Üzerine Bir Deneme” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10 (1998).

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 587.

⁶ Georg, F. W, Hegel, *Estetik I*, çev. T. Altuğ & H. Hünler, (İstanbul: Payel Yayınları, 1994), 1, 2, 130.

açından iyi, estetik açıdan güzel olarak vasıflanan davranışlar gelişir ve ömür boyu devam eder.⁷

2. Hadisin Tahric ve Tahlili

“Allah, Sizden birinizin bir iş yaptığında onu en iyi ve en güzel şekilde yapmasını ister” rivayeti, Hz. Peygamberin oğlu İbrahim’in vefatı üzerine, kazılan bir mezar hâdisesi sırasında ifade edilmiştir. Şöyle ki; Hz. Peygamber, oğlu İbrahim vefat edince kazılan mezarın başına gelir, mezarın kenarında bir oyuk bulunduğunu görür ve mezarı kazan kişilerden o oyuğu kapatmalarını ister. Oradakiler Hz. Peygamber’e bunu niçin yapmaları gerektiğini sorduklarında ise Hz. Peygamber onlara “ أما إنها لا / Evet, o ölüye fayda da vermez, zarar da. Ancak, dirinin gözünü rahatsız eder hoş görünmez. Allah, kul bir iş yapınca onu mükemmel yapmasını ister.” cevabını verdiği nakledilmektedir.⁸

Bu hâdis, Sîrîn adındaki bir sahâbî tarafından nakledilmektedir. İbn Sa’d’ın (ö. 230/845) eserinde zikrettiği bu rivâyetin isnad zinciri; Muhammed b. Ömer > Usâme b. Zeyd b. el-Leysî > Münzir b. Ubeyd el-Medenî > Abdurrahman b. Hassan b. Sâbit > Sîrîn’den oluşmaktadır. Benzer bir isnad zinciriyle rivayet Taberânî, (ö. 360/970)⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, (ö. 430/1038)¹⁰ Beyhakî (ö. 458/1065)¹¹ ve İbn Asâkîr’in (ö. 571/1175)¹² eserlerinde de bulunmaktadır.

Tarih ve tabakât kitaplarına baktığımızda Sîrîn’i, Mısır ve İskenderiye hükümdarı olan Mukavkıs’ın Hz. Peygamber’e hediye olarak gönderdiği Marie’nin kız

⁷ Osman Mutluel, *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 143-153.

⁸ Rivayetin tamamı şöyledir: Hasan b. Sâbit annesi Sîrîn’in şöyle dediğini nakletti: “İbrahim’in vefatında bulundum. Hz. Peygamber, kız kardeşim (Marie) ve ben diğer zamanlarda çığlık attığımızda bize bir şey demezken İbrahim’in vefatın sırasında ise bağırpıp çağırmanızı yasakladı. İbrahim’i Hz. Peygamber ve Fadl b. Abbas yıkadı. Cenaze mezarlığa götürüldü. Daha sonra Hz. Peygamber’i mezarın başında gördüm. Fadl b. Abbas ve Usâme b. Zeyd kabre indi, ben de kabrin başında ağlıyordum, ağlamamdan dolayı kimse bana bir şey demedi. O gün güneş tutulmuştu. İnsanlar güneş tutulmasının İbrahim’in vefatı üzerine olduğu söylediklerinde Hz. Peygamber “Güneş hiçbir kimsenin yaşaması veya ölmesi üzerine tutulmaz” buyurdu. Sonra kerpiçde bir açıklık gördü ve kapatılmasını emretti. Hz. Peygamber’e bunu niçin yapmaları gerektiği sorulunca “Evet, o ölüye fayda da vermez, zarar da. Ancak, dirinin gözüne zarar verir, rahatsız eder. Allah, kul bir iş yapınca onu mükemmel yapmasını ister.” buyurdu. Bkz. İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbu’t-Tabakâti’l-Kubrâ*, (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 2001), 1/119.

⁹ Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye), 24/306.

¹⁰ Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak Musâ Mihrân el-İsfahânî, *Ma’rifetu’s-Sahabe*, thk. Adil b.Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1998), 7/3366.

¹¹ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî. *es-Sunenu’l-Kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003), 3/468, (No. 6350).

¹² İbn Asâkîr, Ebû’l-Kasım Ali b. el-Huseyin b. Hibetullah b. Abdullah, *Târîhu Medînetu Dimaşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amrî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 14/290.

kardeşi olarak görmekteyiz. Daha sonra da Hz. Peygamber’in onu, meşhur şair Hassan b. Sabit’e hediye ettiği zikredilmektedir.¹³

İsnadın ikinci sırasında yer alan Abdurrahman b. Hassan b. Sâbit ise Sîrîn - Hassan b. Sabit çiftinin oğullarıdır. Tabakât sahiplerinin Abdurrahman b. Sâbit hakkında “muhaddislikten çok şiirle meşgul olduğu” zikredilmekte ise de hadis ilmi açısından olumsuz bir değerlendirmenin bulunmadıklarını görmekteyiz.¹⁴

İsnaddaki üçüncü râvi Munzir b. Ubeyd el-Medenî hakkında Buhârî, (ö. 256/869) Hz. Ebû Bekr’in torunu Kâsım b. Muhammed b. Ebu Bekr es-Sıddîk’den hadis işittiğini, kendisinden de Amr b. el-Hâris’in hadis aldığını nakletmektedir.¹⁵ Zehebî (ö. 748/1348) onu sika bir râvi olarak vasıflandırmaktadır.¹⁶ Ayrıca Ebû Davud¹⁷ ve Nesâî,¹⁸ Munzir b. Ubeyd el-Medenî’nin rivâyet ettiği hadisleri kitaplarında yer vermişlerdir.

İsnadda yer alan Usâme b. Zeyd el-Leysî’nin künyesi Ebû Zeyd’dir. İbn Sa’d, (ö. 230/844) hadisleriyle ihticac edilemeyeceğini zikrederken,¹⁹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Yahya b. Sa’id’in Usâme b. Zeyd el-Leysî’yi zayıf bulduğunu bundan dolayı da naklettiği rivayetleri kitabına almadığını belirtmektedir.²⁰ Nesâî, (ö. 303/915) Usâme b. Zeyd el-Leysî hakkında kuvvetli bir hadisçi olmadığını söylemekle beraber²¹ İclî, (ö. 261/874) onu sika râvilerini topladığı kitabında ismini zikretmiştir.²²

İsnadın ilk râvisi Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî hakkında Buhârî (ö. 256/870), hicri 206/823 tarihinde vefat ettiğini Bağdat’ta kadılık yaptığını, İmâm-ı Mâlik (ö.

¹³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, 6/261; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebî Hâtim et-Temîmî, *Kitâbu’s-Sikât*, (Haydarabad: Dâiratu’l-Meârifî’l-Osmaniyye, 1973), 3/ 185; İbn Abdilber, Ebû Ömer b. Yusuf, *el-İstîâb fî Ma’rifeti’l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), 1/60.

¹⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, 6:261; İbn Hibban, *Kitâbu’s-Sikât*, 5/89.

¹⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, (Haydarabad: Dâiratu’l-Meârifî’l-Osmaniyye, ts.), 7/357.

¹⁶ İbn Hibbân, *Kitâbu’s-Sikât*, 8/480; İbn Asâkir, *Târîhu Medînetu Dımaşk*, 40/296. Zehebî, Şemsuddin, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî ed-Dımaşkî, *el-Kâşif fî Ma’rifeti Men lehu Rivâyetu fî Kutubi’s-Sitteti ve Haşiye İbnu’l-Acemî el-Halebî*. (Cidde: Muessesetu’l-Ulûmu’l-Kur’an, 1992), 2/295.

¹⁷ Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Kamil Karabelli (Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Buyu”, 68, (No. 3495).

¹⁸ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen (el-Muctebâ)*, (Haleb: Mektebetu’l-Matbuâtu’l-İslamî, 1986), “Sıyâm”, 23, (No. 2214), “Buyu”, 39, (No. 4604).

¹⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, 7/551.

²⁰ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1953), 2/285; İbn Hacer, Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, (Haydarâbad: Dâiratu’l-Meârifî’n-Nizâmiyye, 1325), 10/302.

²¹ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *Kâmil fi’d-Duafâ’i’r-Ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Kitâbu’l-İlmiyye, 1997), 2/77.

²² İclî, Ahmed Abdullah b. Sâlih Ebi’l-Hasan el-İclî, *Târîhu’s-Sikât bi tertîbî Nureddîn b. Ali b. Ebî Bekr Süleyman el-Heysemî*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1984), 1/60.

179/795) ve Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) onun hakkında sukût ettiklerini, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) ve İbn Numeyr'in (ö. 234/849) rivâyetlerini terk ettiklerini belirtmektedir.²³ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ise eserinde Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî hakkında Ahmed b. Hanbel'in hadisleri değiştirdiğini, İbn Râhûye'nin (ö. 238/853) ise Vâkıdî'nin hadis uydurduğuna dair sözünü nakletmektedir. Yine İbn Ebî Hâtim, babasına sorduğunda babasının Vâkıdî hakkında "metruku'l-hadis" dediğini zikretmektedir.²⁴ Her ne kadar Vâkıdî hakkında bu şekilde ağır cerh ifadeleri kullanılsa da kendisinin tarih ve meğâzi müellifi olması dolayısıyla rivayetleri nakletme konusunda muhaddisler kadar titiz davranmamış olabileceğini de gözden uzak tutmamak gerekir. Ayrıca onun kuvvetli bir hafızaya sahip olduğunu ve hadis sahasında bir otorite olarak gören alimler de bulunmaktadır.²⁵ Bu nedenle onun "Metruku'l-hadis" gibi ağır bir cerh lafzını içeren bir kelime ile vasıflandırılması, tartışılması gereken bir husus olduğunu burada zikretmemiz gerekmektedir.²⁶

Cerh ve ta'dîl muelliflerinin, hem Usâme b. Zeyd el-Leysî hem de Vâkıdî'yi cerh etmeleri sebebiyle rivayet sened açısından kusurlu hale gelmiş olmaktadır. Heysemî (ö. 807/1405) ise *Zevâid*'inde Usâme b. Zeyd el-Leysî'yi zikretmeksizin sadece Vâkıdî'nin zayıf olduğunu söyleyerek diğer râvileri sika olduklarını belirtmektedir.²⁷

Zikrettiğimiz bu rivayette her ne kadar senedinde zayıf hatta bazı alimler tarafından metruku'l-hadis olarak kabul edilen Vâkıdî olsa da Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826) aynı hâdiseyi iki farklı râviden daha naklettiğini görmekteyiz. Bunlar Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) ve Mekhûl b. Ebî Muslim (ö. 112/730)'dir.

Zeyd b. Eslem'den nakledilen rivayette Rasullah'ın kabrin başındaki kazıcılara "Şöyle yapsak bir şey olmaz demeyiniz. Allah işini sağlam yapanı sever" buyurduğu bildirilmektedir.²⁸

Rivayetin senedine baktığımızda ise isnad zincirinin Abdürrezzâk es-San'ânî > Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) > Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) ve Hz. Peygamber şeklindedir.

²³ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 1/178.

²⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/22.

²⁵ Hatîp el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medineti's-Selâm*, Thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422), 4/9; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Thk. Ali Muahmmmed el-Bucâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963/1382), 3/663-664.

²⁶ Rıdvan Yarba, "Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkıdî", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (2), 163. Ahmed, İmtiyaz, "Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî", çev. Ramazan Özmen, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, 433.

²⁷ Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 4/98.

²⁸ Abdurrezzâk Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'anî. *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403), 3/507, (No. 6498).

Rivayeti nakleden Zeyd b. Eslem, (ö. 136/754) tâbiûndan olup Hz. Ömer’in âzatlısıdır. Tabakât yazarları, Zeyd b. Eslem hakkında çok hadis bildiğini ve sika bir râvi olduğunu zikrederlerken tabiûnun meşhur mürsel hadis nakleden râvilerinden olduğunu da belirtmektedirler.²⁹

Rivayetin ikinci râvisi imam, hafız ve insanların en sağlamı olarak takdim edilen, Yemen bölgesinde hadisleri ilk eser tansif eden tâbiî, muhaddis ve fakih Ebû Urve Ma’mer b. Râşid el-Basrî es-San’ânî (ö. 153/770)’dir.³⁰

Rivayeti Ma’mer’den alan da onun hemşehrisi musannef sahibi Abdürrezzâk es-San’ânî’dir. Buhârî, (ö. 256/870) Abdürrezzâk es-San’ânî hakkında kitabından naklettiklerinin daha doğru olduğunu söylerken³¹ İbn Ebî Hâtim, pek çok hadisçiden daha kuvvetli bir hafızaya sahip olduğunu belirtmektedir.³² Zehebî kendisini “el-hâfizu’l-kebîr ve sâhibu’t-tesânîf olarak takdim etmektedir.”³³

Senedden de görüleceği üzere rivayet, sahâbî râvisi bulunmaması sebebiyle usulcüler tarafında zayıf hadis çeşitlerinden olarak kabul edilen mürsel hadis³⁴ kapsamına girmektedir. Zira rivayeti nakleden Zeyd b. Eslem, (ö. 136/754) tâbiûndan Hz. Ömer’in âzatlısıdır. Kanaatimizce bu rivayet muhtemelen Zeyd b. Eslem’e Câbir b. Abdullah ve Atâ b. Yesâr kanalıyla ulaşmıştır. Zira İbrahim’in vefatını anlatan rivayetlerin içerisinde Câbir b. Abdullah ve Atâ b. Yesâr’ın da rivayeti bulunmaktadır.³⁵ Nitekim İbn Sa’d, da Zeyd b. Eslem’in Atâ b. Yesâr’dan rivayette bulunduğunu belirtmektedir.³⁶ Ayrıca Zeyd b. Eslem’in Atâ b. Yesâr’dan naklettiği pek çok rivayetin Kütüb-i Sitt’e de yer almaktadır. Nitekim sadece Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-*

²⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, 7/507; Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 3/387; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 3/555; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 3/395.

³⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, 8/105; Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 7/138; Zehebî, *Tezkiretu’l-Huffâz*, (Haydarâbâd: Dâiratu’l-Meârifî’l-Osmaniyye, 1958), 1/190. İbrahim Hatiboğlu, “Ma’mer b. Râşit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/552-554; Ayrıca Bünyamin Erul’un Ma’mer b. Râşid hakkında yapmış olduğu çalışmada Zeyd b. Eslem’den 42 rivayet aldığını zikretmektedir. Bkz. Bünyamin Erul, *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 143.

³¹ Buhârî, *et-Târîhu’l-Kebîr*, 6/130.

³² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/39.

³³ Zehebî, *Tezkiretu’l-Huffâz*, 1/190.

³⁴ Mürsel hadisi İbn Salah (ö. 643/1245) “Büyük Tâbiûnun sahâbeden bir grupla görüştükten (hadis aldıktan) sonra hadise Kâle Rasulullah ... şeklinde başlamalarıdır” şeklinde tarif etmektedir. Bkz. İbn Salah, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-Hadîs*, thk. Nureddîn İtr (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1986/1407), 51; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları 1997), 68.

³⁵ Muslim, Ebül-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu’-Turâs. ts.), “Kusuful” 3, (No. 10); İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Kitâbu’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Eser*, (Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1409/1989), “Salât” 6747, (No. 8304).

³⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, 7/507.

Sahîh adlı eserinde Zeyd b. Eslem'in Atâ b. Yesâr'dan aldığı rivayet sayısı (Şamile'ye göre) yirmi dokuzdur.³⁷

Hız. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefatını ve defin esnasında buyurmuş olduğu sözlerin nakledildiği diğer bir rivayette Mekhûl b. Ebî Muslim (ö. 112/730)'den gelmektedir. Ondan nakledilen rivayette de Hız. Peygamber oğlu İbrahim'in kabri başında iken mezarda bir açıklık gördüğü ve kazıcılardan onu kapatmalarını (düzeltmelerini) istediği daha sonra "Bu durum ölüye ne fayda verir ne de zarar. Fakat bu şekilde olursa hayattakilerin gözlerine daha güzel gözüktür." buyurduğu nakledilmektedir.³⁸ Rivayetin isnadı Abdürrezzâk es-San'ânî > Süfyân-ı Servî > Ebu'l-Alâ' (Sa'd b. Ebî Hilâl) > Mekhûl b. Ebî Muslim'den oluşmaktadır.

Tâbiûndan olan Mekhûl b. Ebî Muslim, Ubâde b. Sâmit, Ebû Hureyre, Hız. Âişe, Ummu Eymen ve Enes b. Mâlik gibi pek çok sahâbeden hadis aldığı zikredilirken kendisinin sika ve sadûk bir muhaddis olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Mekhûl b. Ebî Muslim'in de Zeyd b. Eslem gibi mürselleri ile şöhret bulduğu kaydedilmektedir.³⁹

Senedin ikinci râvisi ise künyesi Ebu'l-Alâ' el-Mısırî olan Sa'd b. Ebî Hilâl'dir. Râvi'nin Mısır'da doğduğu Medine'de büyüdüğü zikredilmekte onun da Câbir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik'ten mürsel rivayetlerde bulunduğu belirtilmektedir.⁴⁰ İbn Sa'd adı geçen râvinin sika olduğunu zikrederken⁴¹ İbn Ebî Hâtim "لا بأس به" / hadis rivayetinde sakınca yoktur" şeklindeki kanaati aktarmaktadır.⁴²

İsnadın diğer râvisi de tam adı Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî olan Süfyân-ı Servî (ö. 161/778)'dir. Tabakât sahipleri onu sika, sebt, hucdet, hâfiz gibi sıfatlarla vasıflandırmaktadırlar.⁴³

Rivayetin son râvisi ise Abdürrezzâk es-San'ânî'dir ki cerh ve ta'dîl yönünden kuvvetli bir hafızaya sahip, sika, günevilir bir râvî olduğu belirtilmektedir.⁴⁴

³⁷ Örnekler için bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmanî, 2010), "İmân", 21, (No:29); "İmân", 31, (No:41); "Vudu", 7, (No:140).

³⁸ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/508, (No. 6499).

³⁹ Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 1/107; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/291. Ayrıca bkz. Muhammed Fatih Kesler, "Zeyd B. Eslem" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/319.

⁴⁰ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 3/519; Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurramân el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992), 11/94; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/94.

⁴¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 9/521.

⁴² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/71. Ayrıca bkz. Hıbbân, *Kitâbu's-Sikât*, 6/374; İclî, *Târîhu's-Sikât*, 1/189.

⁴³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 8/492; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 4/92; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/222; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 1/203.

⁴⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 6/130; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/39; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, 1/190.

Şahit olarak zikrettiğimiz her iki rivayetin de ortak yönü sahâbî râvilerinin bulunmamasıdır ki böyle hadislere usulcüler “Mürsel hadis” ismini vermektedirler.⁴⁵ Fakat incelediğimiz Sîrîn’den nakledilen rivayette böyle bir durum sözkonusu değildir. Rivayetin senedi muttasıl olmakla beraber bu defa da isnadında cerhe uğramış râvi bulunması sebebiyle rivayet, zayıf hadis kategorisine girmektedir. Her ne kadar böyle olsa da aynı hâdiseyi anlatan iki rivayetin daha bulunması bu rivayeti dikkate almamız gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle şimdi de rivayet metninin Kur’an ve Sünnet çerçevesinde, İslam’ın genel prensiplerine uygun olup olmadığının incelenmesi gerekmektedir.

3. Hadisin Kur’an Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Müslüman ahlakında yapılan işin baştan savma olarak değil, olabildiğince en iyi ve en güzel bir şekilde yapılması gerektiği anlayışı bulunmalıdır. Zira bizleri vareden Yüce Allah “الخالقين احسن/Ahsenu’l-Hâlikîn” dir. Onun yaratması, kusursuz ve harikuladedir. Bu kavram Kur’an’da iki ayette yer almaktadır. Birincisi Mu’minûn sûresinde insanın yaratılışı safha safha anlatıldıktan sonra ayet, “فتبارك الله احسن الخالقين/ Yapanların en güzeli olan Allah pek yücedir.”⁴⁶ şeklinde sona ermektedir. Diğeri ise Saffât suresinde yer alan “أندعون بعلا أحسن الخالقين/ En güzel yaratana bırakıp da Baal’e mi taparsınız” şeklindeki ayettir.⁴⁷ Mu’minûn sûresindeki ayeti tefsir eden müfessirler “خالق/Hâlik” kelimesini “صانع/Yapan” şeklinde yorumlamışlardır.⁴⁸ Nitekim Yine Tîn suresinde de Allah’ın bu yapması/yaratması yine ح-س-ن/ha-se-ne fiilinden türetilmiş احسن /Ahsene kelimesi ile ifade edilerek “insanın en güzel sûrette yaratıldığı” bildirilmektedir.⁴⁹ Allah’ın “Ahsenu’l-Hâlikîn” oluşunu sadece insanın yaratılışında değil, kâinatın yaratılışında ve düzeninde de görmemiz mümkündür. Nitekim Kur’an’da kâinatın yaratılışı ve düzeniyle ilgili olarak göklerin direk olmaksızın yükseltildiği,⁵⁰ dağların birer kazık gibi yere oturtulduğu⁵¹ gibi pek çok örneği bulabiliriz.⁵² Hatta şu örneği de verebiliriz ki Allah Teâla, Hz. Meryem’e Cibrîl’i

⁴⁵ Bkz. İbn Salah, *Ulûmu’l-Hadîs*, 51; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 68. Selahaddin Polat, Mürsel hadislerle ilgili olarak tâbiûn döneminde bu tür rivayetlerin yaygın olduğunu belirttikten sonra mürsel hadislerin o dönemde kabul edilip-edilmeme durumunun tartışılmadığını hatta kabulü konusunda icma olduğunu zikretmektedir. Bkz. Selahaddin Polat, *Mürsel Hadislerin Delil Olma Yönünden Değeri*. (Ankara: TDV Yayınlar, 1985), 74.

⁴⁶ el-Mu’minûn, 23/14.

⁴⁷ es-Saffât, 37/125.

⁴⁸ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu’l-Beyân An Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 17/23

⁴⁹ et-Tîn, 95/4

⁵⁰ er-Ra’d, 13/2

⁵¹ el-Gâşiye, 88/17-20

⁵² el-Gâşiye, 88/17

gönderirken sıradan bir insan olarak değil, boyu-posu düzgün ve gençliği üzerinde biri olarak göndermiştir.⁵³

Bütün bunlar Allah Teâlâ'nın yaratmasındaki (iş yapmasındaki) kusursuzluğunun örnekleridir.⁵⁴ Ayrıca Yüce Allah bizlere "Yaptığınız işleri güzel yapın. Allah güzel yapanları sever"⁵⁵ buyurarak yapılan işlerin, en güzel ve en sağlam bir şekilde yapılmasını emretmektedir. Nitekim Hz. Dâvut'a da zırh yaparken işini sağlam yapmasını öğütlemektedir.⁵⁶ Kur'an'ı bizzat yaşayan Allah Rasûlü'nden "Allah, Sizden birinizin bir iş yaptığında onu en iyi ve en güzel şekilde yapmanızı ister" şeklinde bir buyruğun Kur'an'a ve İslam'ın temel değerlerine uygun bir ifade olduğunu söylememiz mümkündür.

4. Hadisin Sünnet Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Kur'an'ın bizzat uygulayıcısı ve müslümanlara örnek olan Hz. Peygamber'in yukarıda zikrettiğimiz ayetler çerçevesinde müslümanların yaptığını güzel ve sağlam yapmakla ilgili tavsiyelerin bulunmasını olağan karşılamamız gerekmektedir. Zira Kur'an'ın emirlerinde işin sağlam ve güzel yapılması emredilirken ayrıca O'nun Müslümanlar için örneklik ettiği de vurgulanırken⁵⁷ O'nun söz ve davranışlarında buna aykırı bir şey bulmamız mümkün değildir. Bu bağlamda yapılan işin düzgün ve sağlam yapılmasıyla ilgili Sirîn'den nakledilen "*Allah, Sizden birinizin bir iş yaptığında onu en iyi ve en güzel şekilde yapmasını ister*" rivayetinin bulunmasını bu çerçevede değerlendirebiliriz. Ayrıca işin sağlam yapılması ile ilgili başka rivayetler de bulunmaktadır. Bunlardan biri Hz. Aişe'den gelmektedir. Rivayet şöyledir; "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه / *Şüphesiz Allah, biriniz bir iş yaptığında onu sağlam yapmasından hoşnut olur*". Rivayet, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (ö. 307/919),⁵⁸ Taberânî (ö. 360/970)⁵⁹ ve Beyhakî'nin (ö. 458/1065)⁶⁰ eserlerinde yer almaktadır. Rivayetin isnadı Mus'ab b. Abdullah > Beşir b. es-Sırrî > Mus'ab b. Sâbit > Urve b. Zubeyr > Hz. Aişe şeklindedir. Rivayette yer alan Mus'ab b. Sâbit'in dışındaki diğer râviler hakkında tabakât sahipleri sika olduklarını zikretmektedirler.⁶¹ Mus'ab b. Sabit hakkında ise Yahya b. Maîn ve

⁵³ Ayette Hz. Meryem'e gelen insanı belirtmek için sadece بشر / insan kelimesi yeterli görülmemiş, kelimenin yanında onun sıfatı olarak سَوِيٌّ / Seviyye kelimesi de ona eklenmiştir. Bkz. Meryem, 19/17. Ayetin tefsiri için bkz. Kurtubî, Ebû Abdilleh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beirut: Muessetu'r-Risâle, 2006), 13/429.

⁵⁴ Osman Mutluel, *Kur'an ve Estetik*. (İstanbul:Ötüken Yayınları, 2016), 82.

⁵⁵ el-Bakara, 2/195.

⁵⁶ Sebe, 34/11. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/264.

⁵⁷ el-Ahzab, 33/21.

⁵⁸ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Musennî et-Temîmî, *el-Musned*, thk. Huseyn Selîm Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1989), 7/349, (No. 4386).

⁵⁹ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-Evsât*, (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 1/275.

⁶⁰ Beyhakî, *el-Câmi' li Şuabi'l-İmân*, thk. Abdu'l-A'lâ Abdu'l-Hamîd Hâmid (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/ 2003), 7/ 233, (No. 4930).

⁶¹ Urze b. Zubeyr için bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/396; Mizzi, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurramân el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1992), 20/11; Hişam b. Urve için bkz: İbn Ebî Hâtim, *el-*

Ahmed b. Hanbel, râvinin zayıf bir râvi olduğunu belirtmişlerdir.⁶² Rivayeti değerlendiren Heysemî (ö. 807/1405) isnad zincirinde yer alan Mus’ab b. Sâbit’in zayıf kabul edilmekle beraber İbn Hibbân’ın aynı râviyi sika olarak vasıflandırdığını belirtmektedir.⁶³ İbn Hacer (ö. 852/1449) de Musâb b. Sâbit hakkında güçlü bir hadisçi olmadığını ve çok hata yaptığını kaydetmektedir.⁶⁴ Münâvî (ö. 1031/1622) râvi hakkında yapılan bu cerhden dolayı olsa gerekir rivayetin “Hasen-sahih” olduğunu belirtmektedir.⁶⁵ Elbânî de Mus’ab b. Sâbit adlı râviye yönelik bu olumsuz değerlendirmelere rağmen rivayetin şâhit rivayetlerinin bulunmasından dolayı rivayetin sıhhatine hükmetmektedir.⁶⁶

Konuyla ilgili diğer bir şahit rivayette Kuleyb b. Şihâb’dan nakledilmektedir. Kuleyb b. Şihâb b. Mahbûb el-Cermî babasıyla birlikte cenazeye gittiklerini orada Hz. Peygamber’i gördüğünü kendisinin küçük olmasına rağmen aklı başında olduğunu belirttiikten sonra Hz. Peygamber’in “يحب الله العامل إذا عمل أن يحسن /Allah işini güzel yapan çalışanı/işçiyi sever” buyurduğunu nakletmektedir.⁶⁷

Rivayetin isnad zinciri; Bekr b. Mukbil el-Basrî > el-Kâsım b. el-Vehbî el-Kufî > Kutbe b. el-A’lâ b. Minhâl el-Ganevî > Ebû’l-A’lâ b. el-Minhâl > Âsım b. Kuleyb el-Cermî Kuleyb b. Şihâb b. Mahbûb el-Cermî > Hz. Peygamber şeklindedir. Bu rivayeti de za’fa uğratan râvi ise Kutbe b. el-A’lâ b. Minhâl el-Ganevî dir. Başta Buhârî olmak üzere pek çok tabakât sahibi bu râvi hakkında hadis rivayetinde kuvvetli bir râvi olmadığını zikrederlerken bazıları ise onun hakkında “daifun/zayıftır” şeklindeki nitelemeleri kitaplarda yer almaktadır.⁶⁸ Heysemî, (ö. 807/1405) *Zevâid*’inde “Senedinde Kutbe b. el-Alâ vardır, o da zayıftır” diyerek rivayetin zayıf olduğunu zikrederken yukarıda zikrettiğimiz Hz. Âişe ve Kuleyb b. Şihâb rivayetlerini güçlendirmek için Sirîn’den nakledilen rivayete yer vermektedir.⁶⁹

Zayıf hadis, sahih ve hasen hadislerin şartlarından birini veya bir kaçını kendisinde bulundurmayan hadisler olarak tanımlanmıştır. Elbette bütün zayıf

Cerh ve't-ta'dîl, 9/64; Bişr b. es-Sirî için bkz; İclî, *Târhu's-Sikât*, 1/80; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/358; Mus'ab. Abdullah için bkz; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/309; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 9/175.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 7/563; İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, thk. Muhammed İbrahim Zâyed (Halep:Dâru'l-Va'y, 1396), 2/367; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/159.

⁶³ Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 4/98.

⁶⁴ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/159.

⁶⁵ Münâvî, Muhammed Abdu'r-Rauf el- Münâvî, *Feyzü'l Kadîr Şerhu'l-Câmiu's-Sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1972), 5/150, (No. 6749).

⁶⁶ Elbânî, *Silsiletu'l-Ehâdîsi's-Sahîha*, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1995), 3/106, (No. 1113); a.mlf. *Sahîhu'l-Câmiu's-Sağîr*. (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 988), 1/383 (No. 1880).

⁶⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdu'l-Mecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye. ts.), 19/199; Heysemî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetu's-Sahabe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyâd: Dâru'l-vatan, 1998),7/2397.

⁶⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 7/191; Nesâî, *Kitâbu't-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, (Beyrut: Muessetu Kutbu's-Sekafiyye,1405/1985), 203; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/141.

⁶⁹ Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 4/98.

hadisler aynı derecede değildir. Zira senetteki veya metindeki kusurlar farklı farklıdır. Söz konusu şartların yok olmasıyla zayıf hadis de derecelere ayrılmaktadır. Bir kısmı senedi yani hadisi rivayet eden râviler sebebiyle zayıf durumunu düşerken, bir kısmı da Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz ve davranışı ifade eden metin açısından tenkit edildiği için zayıf hadis sayılabilmektedir.⁷⁰ Fakat senedindeki râvi sebebiyle za'fa düşen rivayetler, farklı râvilerle rivayetin desteklenmesi halinde hasen-i li-gayrihi mertebesine çıkacağı belirtilmiştir.⁷¹ İncelemekte olduğumuz bu rivayetin durumunu buna benzetmemiz mümkündür. Her ne kadar Vâkıdî tabakat sahipleri tarafından ağır bir şekilde cerh edilse de aynı hâdisenin başka râvilerce de nakledilmesi rivayeti kuvvetlendirmektedir. Yine de Sîrîn'den nakledilen rivayeti "zayıf hadis" olarak kabul etmek dahi belli şartları taşıması halinde zayıf hadis ile amel edileceği ilgili görüşlerin varlığından bahsetmemiz mümkündür.⁷²

Tahricini yaptığımız rivayet, söz konusu râviler sebebiyle tenkit edilmekle birlikte mana itibarıyla Hz. Peygamber'in genel tutumunu yansıtmaktadır. Zira O, sadece işin sağlam ve estetik olmasının yanında giyim-kuşam gibi dış estetiğine de önem vermiş ve ashabını bu konuda sürekli uyarmıştır. Nitekim Rasûlullah'ın saç bakımı konusundaki takdir,⁷³ teşvik⁷⁴ ve uyarıları⁷⁵ hadis kaynaklarında yerini almıştır. Aynı şekilde dış görünüşün önemiyle ilgili olarak "*Size şekil verip de şeklinizi güzel yapan... Allah'tır*"⁷⁶ ayetinin işaret ettiği hususun korunmasıyla ilgili "*Suretiniz*

⁷⁰ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe el-Fârayâbî (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1/195; Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 467.

⁷¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulu*, 42.

⁷² Zayıf hadislerin değeri konusunda üç ayrı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; Zayıf hadisle asla amel edilmez, ikincisi; Ne konuda olursa olsun mutlak olarak amel edilir, üçüncüsü ise; Daha orta yol veya daha ilmi olduğu söylenebilecek olan belli konularda veya belli şartları taşıması halinde amel edilebilir görüşüdür. Nitekim bu görüşte olanlar amellerin faziletiyle konularda belli şartlara bağlı olarak zayıf hadisle amel edileceği söylemişlerdir. Bkz. İsmail Lütfi Çakan, *Anahatlarıyla Hadis*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 195; Polat, "Zayıf Hadisle Amel" Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1983, 83-110; Gürler, "Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl" Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012/2, 5-22; Mahmut Demir, Mehmet Görmez, "Zayıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/158.

⁷³ Ebû Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd ve M. Kâmil Karabelli (Dımaşk: Dâru'r-Risâletil'l-Âlemiyye, 2009), "Tereccül", 19, (No. 4212); İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, ts.) "Libas", 34, (No. 3627).

⁷⁴ Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâu'-Turâsi'l-Arabî, 1985), "Şa'ar", 2, (No. 6); Ebu Davud, *es-Sünen*, "Tereccül", 2, (No. 4163); Nesâî, *es-Sünen (el-Muctebâ)*, (Haleb: Mektebetü'l-Matbuâtu'l-İslamî, 1986), "Zîne", 61, (No. 5284).

⁷⁵ Ebu Davud, *Libas*, 17, (No. 4072), VI, 168; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Şa'ar", 2, (No. 7).

⁷⁶ el-Mu'min, 40/ 64-65.

güzel kılınmıştır. Onu çirkinleştirmeyin, suretinizin güzelliğini devam ettirecek şeyleri koruyun” şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁷

Dış görünüş, insanın kimliği ve kişiliğinin bir yansıması olarak görülmelidir. Zira insan, İbn Hacer’in ifadesiyle; “güzel ve sevimli bir dış görünüm sergilediği zaman dikkat çeker ve bunun neticesinde sözü dinlenen, fikrine itibar edilen bir kimse olur. Aksi durumda da tam tersi gerçekleşir”.⁷⁸ Ayrıca Hz. Peygamber’in güzel ve estetikle ilgili başka hadisleri de bulunmaktadır. Onlardan biri de “Allah muhsindir ve işlerin güzel yapılananı sever. Hatta hayvanı boğazladığınızda bile onu güzelce yapın, bıçağınız keskin olsun ve hayvana güzel davranın”⁷⁹ hadisini de burada zikretmek istiyoruz. Yine “Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek güzel elbise ve ayakkabı giymeyi sevdiğini söylediğinde Allah Rasulu O kişiye “Allah güzeldir, güzeli sever”⁸⁰ buyurmuştur. “Kimin saçı varsa ona bakım yapın”,⁸¹ tavsiyesiyle de Müslümanın dağınık ve bakımsız bir şekilde dolaşmaması gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’in yanında kemikten bir tarağının olduğu ve onunla saçını taradığı nakledilmektedir.⁸² Yine estetikle ilgili diğer bir başka hadisi de “Allah kuluna nimet verdimi nimetini onun üzerinde görmek ister.”⁸³ sözüdür.

Bu örnekleri çoğaltmamız mümkündür. Zira onun sünnetinde işin sağlam yapılmasıyla beraber göze de hoş görünmesi vardır.⁸⁴ İncelemeye çalıştığımız bu hadiste de Hz. Peygamber’in insanın hayatta yaptığı her şeyi güzel yapmasının yanında bu güzelliğin diğer insanlar tarafından da görülmesi ve toplum içerisinde bunun bir davranışa dönüşmesi gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca bu uğraşının Allah tarafından güzel bulunduğu da ifade edilmiştir. Başka bir deyişle, insanın hangi işi yaparsa yapsın, o işi en iyi ve en güzel şekilde yapması bilincinde olması gerekir ki ancak bu şekilde Allah’ın sevdiği bir kul olabileceği düşüncesini zihninde tutmalı ve bunu fiiliyata dönüştürmelidir. Ancak bu şekilde kişi, güvenilir, dürüst, insan

⁷⁷ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 7/37.

⁷⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. (Riyad: Dâru’t-Taybe, 2005), 11/26.

⁷⁹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvut el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Musned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Mısır: Dâru’l-Hıcr, 1999), 2/443. Ayrıca hadisin diğer versiyonları için bkz. Muslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “İmân”, 39, (h.no:147); “Sayd” 11, (No. 57); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd ve M. Kâmil Karabelli (Dımaşk: Dâru’r-Risâletil’l-Âlemiyye, 2009), “Edâhî”, 12, (No. 2815).

⁸⁰ Muslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “İmân”, 39, (No. 147); Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî. *el-Câmiu’l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “Birr”, 61, (No. 1999); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Musned*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Murşid (Beyrut: Muessetu’r-Risâle, 1995), 7/338, (No. 3789).

⁸¹ Ebu Davud, *es-Sünen*, “Teraccul”, 2, (No. 4163).

⁸² İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, 1/416; Kurtubî, *Câmiu’l-Ahkâm*, 9/206.

⁸³ Tirmizî, *es-Sünen*, “Edep”, 54, (No. 2819); Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Musned*, 4/19 (No. 2375); Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 13/468, (No. 8107); İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, 9/10.

⁸⁴ Hüseyin Akyüz, *Nebevi Öğretide Estetik Anlayış* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 116.

haklarına saygılı ve tüm canlıları seven, bir insan haline gelebilir. Bu da davranış estetiği ve değerler eğitiminin oluşturabileceği en mükemmel bir sonuçtur.

SONUÇ

Estetik, genel anlamda, güzeli ve güzelliği konu olarak inceleyen bilim dalıdır. Davranış estetiği ise, insan davranışlarının iyi ve güzel olması anlamına gelir. Değerler eğitimi de insanda davranış estetiğinin oluşması için gerekli eğitim metotlarını gösteren ilim dalıdır.

Hem davranış estetiğinin hem de değerler eğitiminin amacı, insanda iyi ve güzel davranışların yaygınlaşmasını ve kalıcı hale gelmesini sağlamaktır. Bu amacın gerçekleşmesi için insan üzerinde etkili bir nedene ihtiyaç vardır. İşte bu etkili neden dindir. Dinler, inananların etkili ve kalıcı davranışlar ortaya koymalarında son derece önemli bir yere sahiptir.

Ele aldığımız hadis, genel anlamda bazı râvileri nedeniyle tenkit edilmiş olmakla birlikte, hem hadisin başka rivayetlerle desteklenmesi hem de metin tenkidi metodolojisi açısından herhangi bir olumsuzluk taşımamaktadır. Bazıları tarafından senekteki ravileri sebebiyle hadis “zayıf hadis” olarak nitelenecek olsa da hadisin konu itibarıyla inanç, ibadet veya helal-haram gibi konularını ihtiva etmemesi sebebiyle uygulama konusunda her hangi bir tereddüdün olmadığını düşünüyoruz. Nitekim Kur’an ayetlerinin ve Hz. Peygamber uygulamalarının da bu yönde olduğunu görmekteyiz.

Netice itibarıyla “Allah, Sizden birinizin bir iş yaptığında onu en iyi ve en güzel şekilde yapmasını ister” hadisi, özellikle Müslümanlar için unutulmaması gereken bir değer ve davranış güzelliği olarak ele alınmalı ve bir yaşam tarzı haline getirilmelidir. Diğer taraftan insanların hangi işi yaparlarsa yapsınlar, onu en iyi ve en güzel şekilde yapmaları, değerler eğitiminin varacağı son nokta olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk es-San’ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyârî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A’zamî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1403.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Musned*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Murşid. 50 Cilt. Beyrut: Mussetu’r-Risâle, 1995.

Ahmed, İmtiyaz. “Bir Muhaddis Olarak Vâkidî”, çev. Ramazan Özmen, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, 429-440, 2000.

Akyüz, Hüseyin. *Nebevi Öğretide Estetik Anlayış*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Buhârî, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu’fî. *el-Câmiu’s-Sahîh*. thk. M. Fuâd Abdalbâkî. 4 cilt. Kâhire: el-Mektebetu’s-Selefiyye, 1400.

- Buhârî, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. thk. Muhammed Abdu'l-Kâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî. *el-Câmiu li Şu'abi'l-Îmân*. thk. Abdu'l-Alâ Abdu'l-Hamîd Hâmid. 13 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Ana Hatlarıyla Hadis*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983.
- Çalıklan, Adem, “İslam Estetiği Üzerine Bir Deneme” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), 323-350.
- Demir, Mahmut- Görmez Mehmet. “Zayıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 44/157-160. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd-M. Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâletil'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvut el-Cârûd et-Tayâlisî. *el-Musned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hıcr, 1999.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak Musâ Mîhrân el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-Sahabe*. thk. Âdil b.Yusuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ebû Ya'lâ el Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Musennî et-Temîmî. *el-Musned*. thk. Huseyn Selîm Esed. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1989.
- Elbânî, Nâsîru'd-Dîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-Sahîha*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1995.
- Elbânî, Nâsîru'd-Dîn. *Sahîhu'l-Câmiu's-Sağîr*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1988.
- Erul, Bünyamin. *Hadis Tetkikleri Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*. çev. Nazif Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Gürler, Kadir “Zayıf Hadisle Amel Edilip Edilmeyeceği Tartışmaları Arasında Bir Çözüm Yolu: Telakkî Bi'l-Kabûl”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2) 2012, 5-28.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Medineti's-Selâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001/1422.

- Hatiboğlu, İbrahim. "Ma'mer b. Râşit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/552-554. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hegel, Georg, F. W. *Estetik I*. Çev: T. Altuğ & H. Hünler. İstanbul: Payel Yayınları, 1994.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.
- Iclî, Ahmed Abdullah b. Sâlih Ebi'l-Hasan el-Iclî. *Târîhu's-Sikât bi tertîbî Nureddîn b. Ali b. Ebî Bekr Süleyman el-Heysemî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer b. Yusuf. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil. 1992/1413.
- İbn Adî, Ahmed Abdullah b. Adî el-Curcânî. *el-Kâmil fî'd-Duafâi'r-Ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Kitâbu'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Huseyin b. Hibetullah b. Abdullah. *Târîhu Medînetu Dımaşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Eser*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 16 Cilt. Riyad: Dâru't-Taybe, 2005.
- Tehzîbu't-Tehzîb*. Haydarâbad: Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1325.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn minel-Muhaddisîn*. thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Mısır: Dâru's-Samî'î, 1420/2000.
- Kitâbu's-Sikât*. 9 Cilt. Halep: Dâiratu'l-Meârifî'l- Osmaniyye, 1983.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kubrâ*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2001.
- İbn Salah, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nureddîn Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986/1407.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Zeyd B. Eslem" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/318-319. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, 1985.

- Koç, Turan. “İslam Sanat Geleneği ve Estetik” Eskiye, 16, (2010), 35-42.
- Kurtubî, Ebû Abdilleh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî. *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, 24 Cilt. Beyrut: Muessetu’r-Risâle, 2006.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta’*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu’-Turâsi’l-Arabî, 1406/1985.
- Muslim, Ebul-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu’-Turâs. ts.
- Münâvî, Muhammed Abdu’r-Rauf el- Münâvî. *Feydu’l Kadîr Şerhu’l-Câmiu’s-Sağîr*. 6 Cilt. Beyrut, Dâru’l-Meârif, 1972.
- Mutluel, Osman. *Kur’an ve Estetik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Mutluel, Osman. *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Mizzî, Ebu’l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî. *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sünen (el-Muctebâ)*. 8 Cilt. Haleb: Mektebetu’l-Matbuâtü’l-İslâmî, 1986.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *Kitâbu’t-Duafâi ve’l-Metrûkîn*. thk. Bûrân ed-Dannâvî – Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Muessetu Kutbu’s-Sekafiyye, 1405/1985.
- Suyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî. *el-Câmu’s-Sağîr ve Zevâiduhu*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1994.
- Suyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî. *Tedribü’r-Râvî fî Şerh-i Takrîbi’n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe el-Fârayâbî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-Kevser, 1415.
- Polat, Selahaddin. *Mürsel Hadislerin Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara: TDV Yayınları, 1985.
- Polat, Selahaddin. “Zayıf Hadisle Amel” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, 83-110.
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu’cemu’l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu’cemu’l-Evsât*. thk. Târik b. Avdullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Haremeyn, 1415/1995

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî. *el-Câmiu'l-Kebîr*. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Yarba, Rıdvan. "Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkıdî", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (2), 143-168.
- Zehebî, Şemsuddin, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî ed-Dımaşkî. *el-Kâşif fi Ma'rifeti Men lehu Rivâyetu fi Kutubi's-Sitteti ve Haşiyeh; İbnu'l-Acemî el-Halebî*. 2 Cilt. Cidde: Muessesetu'l-Ulûmu'l-Kur'an, 1992.
- Zehebî, Şemsuddin, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî ed-Dımaşkî. *Tezkiretu'l-Huffâz*. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1958.
- Zehebî, Şemsuddin, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî ed-Dımaşkî. *Mîzânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Thk. Ali Muahmed el-Bucâvî, 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963/1382.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 20-47

İNANÇ ÖĞRETİMİNDE FONKSİYONEL YAKLAŞIM: KADER VE KAZÂ ÖRNEĞİ
Functional Approach in Teaching Faith: Fate and Destiny Sample

İrfan ERDOĞAN

Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, e-Mail: irfanerdogan87@gmail.com
Orcid No: 0000-0002-2452-1252

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	14/11/2020
Kabul Tarihi / Accepted:	08/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	20-47

Atıf / Cite as: Erdoğan, İrfan. "İnanç Öğretiminde Fonksiyonel Yaklaşım: Kader Ve Kazâ Örneği" [Functional Approach in Teaching Faith: Fate and Destiny Sample]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 20-47. Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.825261>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 20-47

İNANÇ ÖĞRETİMİNDE FONKSİYONEL YAKLAŞIM: KADER VE KAZÂ ÖRNEĞİ*

İrfan ERDOĞAN**

Öz

Bu çalışmanın amacı, Müslüman toplumlarda kader ve kaza kavramlarını din öğretimine konu ederken benimsenebilecek yaklaşımları ele almaktır. Daha çok kelim ilminin konusu olan kader ve kaza konusu, bu çalışmada mümkün olduğunca kelâmî tartışmalardan uzak olarak ele alınmıştır. Konunun nitelikli bir şekilde öğretiminin önemine vurgu yapılmakla birlikte, nasıl öğretilbileceği ele alınmış, özellikle fonksiyonel yaklaşım üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda inanç öğretiminde “kavram öğretimi yaklaşımı” ve “fonksiyonel yaklaşım” şeklinde bir ayrıma gitmek mümkündür. Kavram öğretimi yaklaşımı kullanılırken dikkate alınması gereken iki hususun “ezeli ilim meselesi” ve “ilim maluma tabidir” ilkesi olduğu üzerinde durulmuştur. Fonksiyonel yaklaşımla konunun öğretiminde “kaybedilenin üzüntüsüyle başa çıkma” ve “kazanılandan dolayı şımarıklığa kapılmama” gibi çeşitli fonksiyonları tek tek ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, inanç öğretimi, kader ve kazâ, kavram öğretimi, fonksiyonel yaklaşım.

Functional Approach in Teaching Faith: Fate and Destiny Sample

Abstract

This study aims to discuss the approaches that can be adopted while subjecting the concepts of fate and destiny to religious education. The subject of fate and destiny, which is mostly the subject of the science of kalâm, was discussed in this study, as far as possible away from theological discussions. Besides dwelling on the importance of teaching the subject in a qualified manner, how it can be taught was discussed, and especially the functional approach was emphasized. In this context, it is possible to distinguish between "concept teaching approach" and "functional approach" in teaching beliefs. It has been emphasized on the two issues that should be taken into consideration while using the concept teaching approach are the principles of "eternal knowledge" and "knowledge is subject to the known". Various functions of the destiny such as "dealing with the sorrow of the lost" and "not being spoiled because of what has been gained" were presented in the teaching of the subject with a functional approach.

Keywords: Religious Education, teaching faith, fate and destiny, the concept teaching, the functional approach in teaching

* Makalenin *Etik Kurul İzni* gerektirmediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, e-Mail: irfanerdogan87@gmail.com Orcid No: 0000-0002-2452-1252

Structured Abstract: It is important to carry out a religious education that will help to overcome the problems he/she encounters in life and be happy by looking at life with hope. Religious education makes people strong against hopelessness, anxiety, doubt, and all kinds of fear. On the other hand, it can help people to make sense of events and facts by providing new motivations that can establish a concern between humans and being.

The correct definition and understanding of destiny, which is one of the principles of faith in Islam, enables us to orient our lives in a more orderly and planned way psychologically and sociologically, to make the world and our environment more prosperous and liveable, and to look at life confidently and optimistically. Because the correct understanding of fate in the social and cultural field gives people the opportunity and vision to review traditional thinking patterns, to change the conditions, and to initiate new regulations. Thus, human being tries to perceive and evaluate his environment and the world in a more accurate and consistent way. When we look at the Quran, it is seen that the word destiny is used for both the measure, order, and 'physical, biological, and social laws' that Allah has set for the universe and the laws regarding the creation, life, and death of people. While what is happening in the universe takes place within a certain order and laws, there is nothing that Allah's knowledge does not encompass, and these are also recorded. "Those who are unbelievers say, 'The Hour will never come.' Say: 'Yes, by my Lord, it certainly will come!' He is the Knower of the Unseen, Whom not even the weight of the smallest particle eludes, either in the heavens or in the earth; nor is there anything smaller or larger than that which is not in a Clear Book." (Saba 34/3) verse related to this situation. The problem of our research is that concept teaching is not enough in order to teach predestination in a meaningful way. The purpose of this study is to discuss the approaches that can be adopted while the concepts of predestination are subject to religious education. This issue, which is mostly the subject of theology, was discussed in this study, as far as possible away from theological discussions, emphasizing the importance of correct teaching and how it can be taught, and especially the functional approach was emphasized.

It is possible to distinguish between "the concept teaching approach" and "functional approach" in belief teaching. In this distinction, while the concept learning approach tries to answer the question of "what?" and "how?", the functional approach tries to answer the question of "why?". In this context, it is possible to answer the question of "What does destiny mean?" and "How does it work?" by using the concept teaching approach. The issue of predestination will be more understandable when considered together with God's attributes. On the other hand, "Why everything is recorded by God?" and "Why do we believe in predestination?" questions indicates the function of belief in predestination and can be given answer with a functional approach. It can be said that while the concept teaching approach leads to learning at the level of knowledge, the functional teaching approach can be lead to learning at the level of comprehension. According to the findings we obtained as a result of our research, it is possible to list the functions of belief in destiny as follows: Coping with the sadness of the lost, not being spoiled for what has been gained, being destiny is a consolation in the face of death, requiring effort for sustenance, and being sustenance is a test matter, being destiny is a consolation in the face of disasters, necessity to act in accordance with the laws of the universe to be successful, it is the responsibility of the human to protect their health and to seek treatment, the belief in destiny supports patience when they are helpless in the face of diseases, predestination keeps people in balance in the face of success and failure, teaches to be hopeful depending on not knowing what is good and what is bad. When we teaching the subject of predestination within the teaching faith, emphasizing these issues will enable the learners to find answers to some questions in their minds.

Keywords: Religious Education, teaching faith, fate and destiny, the concept teaching, the functional approach in teaching.

GİRİŞ

Din öğretimi, insanın anlam arayışına, evrendeki yerini fark etmesine, kendisini anlamasına yardımcı olmalıdır. Bireysel ve toplumsal sorunların belirlenmesi ve çözümüne yönelik bir bakış açısı ve beceri kazanılmasına rehberlik etmelidir. Bu anlamda din öğretimi, insanın geleceği ve hayatın sonuyla ilgili varoluşsal sorunlara doyurucu cevaplar arayarak, doğum ve ölüm arasında acı ve tatlılıkları kucaklayacak ve sonunda ölüm ötesine uzanacak şekilde düzenlenmelidir.¹ Bireyin inancı sayesinde hayatın üstesinden gelmesine ve mutlu olmasına yardımcı olacak nitelikte bir din öğretimi gerçekleştirmek önemlidir. Bunu sağlayacak bir din öğretimi, bir taraftan insanı ümitsizlik, kaygı, şüphe ve her türlü korkuya karşı güçlü kılarken, öte taraftan, insana varlıkla ilişki kurabilecek yeni motivasyonlar sağlayarak olay ve olguları anlamlandırmaya yardım edebilir.² İman, manevi boşlukları doldurabilecek en önemli unsurdur. İnsanın, hayatın çeşitli sıkıntılarını içerisinde ümitvâr olabilmesi, korkularının üstesinden gelebilmesi, sahip olduklarına karşı şükür içerisinde olması ve kendisiyle barışık olabilmesi bu duyguyu doğru yönde ve şekilde yaşamasına bağlıdır.³

Kaderin doğru tanımlanması ve anlaşılması, psikolojik ve sosyolojik olarak hayatlarımızı daha düzenli ve planlı bir şekilde yönlendirmemizi, dünyayı ve çevremizi daha müreffeh ve yaşanabilir hale getirmemizi, hayata güvenle ve iyimser bakmamızı sağlar. Çünkü sosyal ve kültürel alanda kaderin doğru anlaşılması, insana geleneksel düşünce kalıplarını gözden geçirme, şartları değiştirme ve yeni düzenlemeler başlatma fırsatı ve vizyonu vermektedir. Böylece insan, çevresini ve dünyayı daha sağlıklı ve tutarlı bir şekilde algılamaya ve değerlendirmeye çalışır. Doğayı daha elverişli kılmak adına, bireyin doğal afetler karşısında kendi imkânlarını değerlendirmesine ve daha rahat bir yaşam için gerekli şartları oluşturmasına rehberlik eder.⁴ İnsanın, her şeye gücünün yetmeyeceği bir gerçektir. Birtakım istenmeyen durumlar, acılar ve sıkıntılarla karşılaştığında insanın bunların üstesinden gelmesinde en büyük yardımcısı da kader inancıdır. Doğru bir kader algısına sahip olan birey Allah'a, diğer insanlara, doğaya ve kendine karşı sorumluluklarının bilincinde olur.

İlköğretim 8. sınıf öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada, öğrencilerin kader ve kaza kavramlarını bilgi düzeyinde kazandıkları ancak yarıya yakın bir

-
- 1 Süleyman Akyürek, "Din Eğitiminde Kur'an Kavramlarının Öğretimi" (X. Kur'an Sempozyumu – Kur'an ve Eğitim, Tokat: Fecr Yayınları, 2008), 94.
 - 2 Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihinsel Gelişim Açısından Bir Deneme)", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 145-159.
 - 3 Osman Taştekin, "İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri", *Diyanet İlmi Dergi* 39/1 (2003), 109-128.
 - 4 Fethi Kerim Kazanç, "İslam Kelamında İnsanın Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 201-202.

kısının kavrama düzeyinde kavram yanılığı yaşadığı görülmüştür.⁵ Ortaöğretim 12. sınıf öğrencileri üzerine yapılan bir başka çalışmada, öğrenciler insan iradesi bağlamında özgürlüğü sorgulamakta ve akli dışlamaları durumunda inanabildiklerini belirtmektedirler. Araştırmada, öğrencilerin hakikatini kavrayamadıkları ya da anlamlandıramadıkları soyut durumlarda dini hatta tanrının varlığını inkâra gidebildikleri değerlendirilmiştir.⁶ Aynı çalışmada, Allah'ın yeryüzünde var olan kötülöklere müdahale etmemesi başka bir ifadeyle engel olmamasının öğrencilerin tanrı tasavvurlarını olumsuz etkilediği ifade edilmektedir. Araştırmada öğrencilerin ağırlıklı olarak kötölük probleminde Allah'ı suçlayıcı ifadeler kullandıkları, öğrencilerin bu konuda gösterdikleri duygusal tepkilerin, insan iradesi ve sorumluluğu ile imtihan kavramlarını içselleştirememiş olmalarına bağlı olduğu dile getirilmektedir.

Sadece kavramsal öğretime ağırlık verildiğinde kaderi tam olarak idrak etmek oldukça güç görünmektedir. Çünkü pek çok mesele bizim ilmimize kapalı bir alana girmektedir. Zaman ve mekânla kayıtlı olmayan bir alandan insanın dünyasına inen bir mesele oluşu kader ve kazâ konusunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Zira Allah zamandan ve mekândan münezzehtir. Genelde inanç öğretiminin, özelde ise kader ve kazâ konusunun öğretilmesinde yalnızca kavram öğretimi ile yetinilmesinin, anlamlı bir öğrenmenin gerçekleşmesi için yeterli olmaması durumu, araştırmamızın problemini oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, kader ve kaza kavramlarını din öğretimine konu ederken benimsenebilecek yaklaşımları ele almaktır. Daha çok kelâm ilminin konusu olan bu mesele, çalışmada mümkün olduğunca kelâmî tartışmalardan uzak olarak, doğru öğretiminin önemine vurgu yapılarak ve nasıl öğretilebileceği ele alınmış, özellikle fonksiyonel yaklaşım üzerinde durulmuştur.

1. İnanç Öğretimi

Hayatın pürüzsüz ve problemsiz olmadığını herkes bilir. Sosyo-ekonomik konumları ne olursa olsun tüm insanlar yoğunluğu kişiden kişiye değişebilen birçok sıkıntıyla karşı karşıyadır.⁷ Bu güçlüklerle başa çıkmada ve hayatı anlamlandırmada inancın yeri büyüktür. Bu sebeple inanç öğretimi büyük öneme sahiptir. Kadere iman konusu da İslam dini inanç esasları arasında yer alan önemli bir konudur. İnsanı rüzgârın önündeki yaprak gibi gören, insana hiçbir özgürlük alanı tanımayan anlayış ile sınırsız bir özgürlük alanı içinde ilahi iradeyi göz ardı eden anlayış⁸ arasında dengeli bir bakış ancak doğru bir eğitim/öğretimle gerçekleşebilir. Birincisi

⁵ Mehmet Ayas, "Kader-Kaza' Kavramının Öğretimi ve Kavram Yanılığları Üzerine Bir İnceleme", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2020), 377.

⁶ Ayşe Betül Akdemir, "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 318-342.

⁷ Taştekin, "İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri", 111.

⁸ Bk. İsmail Şık, *Takdir Olgusu Kader Algısı Yazgı Yanılığı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018).

insanı miskinleştirirken, ikincisi pervasızlığa götürür. Biri maddi diğeri manevi sefalet getirebilir.

Kaderle birlikte ele aldığımızda daha anlamlı hale gelen ve hayatımızda önemli bir fonksiyon icra eden çeşitli konular vardır. Ecel ve ömür, sabır ve şükür, hastalık ve sağlık, hayır ve şer, başarı ve başarısızlık, hidayet ve dalalet, rızık, afet gibi konularda sağlıklı bir yaklaşım ortaya koymak, kaderi doğru anlamakla mümkündür. Bu yönüyle kader ve kazâ konusu fonksiyonel öğretimle sunulursa hayatı anlamlandırmada önemli bir rol oynayacaktır.

İslâm'ın kader ve kazâ inancı, hemen her yaş grubundan insan için kavranması son derecede güç bir konudur. Bu anlamda iman esasları içerisinde anlaşılması ve anlatılması en zor olanı olarak değerlendirilebilir. Güçlüğüne rağmen bu konu, her seviyedeki çocuk, genç ve yetişkine din eğitimcileri tarafından anlatılmak durumundadır.⁹ Örgün eğitim sistemi içerisinde Ortaokul 8. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, İmam Hatip Lisesi Kelam dersi, İmam Hatip Lisesi Akaid dersinde birer ünite olarak, Lise Temel Dini Bilgiler 2 seçmeli dersinde bir başlık olarak kader ve kaza konusuna yer verildiği görülmektedir. Örgün eğitim sistemi içerisinde kader inancının öğretiminin yapıldığı derslerin öğretim programlarına ve ders kitaplarına bakıldığında, kavram öğretimine ağırlık verildiği anlaşılmaktadır. Kaderle ilişkili konular “Kaderle ilgili kavramlar” şeklinde ele alınmaktadır.

Kader ve kazâ konusunu anlatacak olan din eğitimcileri, konuya bilgi bakımından hâkim olmanın yanı sıra, onu iyi bir üslup ve yöntemle açıklayabilecek yetenek ve kapasiteye sahip olmalıdır. Sorulan soruları sabırla dinleyebilmeli, anlamaya çalışmalı ve uygun bir dil ve üslupla anlatabilmelidir. Öyle ki bu konuyu kendinden dinleyenlerin kafasında bir sorun yoksa daha da aydınlanmış olmalıdırlar. Akıllarında sorunlar olan ve bir çıkmazla mücadele edenler ise rahatlayabilmelidir. Aksi takdirde öğretici, muhatapların düşünce ve duygu dünyalarında tahribata da neden olabilecektir. Çünkü bu konu başka disiplinlerdeki herhangi bir konuyu yanlış tanıtmak gibi değildir. Örneğin; bir matematik problemini yanlış çözmek sadece o problemi ilgilendirir, başka problemlerin doğru bir şekilde çözülmesine mani olmaz. Tarihten bir konu hakkında yanlış bilgi vermek, diğer konuların da yanlış anlaşılmasına sebep olmaz. Ancak genel olarak inanç konuları, özelde ise kader konusu bunlardan çok farklıdır. Bu konunun anlatımında kullanılacak üslup, anlatım tarzı ve verilen örnekler dinleyici konumunda bulunanların inançlarını temelden etkileyebilir. Onları inanmaya veya inkar etmeye sevk edebilir. Bu nedenle kader konusunu açıklamak zorunda olan herkes daha dikkatli olmalıdır.¹⁰

İnanç öğretiminde “kavram öğretimi yaklaşımı” ve “fonksiyonel yaklaşım” şeklinde bir ayrıma gitmek mümkündür. Bu ayrımda kavram öğretimi yaklaşımının

⁹ Mustafa Öcal, “Kader ve Kaza İnancının Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 31.

¹⁰ Öcal, “Kader ve Kaza İnancının Öğretimi”, 47.

“ne?” ve “nasıl?” sorularına cevap bulmaya çalışırken, fonksiyonel yaklaşımın “niçin?” sorusuna cevap bulmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, inanç öğretimi kapsamında kader ve kaza konularının öğretiminde “Kader *ne* anlama gelir?” ve “Kaza *ne* anlama gelir?” sorusunun cevabı kavram öğretimi yaklaşımı ile verilebilir. Kader ve kazânın *nasıllığı* meselesi ise Allah’ın sıfatları ile birlikte ele alındığında daha anlaşılır olacaktır. Diğer taraftan “Kadere *niçin* inanıyoruz?” sorusunun cevabı ise kader inancının fonksiyonuna işaret eder ve fonksiyonel yaklaşımla verilebilir. Kavram öğretimi yaklaşımı, daha çok bilgiyi alma düzeyinde bir öğrenmeye yol açarken, fonksiyonel öğretim yaklaşımının kavrama düzeyinde bir öğrenmeye yol açacağı söylenebilir.

2. Kavram Öğretimi Yaklaşımı

Kavram, bir şeyin zihindeki tasavvurudur. Kavram öğretimi ise obje, olay veya fikir kümelerini kategorize etmek suretiyle fikir soyutlamaları yapma sürecine rehberlik etme faaliyeti olarak tanımlanabilir. Öğrenme-öğretme süreciyle, bireyin şemalarının gelişimine önemli katkılarda bulunmak mümkündür. Öğrencilerin şemalarını yeniden yapılandırmalarına yardımcı olmak için, çok sayıda örnek ve örnek olmayan durum gösterilebilir. Öğrencilerin ne anladıkları hakkında tartışma yaptırılabilir, daha zengin ve güçlü fikirler karşılaştırılabilir ve kendilerinin ilk elden tecrübe etmelerine imkân sağlanabilir.¹¹ Özellikle demokrasi, özgürlük gibi soyut kavramların ön öğrenmelerle ilişkilendirilerek anlamlı hale getirilmesi için, öğrencilerin çeşitli yaşantılar geçirmesi gerekmektedir.¹² Düzenlenen öğretimle buna imkân verilerek, öğrencilerin zengin yaşantılar geçirmesi sağlanabilir.

Kavramları öğretirken kavramın özelliklerine ilişkin örnekler kullanılır. Bunlar olumlu ve olumsuz örnekler olmalıdır. Olumlu örnekler, kavramın özelliklerini temsil ederken, olumsuz örnekler konu dışıdır ancak temelde öğrenilmesi istenen özellikleri vurgulamalıdır.¹³

Ausubel, kavram öğrenmeye tümünden gelim yöntemiyle başlamayı önermektedir. Kavramın önce öğretmen tarafından tanımlanması, ardından öğrencilerin onu çeşitli örneklerle uygulaması ve belirli kriterlere göre kavramı analiz etmeleri gerektiği görüşündedir.¹⁴ Bruner ise, kavram öğrenmede kullanılacak yöntemle ilgili Ausubel'den farklı olarak öğrencinin sezgilerle genellemeler yapıp, öğretmenin sunduğu örneklerden kurallar geliştirmesinin kavramları öğrenmede daha etkili olabileceğine işaret etmektedir. Bruner, öğrencinin kavram özelliklerini grupladıktan sonra sözlü olarak, mümkünse grafikte ifade etmesi ve sonuçtan keyif alması gerektiğini belirtmektedir. Böylece kavram, bireyin düşünme, duyu ve hareket sistemine entegre olur. Diğer bir deyişle bilişsel, duyuşsal ve psikomotor

¹¹ Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2004), 87.

¹² Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi* (Ankara: Alfa Yayınları, 1999), 153.

¹³ Gülten Ülgen, *Kavram Geliştirme Kuramları ve Uygulamaları* (Ankara: Setma, 1996), 67.

¹⁴ Ülgen, *Kavram Geliştirme Kuramları ve Uygulamaları*, 73.

öğrenme gerçekleşebilir. Daha sonraki öğrenme için de içsel motivasyon yaratabilir.¹⁵ Vygotsky de kavramları kendiliğinden öğrenilenler ve öğretilenler şeklinde ikiye ayırmıştır. Kendi kendine kazanılmış kavramlar, günlük hayatta kullanılan kavramlardır. Günlük hayatta deneme yanılma yoluyla ya da soru cevap yöntemleriyle yaptığımız sorgulama ve gözlemler birçok kavramı belli bir düzeyde öğrenmemizi sağlar. Bu tür öğrenmelerin çoğu farkına varmadan öğrenilir. Bu tür kavramlar tümdengelim yoluyla kazanılır. Öğretilen kavramlar ise okulda karşılaşılanlardır. Okulda öğretilen kavramlar basitten karmaşığa, somuttan soyuta bir yöntemle verilmeli ve tümevarımsal yaklaşımla sunulmalıdır.¹⁶

Eğitim kurumları, öğrenme etkinliklerinin önceden belirlenen hedefler doğrultusunda ve istenilen davranışların kazanılması için düzenlendiği yerlerdir. Okullarda planlanan, kontrol edilen ve organize edilen öğretme faaliyetlerine ise *öğretim* adı verilmektedir.¹⁷ Bu çerçevede öğretim, tüm öğrenme faaliyetlerinin önceden belirlenen hedefler doğrultusunda planlı ve kontrollü olarak düzenlenmesi ve yürütülmesini ifade eder. Okullarda bir taraftan yeni kavramlar öğretilirken diğer taraftan öğrencilerin yanlış ön öğrenmeleri düzeltilir. Kader ve kazâ konusu da öğrencilerin yanlış ön öğrenmelerle sınıfa gelmelerinin söz konusu olabileceği bir alandır.

Kazanılan davranışlar, istenilen olabileceği gibi istenmeyen nitelikte de olabilir.¹⁸ Öğretmen yeni bir kavramı öğretme ve yanlış öğrenilen kavramların düzeltilmesi konusunda, aşağıdaki konularda kendi kendini değerlendirmelidir:

- Öğrenciyi tanıyabiliyor muyum? (öğrenme gücü, eski yanlış öğrenme vs.)
- Kavramı yapısal bir bütünlük içinde ayırttım mı?
- Öğrenilecek kavram için uygun malzemeler/örnekler hazırlayabildim mi?
- Kavramın örneklerini ardışık sıraya koyabildim mi?
- Öğrenciye örnekleri etkili bir şekilde sunabiliyor muyum?
- Öğrenciler ile iletişim kurmada yeterli miyim?
- Sınıfta etkileşim oluştuğunda öğrenciyi izliyor, gerektiğinde ona destek verebiliyor muyum?
- Kavram öğretimi faaliyetini, bir sonrasında öğretilen kavramla ilişkilendirerek sonuçlandırabiliyor muyum?¹⁹

Kavram öğretimi ifadesiyle anlatılmak istenen, temel unsurlarıyla, kelimenin kökeninden yola çıkarak, kavramın içeriği, mahiyeti vb. meseleleri izah etmeye çalışmak suretiyle ve insan hayatında icra ettiği fonksiyonlara çokça değinmeden

¹⁵ Ülgen, *Kavram Geliştirme Kuramları ve Uygulamaları*, 93.

¹⁶ Hasan Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004), 71.

¹⁷ Nurettin Fidan, *Eğitime Giriş* (Ankara: Meteksan Matbaacılık, 1993), 22.

¹⁸ Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, 101.

¹⁹ Bk. Ülgen, *Kavram Geliştirme Kuramları ve Uygulamaları*, 77-79.

yapılan öğretimdir. Bu öğretime yer verirken kader ve kazâ kelimesinin kelime ve sözlük anlamlarına yer verilerek konuya başlanır. Kader kelimesiyle ilgili ayet ve hadislere yer verilebilir. Allah'ın sıfatlarının kader ve kazâ konusu ile ilişkisi ele alınmalıdır.

Kavramsal olarak kader ve kazâ meselesini bir noktaya kadar, kendi algı dünyamızdakilere benzeterek anlayabilir ve o haliyle iman ederiz. Nasıllığını tam olarak idrak etmemiz mümkün değildir. Peygamber Efendimiz, kader konusunu tartışan ashabına şöyle çıkmıştır: “Siz bununla mı emrolundunuz? Yoksa ben size bunun için mi gönderildim? Sizden öncekiler bu konuda tartışmaya başladıkları zaman helak olmuşlardır. Bir daha sakın ola ki bu konuda tartışmayasınız.”²⁰ Muhtemelen Hz. Peygamber (sav)'in burada yasakladığı da kaderin mahiyeti ile ilgili tartışmalardır.

Din öğretiminde kullanılan bazı kavramlar orijinaldir ve o şekilde kullanılmaları gerekir. Ayet, sünnet, farz, hadis, haram gibi kelimeler dine ait özel kavramlardır ve din alanında eğitim ve öğretimden söz ediyorsak kullanılmaları kaçınılmazdır. Kendi dilimizdeki karşılıklarını kullanmak yerine, oldukları haliyle kavratılmaları daha uygun olur.²¹ Kader ve kazâ kavramları da bunlardan biridir.

Kavramlar örgütlenmiş bilgi kümeleridirler ve tek başlarına olmaları imkânsızdır. Bunlar doğaları gereği bir sistemi gerektirirler.²² Kader ve kazâ kavramları da anlam muhtevası açısından dilimizde tek kelimeyle karşılığını bulamayacak kadar kapsamlıdır. Din öğretiminin hedeflerini gerçekleştirme açısından bu kavramların, ilgili oldukları kavramlarla birlikte bütüncül bir şekilde öğretimi önem taşımaktadır.

Kader ve kazâ konusu büyük ölçüde soyut olgulara dayanan bir yapıya sahiptir. Öğrencilerin bu konuya ilişkin soruları oldukça fazladır. Konu işlenirken bu soru işaretleri mümkün olduğunca giderilmeye çalışılmalı, diğer taraftan da özelden bu konu genelde de din ile ilgili olarak öğrencilerin zihinlerinin karışmaması için hassas bir tutum geliştirilmelidir. Bu bağlamda çizilecek kavram haritaları yoluyla kader ve kazâ olgularına ilişkin görsel ve bağlantısal bir içerik sağlanarak konunun somutlaştırılmasına katkıda bulunulabilir.²³

Şekil 1. Kader ve kazâ konusunda bir kavram haritası örneği²⁴

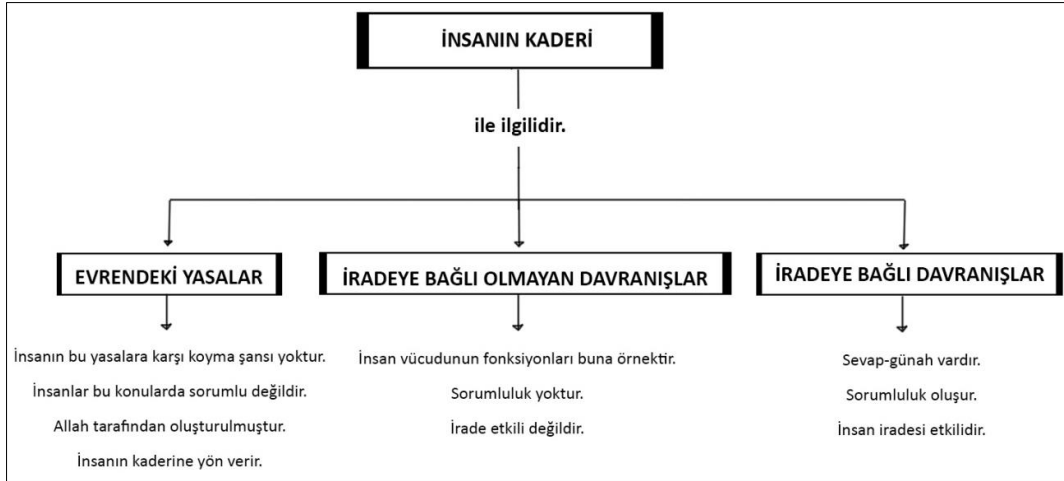
²⁰ Tirmizi, “Kader”, 1.

²¹ Osman Taştekin, “İlköğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Karşılaştıkları Dini Kelime ve Kavramları Anlama Düzeyleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 9/25 (2005), 220.

²² Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, 43.

²³ Adem Korucu, “Din Öğretiminde Kavram Haritası Kullanımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 335-336.

²⁴ Cemal Tosun - Recai Doğan, *İlköğretim 6., 7. ve 8. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritaları* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005), 132.



2.1. Evrensel Yasalar (Sünnetullah) ve Özgürlük

Kader kelimesi Kur'an'da *ölçmek*²⁵, *önceden ölçüp-biçip hüküm vermek*²⁶, *her şeyi bir ölçü ve nizama göre düzenlemek*²⁷, *bir ölçü dâhilinde tayin ve takdir etmek*²⁸ gibi sözlük anlamlarında kullanılmıştır.

Kader kelimesinin geçtiği ayetlere baktığımızda Allah'ın her buyruğunun bir kader olduğu²⁹, insanların yaratılışlarını, rızıklarını ve ölümlerini tayin ettiği³⁰, O'nun her şeyi amacına uygun bir tabiatla yarattığı ve hedefine yönelttiği³¹, yılların hesap edilebilmesi için aya evreler koyduğu³², geceyi dinlenme vakti ve güneşle ayı hesap ölçüsü olarak belirlediği³³, belirtilmektedir. Bu ayetlerde hem Allah'ın kâinat için koyduğu ölçü, nizam ve kanunlar hem de insanların yaratılışı, yaşamı ve ölümüne ilişkin yasaların Allah tarafından konulduğu kader/takdir kelimesiyle ifade edilmektedir. Allah'ın tabiat ve toplum hayatını düzenlemek amacıyla âleme koyduğu yasalar herkes için eşit derecede geçerlidir.

Allah Teâlâ evreni belli bir düzen ve ölçü içinde yaratmış ve birtakım yasalar koymuştur. Bunları fiziksel yasalar, biyolojik yasalar ve toplumsal yasalar şeklinde sıralamamız mümkündür. Bu yasalar sünnetullah da olarak ifade edilir. İnsanlar, hayatlarını bu yasalar çerçevesinde devam ettirmektedirler. Yer çekimi kanunu vardır (fiziksel yasa). İnsan yüksek bir yere çıkıp kendini atsa düşer ve ölür. Uyku insan için biyolojik bir ihtiyaçtır (biyolojik yasa). İnsan, bu biyolojik yasaya uygun hareket etmeyip, uykusuz olarak araç kullandığında hem kendinin hem de başkalarının ölümüne sebep olabilir. Toplumda yayılan bir fitne, haksızlık edenlere

²⁵ ez-Zuhruf, 43/11; el-Kamer, 54/49; el-İnsan, 76/16.

²⁶ el-Vakıa, 56/60.

²⁷ el-Yunus, 10/5; el-En'am, 6/96.

²⁸ el-Abese, 80/19; el-Kamer, 54/12.

²⁹ el-Ahzâb, 33/38.

³⁰ el-Fussilet, 4/10-12; el-Furkân, 25/2.

³¹ el-A'la, 87/2-3.

³² el-Yunus, 10/5.

³³ el-En'am, 6/96.

erişmekle kalmaz, diğerlerine de erişir (toplumsal yasa).³⁴ Bütün bu olanları ise kadere bağlamak, suçu kadere atmak mümkün değildir. Olaylar belli bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşir. Kur'an evrendeki bu ölçü ve uyumu "kader" olarak ifade etmektedir.

Kader açısından, insanın iradesine bağlı olan ve bağlı olmayan durumlar vardır. Yüce Allah olan ve olacak olan her şeyi sebeplere bağlamıştır. Kul, bu sebeplere tevessül edince, Allah da o şeyi yaratır ve vücuda getirir. İlahi sünnet bu şekilde gerçekleşir.³⁵ Söz gelimi "ateşin yakması" fiziksel bir kanundur. Uygun olmayan bir yerde yakılan ateş yangına sebep olduğunda bu durum kadere bağlanamaz. Elbette burada sorumluluk ihmalde bulunan insana aittir.

Örneğin, bir grizu patlaması yaşandığında, bilirkişi raporu bu olayda kusur ya da ihmal olduğunu söylüyorsa, sorumlu olan insandır. Burada fiziksel ve biyolojik yasalar cereyan etmiştir. Çünkü yeterli havalandırma yapılmadığı zaman içeride biriken gaz patlamaya sebep olabileceği gibi göçük sonucu içeride kalan insanlar oksijensiz kalacakları için yaşamlarını sürdüremeyeceklerdir. Ayrıca oluşan patlamanın sebep olduğu yanıklar ve yaralanmalar ölüme yol açabilir. Bu örnekte de olduğu gibi Allah'ın iradesi söz konusu olsa da olaylar sebep-sonuç ilişkisi içerisinde cereyan eder. Ortalama yaşam sürelerinin, ülkelerin gelişmişlik düzeyleriyle ilişkili olması da buna örnek verilebilir. En son verilere göre, Sahra Altı Afrika'da yaşayan insanların ortalama yaşam süresi 61 iken³⁶, Avrupa'da yaşayan insanların ortalama yaşam süresinin 81 olduğu görülmektedir.³⁷ Bu durum, insanların yaşam standartlarının yükselmesini sağlayacak sebeplere sarılmalarının, tedavi imkanlarının geniş, can güvenliğinin sağlanmış olmasının bir sonucudur.

Her toplumun bir ömrü vardır.³⁸ Diğer taraftan, bir topluma gelen fitne, (o toplum içindeki) haksızlık yapmayan diğerlerine de erişir.³⁹ Diğerleri de "bu neden bizim başımıza geldi?" diyemez. Allah'ın kanunu böyledir.

Akil ve irade sahibi bir varlık olan insan, davranışlarında tamamen özgürdür. Hidayet ve dalâlet konuları da böyledir. "Ve de ki: Hak Rabbinizdendir. Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin..."⁴⁰ "Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör."⁴¹ şeklindeki ayetler bunu ifade eder.

İnsanın sahip olduğu özgürlük, sorumluluğu beraberinde getirir. Ancak bu sorumluluğu reddeden müşrikler, Allah'ın dilemesinin kulun tercihlerine göre oluştuğunu kabul etmemişler ve kendi seçimlerinin ilahi takdir sonucu olduğunu

³⁴ el-Enfal 8/25.

³⁵ Ömer Nesefi, *İslam İnançının Temelleri* (İstanbul: Otağ Yayınları, 1973), 137.

³⁶ The World Bank, "Life expectancy at birth, total (years) - Sub-Saharan Africa" (2019).

³⁷ The World Bank, "Life expectancy at birth, total (years) - European Union" (2019).

³⁸ er-Rad 13/1.

³⁹ el-Enfal 8/25.

⁴⁰ el-Kehf 18/29.

⁴¹ el-İnsan 76/3.

iddia etmişlerdir. Kur'an'da şöyle buyrulur bu iddiaları reddedilir: "Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki 'Eğer Allah dileseydi biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.' Onlardan öncekiler de peygamberlerini böyle yalanlamışlardı da sonunda azabımızı tatmışlardı. De ki: Sizin iddialarınızı ispat edecek bir bilginiz var mı ki onu bize gösteresiniz? Siz ancak kuruntuya uyuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz."⁴²

Acaba özgür bir varlık olan insanın iradesi sınırsız mıdır? O, dilediği her şeyi yapabilir mi? İnsanın sınırsız özgürlüğünden bahsetmek tabii ki mümkün değildir. Allah'ın koyduğu kanunlar çerçevesinde, kendi fiillerinin sonucu olarak karşısına bir takım seçenekler, imkânlar çıkar. İnsan da bunlardan birini seçer. Daha iyi imkânlar elde etmek için çok çalışsa da bazı arzularına kavuşamayabilir. Yani her zaman sebeplere sarılmak sonuca ulaşmak için yeterli olmayabilir. Bu, insanın kabiliyetleri ile sınırlıdır. Bu ölçüyü koyan da yine Allah'tır. "Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşallah demedikçe) hiçbir şey için 'Bunu yarın yapacağım.' deme..."⁴³ ayeti de Allah'ın iradesine dikkat çekmektedir.

2.2. Kader ve Kazâ ile İlgili İlâhî Sıfatlar

Kader ve kazâ meselesi, kavramsal olarak daha iyi anlaşılabilmesi için mutlaka Allah Teâlâ'nın sıfatları ile birlikte öğretilmelidir. Kader konusu Allah'ın subûti sıfatlarından ilim ve irade sıfatı ile ilişkilendirilebilir iken kazâ konusu da yine subûti sıfatlarından olan kudret ve tekvin sıfatları bağlamında ele alınabilir.⁴⁴ Burada özellikle üzerinde durulması gereken husus, Yüce Allah'ın bu sıfatlarının sonsuz olduğunun vurgulanmasıdır. Zira insanın sınırlı ilmi ve iradesi bağlamında düşünüldüğünde kader konusunun anlaşılması oldukça güçtür.

Kader ve kaza konusu ile ilahi sıfatlar arasındaki ilişki Şekil 2 benzeri bir görselle ifade edilebilir.

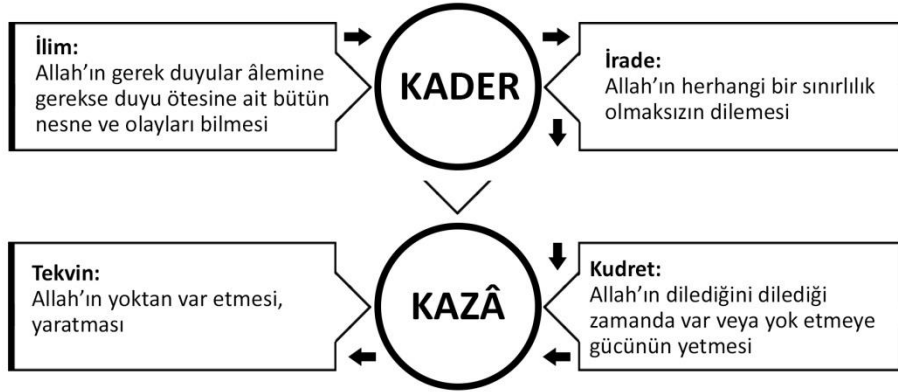
Şekil 2: Kader ve kazâ ile ilahi sıfatların ilişkisi⁴⁵

⁴² el-En'am 6/148.

⁴³ el-Kehf 18/23-24.

⁴⁴ Bk. Orhan Aktepe, "Kaza ve Kader'in Değişip Değişmemesi Problemi", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 78-81.

⁴⁵ Kavramlar hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000); Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000); Bekir Topaloğlu, "Kudret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Tefvik Yücedoğru, "Tekvin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).



Yüce Allah ezeli ilminde var olanı, sonsuz iradesiyle dilemiş ve bu kaydedilmiştir. Bu kader olarak isimlendirilmektedir. Yeri ve zamanı geldiğinde kaderde yazılı olan şeyi sonsuz kudreti ile yaratması ise tekvin sıfatını ifade eder. Bu ise kazâ olarak isimlendirilmektedir.⁴⁶ Bu anlamda sıfatlar arasında da bir ilişki olduğu söylenebilir. Allah'ın ezelde tekvin sıfatı bulunduğu halde mükevvenâtın niçin ezelde yaratılmadığı sorusu üzerinde duran Mâtürîdî, nesnelere varlık kazanabilmesi için Allah'ın ezelde tekvinle nitelendiğini, bunun nesnelere ezeli ilim, ilâhî irade ve kudret ile taalluk ettiğini söyler.⁴⁷

2.2.1. İlim Sıfatı

Kader konusunun doğru anlaşılması ya da anlatılmasında yaşanan güçlüğün sebeplerinden biri, konunun Allah'ın ilim sıfatıyla çok yakından ilgili olup, O'nun için zaman ve mekânın söz konusu olmamasıdır. Zamansızlıktan, zamanla sınırlı olan insanın dünyasına inildiğinde mesele girift bir hal almaktadır. Bu yüzden kader ve kazâ konusunda kavram öğretimi yapılırken konunun doğru anlaşılması için iki nokta üzerinde önemle durulması gerekmektedir. Bunlardan birincisi "**ezeli ilim**" meselesi, ikincisi ise "**ilim mâluma tabidir**" ilkesidir.

2.2.1.1. Ezeli İlim / İlm-i İlahî (Zaman Meselesi)

Kader ve kazâ konusu Allah'ın sıfatlarıyla doğrudan ilgilidir. Allah'ın sıfatlarını tam olarak idrak etmemiz mümkün değildir. Ancak Allah'ın sıfatlarını anlayabildiğimiz ölçüde kader konusunu anlamamız kolaylaşacaktır. Bu sıfatların, konuyla en ilgili olanı da "ilim" sıfatıdır.

İmam Maturûdî de konuyu Allah'ın ilim sıfatına bağlayarak açıklamaya çalışmıştır. Böylece mesele çıkmazdan kurtarılmaktadır. Ayrıca kazâ ve kader Allah'ın ilim sıfatına bağlı olarak açıklanınca insanın hürriyeti daha rahat

⁴⁶ Maturîdilikteki bu isimlendirmeden farklı olarak Eşarilikte iki kavram birbirinin yerine kullanılır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

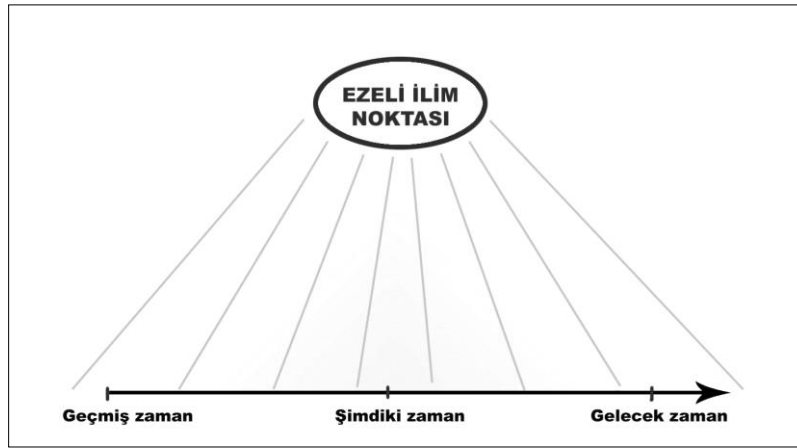
⁴⁷ Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 74.

kurtarılabilmekte, insanın iradesi serbestçe faaliyette bulunma imkânına kavuşmaktadır.⁴⁸

Ezelî ilim meselesi bir taraftan da zamanın göreceliliği ve mahiyetini izaha zorlamaktadır. Zira zaman ve mekan kavramının geçerliliği insan içindir. Allah'ın katında zaman ve mekândan söz edilemez. O'nun katında, insan için söz konusu olduğu gibi, zaman ve mekân birimleri yoktur. O, mutlak varlıktır. Yüce Allah, dünü, bugünü, yarını aynı anda, aynı düzeyde ve oranlarda bilir.⁴⁹ İnsan zaman ve mekânda yaşadığı için her olayı ve gerçeği zaman bağlanımda değerlendirmekte ve ezeli zamanın başlangıcı zannederek hata yapmaktadır. Kaderin anlaşılabilmesi, işte böyle yanlış bir mukayesenin ürünüdür.⁵⁰

Ezelî ilim ve zaman konusunu Şekil 3'teki gibi bir görsel üzerinden anlatmak mümkündür.

Şekil 3: Ezelî ilim ve zaman meselesi



Şekilde görülen düz çizgi zaman çizgisi, orta noktası şimdiki zaman olarak kabul edilebilir. Çizginin sol tarafındaki nokta ise geçmiş zamanı temsil etmektedir. O noktada Hz. Adem (as.) yaratılmış olup o günden bugüne kadar yaratılan her şey ve gerçekleşen bütün olaylar geçmiş zamanı ifade eden o nokta ile şimdiki zaman arasında vuku bulmuştur. Çizginin üzerinde ve sağ taraftaki nokta ise gelecek zamanı temsil etmektedir. İçinde bulunduğumuz andan itibaren gelecekte olacak her şey, hatta kıyamet, dirilme, hesaba çekilme sonrası cennet ve cehennem hayatı şimdiki zaman ve gelecek zaman arasında yer alır. Ezel dediğimiz ise bu zaman çizgisi üzerinde bir nokta değildir ve geçmiş zamanın sol tarafında yer almaz. İşte kaderi anlamakta güçlük çekilmesinin sebebi, ezeli geçmişin öncesi gibi algılamaktır. Ezel dediğimiz, bu zaman çizgisinin bütün noktalarını aynı anda gören bir noktadır. Dolayısıyla geçmiş ve gelecek arasında vuku bulan bütün olayları ezeli ilmiyle bilen

⁴⁸ Bk. Şerafettin Gölcük, "İnsan ve Kaderi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 20.

⁴⁹ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 288-289.

⁵⁰ Bk. Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 183.

Allah Teâlâ bütün zamanlara aynı anda vâkıftır. Onun için geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zaman bağlamı söz konusu değildir. Bu kavramlar, zamanla kayıtlı olan bizim için söz konusudur.⁵¹ Kur'an'da, âlemde meydana gelen her şeyin önceden bir kitapta (levh-i mahfûz/kitâb-ı mübîn) kayıtlı olduğuna ilişkin ifadeler de⁵² Allah'ın bu ezeli, ebedî ve sonsuz bilgisine karşılık gelmektedir. İlâhî sıfatların evrene yönelik etkileri anlatılırken muhatapların zihnine yerleştirmek amacıyla, "Allah bilir, irade eder ve yaratır." şeklinde bir sıralama yapılır. Bu tür ifadeler insanın anlayışının sınırlı oluşu ve sıralamaya ihtiyaç duyuşumuzdan ileri gelmektedir.⁵³

Kur'an'ı Kerim'de, âhiret hayatında cennet ve cehennem ehlinin talep ve temennileriyle yapacakları konuşmalara varıncaya kadar her şeyin ilâhî ilim çerçevesine girdiği görülmektedir. "Cennet ehli cehennem ehline: Biz Rabbimizin bize vadettiğini gerçek bulduk, siz de size Rabbinizin vadettiğini gerçek buldunuz mu? diye seslenir. 'Evet!' derler. Ve aralarından bir çağrıcı, Allah'ın laneti zalimlerin üzerine olsun! diye bağırır."⁵⁴ Yine başka ayetlerde cehennem ehlinin konuşmaları şöyle geçer: "(İnkarcılar) derler ki: Kendilerini dünyada iken kötülerden saydığımız kimseleri burada niçin görmüyoruz? Alaya aldığımız onlar değil miydi? Yoksa (buradalar da) onları gözden mi kaçırdık? İşte bu cehennem ehlinin tartışması şüphesiz gerçektir."⁵⁵

Allah'ın ilminin kuşatmadığı hiçbir şey yoktur ve bunlar ayrıca kayda geçirilmiştir. "İnkarcılar: Kıyamet bize gelmeyecek, dediler. De ki: Hayır! Gaybı bilen rabbim hakkı için, o mutlaka size gelecektir. Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile ondan gizli kalmaz. Bundan daha küçük ve daha büyüğü de şüphesiz, apaçık kitaptadır (yazılıdır)."⁵⁶

Allah'ın ilminde öncelik sonralık söz konusu değildir. Allah'ın dilemesi, ilmi, kazâsı, takdiri ve Levh-i Mahfuzdaki yazısı olmadan dünya ve ahrette hiçbir şey olmaz. Allah yok olanı yok olarak bilir, onu yarattığı zaman nasıl olacağını bilir. Var olanı varlığı halinde bilir, onun yokluğunun nasıl olacağını bilir.⁵⁷ Zamanla ilgili olarak önce, sonra gibi kavramlar ise, bizim meseleyi ifade edebilmemiz ya da anlayabilmemiz içindir. "Allah, olacak olanı olmadan önce bilip kaderimize yazmıştır." dediğimizde dahi, aslında bir anlamda Allah'ın ilmini zaman içinde bir yere oturtmuş oluyoruz. Bu ifadeye göre Allah'ın bilmesi ile bizim fiili işlememiz arasında bir öncelik sonralık ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu durumun, kaderin anlaşılmasını güçleştirdiği söylenebilir.

51 Bk. Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 182-183.

52 el-Hadîd, 57/22; en-Neml, 27/75; el-Burûc, 85/21-22.

53 Çağfer Karadaş, *Kadere İman* (Ankara: DİB Yayınlar, 2014), 55.

54 el-Araf 7/44

55 es-Sâd 38/62-64.

56 es-Sebe' 34/3.

57 İmam-ı Azam Ebu Hanife, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul, 1981), 68.

İnsanın geçmişi kazâ, geleceği ise kaderdir. *Geçmiş* insanın elinden çıkmıştır. Değiştirmek mümkün değildir. *Gelecek* de henüz insanın elinde değildir. İnsan, ancak *şimdi* üzerinde tasarruf sahibidir. Onun bu tasarrufunda ise Allah'ın ezeli ilmi tarafından belirlenmiş ve kula dayatılmış bir durum söz konusu değildir. Özetle "Allah'ın ezeli ilmi" ile bildiklerinin yazıya geçirilmiş hali olan kader, geçmiş zamanda yapılmış bir plan değil zaman dışı bir plandır. Geçmiş ve gelecek zamanların tamamını aynı anda kuşatan zaman üstü bir ilimdir. Kader ve kazâ konusunun kavramsal olarak öğretiminde bu hususa özellikle vurgu yapılmalıdır.

2.2.1.2. İlim Mâluma Tâbidir

Kader ve kazâ meselesinde insanın fiillerini ilgilendiren –insanın saîd ve şakî olacağı gibi- meselelerde Allah'ın mutlak ilmi insanı ve ona verilmiş hür iradeyi kuşatmış, insanı ve yapacağı işleri çepeçevre sarmıştır. İnsan, Allah'ın ilminin dışında bir şey yapamaz. *İlim* ise *bilinene tâbidir*.⁵⁸ İnsan, fiillerini Yüce Allah bildiği için işlemez. Bilakis kişinin bu işleri, yapmakta olduğu ve yapacağı Allah tarafından ezeli ve mutlak anlamda bilinmektedir (ilim mâluma tabidir). Çünkü Allah kulu, seçen ve seçtiklerinden sorumlu olan bir varlık olarak yaratmıştır, onu emir ve yasaklarla sorumlu ve yükümlü tutmuştur. Ayrıca Yüce Allah, kulun seçimine göre fiilin yaratılacağı noktasında bir ilahi kanun belirlemiştir.⁵⁹

Konuyu daha anlaşılır kılmak için bir örnekle ele alalım. Daha senenin başında iken aldığımız bir takvimde, sene boyunca her gün için Güneş'in doğuş ve batış saatlerinin yazılı olduğunu görürüz. Mesela yılın son ayının son günü olan 31 Aralık'a baksak Güneş'in 07:59'da doğacağını ve 17:48'de batacağını görürüz. İşte takvimdeki yazılı olan bu bilgiler ilimdir. Mâlum ise Güneş'in o tarihte ve o saatte doğacak ve batacak olmasıdır. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: "Acaba takvimde yazıldığı için mi Güneş o saatlerde doğuyor ve batıyor? Yani mâlum olan Güneş'in doğup batacağı saat, ilim olan takvimdeki yazıya mı tabi? Yoksa Güneş'in o saatte doğup o saatte batacağı önceden hesaplanıp bilindiği için mi takvime kaydedilmiş? Yani ilim mâluma mı tabi?" Tabi ki, ilmin mâluma tabi olması doğru olandır.

Çünkü Güneş'in doğacağı ve batacağı saatler işin uzmanları tarafından hesaplanmış ve takvime yazılmış. Eğer tam tersi olsaydı, mâlum ilme tabi olsa yani Güneş öyle yazıldığı için doğup batsaydı, o zaman takvime Güneş'in doğuş vakti olarak 7:59 yerine 12:00 yazdığımızda Güneş'in 12:00'de doğması gerekirdi. Hatta "Bugün Güneş doğmayacak." yazdığımızda Güneş'in o gün doğmaması gerekirdi. Ancak bunların hiçbiri olmuyor. Sebebi ise ilmin yani takvimdeki yazının, mâluma yani Güneş'in kendisine tabi olmasıdır. Bu anlatımlardan sonra, insanın sınırlı bilgiye sahip olduğu halde, zaman ve mekânla kayıtlı iken, bir sene sonra Güneş'in ne zaman doğacağını ve ne zaman batacağını önceden bilebiliyorsa; kudreti sonsuz, ilmi nihayetsiz, zaman ve mekândan kayıtlı olmayan Allah'ın, bir takvim hükmünde

⁵⁸ Ayrıca bk. Nesefi, *İslam İnançının Temelleri*, 138-140; Gölcük - Toprak, *Kelam*, 289.

⁵⁹ Ayrıca bk. Nesefi, *İslam İnançının Temelleri*, 138.; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 181.

olan kader defterine bizim doğacağımız ve öleceğimiz günü ve bu iki gün arasında neler yapacağımızı yazmasının anlaşılabilir bir durum olmadığına vurgu yapılmalıdır.

Allah'ın ilmi, kulun seçimine bağlı olup, Allah'ın ezeli anlamda bir şeyi bilmesinin, kulun irade ve seçimi üzerinde zorlayıcı bir etkisi yoktur.⁶⁰ Özetle, bahsettiğimiz iki meseleden çıkaracağımız bir ilke olarak vurgu yapılması gereken şey şudur: *Allah, bizim ne yapacağımızı kader defterimize yazmış ve bizi o yazıya göre hareket etmeğe mecbur etmiş değildir. Bilakis, cüzi irademizle neyi tercih edecek ve hangi fiili işleyeceksek, Allah ezeli ilmiyle bunu bilmiş ve kader defterimize yazmıştır.* Kavram öğretimi yaklaşımıyla konuyu işlerken, daha anlaşılır olması açısından bu iki meselenin üzerinde durulması önemlidir. Bu durum kavram öğrenimindeki yanlışları azaltmaya yarayacaktır.

2.2.2. İrade Sıfatı

Kader konusunda Allah Teâlâ'nın irade sıfatından bahsederken külli irade ve cüzi irade ayrımı yapılır. Külli irade ifadesi, Allah Teâlâ'nın sonsuz iradesine karşılık gelirken, insanın sahip olduğu cüzi iradeyi de kuşatmaktadır.⁶¹ İlâhi ilim ve irade sıfatı kader ile doğrudan ilişkilidir. Her şey Allah'ın iradesine göre gerçekleşir ancak bu irade sebepsiz ve hikmetsiz değildir.⁶²

2.2.3. Kudret Sıfatı

Kudret, Yüce Allah'ın sonsuz güç sahibi olması ve bütün mümkünâta irâde ve ilmüne uygun olarak tesir ve tasarruf etmesi demektir. Kudretin zıddı olan acizyet, Allah hakkında düşünülemez. Onun kudretinin yetmeyeceği hiçbir şey yoktur. O, asla acizyet içinde olamaz.⁶³

2.2.3. Tekvin Sıfatı

Tekvin, yok olan bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak, var etmek demektir. Allah Teala'nın yaratma ile ilgili sıfatıdır.⁶⁴ Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: "Bir şeyin olmasını istediği zaman, sözümüz ona 'ol' dememizdir ve hemen olur."⁶⁵ Allah'ın ezeli ilmi ve iradesi ile takdir edilen kaderin yeri ve zamanı geldiğinde gerçekleşmesi anlamına gelen kazâ, Allah'ın kudret ve tekvin sıfatlarıyla gerçekleşir.

3. Fonksiyonel Yaklaşım

Kavram öğretimi boyutunda evrensel yasalar, özgürlük ve sorumluluk gibi konular konular ilahi sıfatlarla birlikte kavram öğretimine konu edilirken çoğunlukla "nedir?" ve "nasıldır?" sorularına cevap verilmiş olur. Ancak "Kadere ne gerek var?" "Madem Allah Teâlâ bunları zaten biliyor, yazmasına ne gerek vardı?" "Kaderimiz niçin yazılmıştır?" vb. sorulara cevap bulmak üzere kader inancının

⁶⁰ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 181.

⁶¹ Kazanç, "İslam Kelamında İnsanın Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı", 195.

⁶² Aktepe, "Kaza ve Kader'in Değişip Değişmemesi Problemi", 80.

⁶³ Aktepe, "Kaza ve Kader'in Değişip Değişmemesi Problemi", 81.

⁶⁴ Gölcük - Toprak, *Kelam*, 239-240.

⁶⁵ en-Nahl 16/40.

fonksiyonuna işaret etmek, yani kavramsal yaklaşımla öğretimin devamında konunun fonksiyonel yaklaşımla işlenmesi gerekir.

Chave, kaleme aldığı kitabında *din eğitime fonksiyonel yaklaşım* ifadesini, din eğitiminin modern dünyayı anlamlandırmadaki yerine işaret etmek üzere kullanmaktadır. Kitabında, din eğitiminin icra ettiği fonksiyonun üzerinde durmaktadır.⁶⁶ Fonksiyonel yaklaşım ifadesi, bu çalışmada ise inancın bir Müslümanın hayatında icra ettiği fonksiyona vurgu yapmak anlamında kullanılmaktadır. Çalışmamızda, inanç öğretiminde kavram öğretiminin yanı sıra kullanılmak üzere kavramsallaştırılan ve kullanılması önerilen *fonksiyonel yaklaşım*, öğretilecek kavramın ya da inancın insan hayatında icra ettiği fonksiyonlara değinmek suretiyle, somut tecrübeler üzerinden anlatıldığı ve insanı hayata hazırlayan bir yaklaşım olarak ifade edilebilir.

Fonksiyonel yaklaşımı, din psikolojisi araştırmalarında ortaya konan yükleme (atıf) kuramı ve başa çıkma kuramı ile ilişkili olarak düşünülebilir. Yükleme kuramına göre insan, üstesinden gelmekte zorlandığı olayları anlama ve açıklama ihtiyacıyla motive edildiğinden, dış dünyada yaşadığı ve gözlemlediği olayları "niçin" sorusunu sorarak anlamlandırmaya çalışır. Bu çerçevede atfetme, kişinin iç ve dış dünyasını anlamlandırma süreci olarak değerlendirilebilir.⁶⁷ Başa çıkma ise insanların hayata aktif bir şekilde katılmalarını sağlar. Onu her durumda güçlü ve dinamik kılan sağlıklı ve gerekli bir değişim sürecini temsil eder.⁶⁸

Hayata anlam vermede ve zorluklarla başa çıkmada din önemli bir yere sahip iken kader inancının ayrıca bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an Kursu öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada, öğrencilerin var oluşlarını din ile anlamlandırırken aynı zamanda hayatı yaşanabilir kabul edebilme hususunda dini inançlarından, özellikle Allah, âhiret ve kader inancından destek almakta oldukları görülmüştür. Bu da onların anlam arayışlarının ve sorunlarının üstesinden gelebilme çabasının dinle bağlantılı tezahür ettiği anlamına gelmektedir. Çünkü din anlam arayışında önemli bir rol oynamaktadır.⁶⁹

İslam inancına göre insanların ve tüm varlıkların hayatlarındaki tüm olayları belli yasalara göre yaratan Allah'tır. Allah, belli şeyleri isteyenlerin, onların sebeplerini yerine getirmelerini, istenmeyen sonuçların ortaya çıkmaması için de onların sebeplerini işlememelerini istemektedir. İşte kader inancı, sebep ve

⁶⁶ Bk. Ernest J. Chave, "A Functional Approach to Religious Education", *Religious Education* 48/6 (Kasım 1953), 393-396.

⁶⁷ Bk. Ali Küşat, "Ergenlerde Allah Tasavvuru", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaledin Çelik (Adana: Karahan Yayınları, 2006), 113-156; İbrahim Gürses, "Yükleme Teorisi ve Din Üzerine Bir Değerlendirme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 359-377.

⁶⁸ Bk. Abdulkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 60.

⁶⁹ Bk. Elif Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

sonuçların Allah'ın bilgisi dahilinde olduğunun bilinerek, O'nun tüm hayatı idare eden olduğunun unutulmamasını gerektirir.

Kader inancı, acıların ve çeşitli sıkıntıların üstesinden gelmede, ümitsizliği yenmede insana destek olmaktadır. Katlanılmaz sıkıntılara tahammülleri kolaylaştırmaktadır. Rızıkların Allah'ın takdirinde olduğunu bilen insan, bu rızka erişmek için çalışmayı terk etmediği gibi mala karşı bir düşkünlük gösterip kendine ve başkalarına zulmetmemektedir. Ölümün Allah'ın takdiriyle hak olduğuna inanan insan için kader, ölümle insanı uzlaştırmakta önemli bir fonksiyon icra etmektedir.

Çeşitli olaylar karşısında insanın psikolojisini dengede tutan, insanı aşırılıklardan ve isyandan koruyan kader inancıyla ilgili olan ecel, ömür, rızık, afet, sağlık, hastalık, başarı, başarısızlık, tevekkül, hayır ve şer kavramlarını sebep-sonuç ilişkisi bağlamında ele alırken, diğer taraftan bu olaylarla ilgili Allah'ın iradesi ve takdirini unutmamak gerekir. Bu bakımdan bu olayların insan için ne anlama geldiği, kader inancıyla birlikte fonksiyonel olarak öğretilmelidir. Konuyla ilgili ayetleri bir arada değerlendirdiğimizde kader inancının fonksiyonu ortaya çıkmakta, iki farklı tutum arasında denge kurmaya yardımcı olmaktadır. Kader ve kazâ inancının icra ettiği fonksiyonları aşağıdaki bağlamlarda ele almak ve öğretime konu etmek mümkündür.

3.1. Kaybedilenin Üzüntüsüyle Başa Çıkma

İnsanın başına gelecek her şey Allah'ın ilminde mevcuttur. Bu anlamda, kaybettiklerinin, Allah'ın takdiriyle olduğunu bilen kişi, bu inancıyla teselli bulur. Kadere iman etmenin yararlarından olarak bu konuyla ilgili, Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Hiçbir musibet, daha önce buyruğumuzda öngörülmüş olmadıkça ne yeryüzünün ne de sizin başınıza gelmez. Şüphesiz bu kolay bir iştir. Bunun sebebi, kaybettiğiniz iyi ve güzel şeylere üzülmesiniz ve elinize geçen iyi ve güzel şeylerle de boş yere şımarayasınız. Çünkü Allah, kendini beğenip küstahça davrananları sevmez."⁷⁰

3.2. Kazanılandan Dolayı Şımarıklığa Kapılmama

İnsan, tüm tedbirleri almasına rağmen elindekileri kaybedebileceği gibi malı, mülkü kendisini şımarıklığa da götürebilir. Bu şımarıklığı da insanı saptırabilir. Anahtarlarını taşımaya güç yetiremeyecek kadar çok büyük bir hazineye sahip olan Karun'un, sapmasının temel nedeni de, "kendisinde bir bilgi bulunduğuna" inanması, yani kendisinin diğer insanlardan üstün olduğunu düşünerek kibirlenmesiydi. Ve bu kibiri sonucu da helâk oldu.

Yüce Allah, Karun misali, küstahça davrananları şımarılmaları için bir musibetle cezalandırabilir. Başlarına gelen musibet kaderde olduğu gibi onların elleriyle işledikleri yüzündendir. Bu arada yukarıda da yer verdiğimiz Hadid suresi 23. ayetinde buyurulduğu gibi insan sahip olduklarını kendinden bilip şımarması

⁷⁰ el-Hadid 57/22-23.

gerekir. Kader inancı sayesinde, rızık verenin Allah olduğunu ve bunun Allah tarafından takdir edildiğini bilmek kişiyi bu istenmeyen tutumdan koruyabilir.

3.3. Ölüm Zamanı (Ecel) ve Ölüm Karşısında Kaderin Teselli Edici Olması

Allah Teâlâ her canlıya bir ömür takdir etmiştir. Elbette Allah'ın dilemesinde sınır yoktur ancak takdir ettiği bu ömrün uzun ya da kısa olmasında insanın fiillerinin rolü inkâr edilemez. Dünyada her yıl milyonlarca kişi sigara yüzünden hayatını kaybettiği gerçeği ortada dururken, bir sigara kullanıcısının, "Ecelimiz alınımıza yazılmış. Sigara içince ömrümüz kılacak değil ya?" şeklindeki düşüncesi kabul edilemez. Zira uzun süreli sigara kullanımının yaşam süresini kısalttığı ve ölümlere yol açtığı bilimsel çalışmalarla ortaya konulmaktadır.⁷¹

İnsan ne zaman öleceğini bilmediği için her an ölecekmiş gibi davranarak kendisini âhirete daha iyi hazırlayabilir. Yani ecelimizin ne zaman geleceğini bilmemek, hayatın her anını iman ve ibadetle geçirmek üzere çabalamaya götürmelidir insanı. Bir hayat boyu kulluk vazifesini yapmayıp, hatta günahlar işleyip ölümüne yakın tövbe etmesi ve Allah'a yönelmesi ne kadar makbul olduğu bir tarafa öleceği zamanı gerçekten bilmesi kişiyi gerçek bir pişmanlığa götürse ve makbul bir tövbe olsa da hayatın bir bütün olarak imtihan oluşunun hikmetine aykırı olacaktır. Öte yandan ne zaman öleceğini bilmemesi insanı hayata daha çok bağlar, insan ömrünü daha dolu geçirebilir. Bir taraftan âhiretini düşünürken diğer taraftan da dünyayı imar etmeye, bu dünya için de çalışmaya devam eder.

Eceli Allah'ın takdir etmesi, insanın bir yakınına kaybettiği zaman teselli bulmasına yardımcı olur. "Ne yapalım, Allah bu kadar ömür takdir etmiş." diyerek üzüntüsünü yatıştırır. "Hiçbir kimse yoktur ki ölümü Allah'ın iznine bağlı olmasın. (Ölüm), belli bir süreye göre yazılmıştır."⁷²

Bakkala ekmek almak için gönderdiği altı yaşındaki çok sevdiği çocuğunu araba çarpan bir annenin durumunu düşünelim. Çocuğunu kaybetmenin acısına nasıl dayanabilir? Ancak "Allah'ın takdir ettiği ömür bu kadarmış." diyerek teselli bulabilecektir. "Ben göndermeseydim ölmeyecekti." diye düşünmesi ise ancak acısını derinleştirir. Öte yandan arabanın şoförüne, "Ömrü bu kadarmış, senin bir suçun yok." denmeyip gerekli ceza verilir.

3.4. Rızık İçin Çaba Gerekmesi ve İmtihan Aracı Olarak Rızık

"Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah'a ait olmasın. Her birinin dünyada duracakları yeri de öldükten sonra emaneten konulacakları yeri de O bilir. Bunların hepsi açık bir kitapta yazılıdır."⁷³ ayetinde ifade edildiği gibi her canlının rızık Allah'a ait olup, kaderine işlenmiştir.

⁷¹ R. Peto vd., "Mortality from Tobacco in Developed Countries: Indirect Estimation from National Vital Statistics", *The Lancet* 339/8804 (Mayıs 1992), 1268-1278.

⁷² Al-i İmran 2/145

⁷³ el- Hud 11/6.

İnsanların ne kadar rızık elde edeceklerini bilen Allah'tır. Ancak rızık, insanlara hiçbir çaba göstermeden kendiliğinden gelmez. "Rüzgârları, yağmurun müjdecileri olarak göndermesi, Allah'ın varlık ve kudretinin delillerindedir. O bunu, size rahmetini tattırmak, emriyle gemilerin yol alması, onun lütfundan rızıkınızı aramanız ve şükretmeniz için yapar."⁷⁴) Yine Kur'an'da, insanların çalışıp rızıklarını aramaları gerektiğini şöyle belirtilir: "Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin..."⁷⁵

Sebeplere yönelerek çalışıp çabalayan insan, elde ettiği rızık veren Allah'ı da unutmamalıdır. O'na, verdiği nimetler için şükür borcunu yerine getirmelidir. "O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın."⁷⁶

Rahmet kapılarını sonuna kadar açan Yüce Allah, sonsuz kudretiyle okyanusların derinliklerinde yaşayan hayvanlardan, toprağın altında yuvalanan karıncaya kadar her canlının rızıkını verdiği gibi insanın rızık da O'na aittir. İnsan, O'nun kudretini her an hatırlamalı, aczini unutmamalıdır. Bu konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de geçen ayette şöyle buyrulur: "Allah size verdiği rızık kesiverse, size rızık verebilecek olan kimdir?..."⁷⁷

"Şüphesiz Rabbin, dilediğine rızık bol verir ve dilediğine kısılar. Çünkü O, gerçekten kullarından haberdardır ve onları görmektedir."⁷⁸ Allah'ın rızık herkese farklı farklı vermesi sebebiyle, aynı işi yapan iki kişinin kazancı aynı olmamaktadır. Bu nedenle bir taraftan rızık verenin Allah olduğu bilinciyle çalışmaya devam etmeli, diğer taraftan da başkalarını kıskanmamalıdır.

İnsan için bu dünya imtihan dünyasıdır. Gerek az kazansın gerek çok kazansın Allah'a şükretmek insanın sorumluluğudur. Herkesin imtihan edildiği şeyler de farklıdır. Çok kazanan, kazandığını kendinden bilip Karun misali küstahlaşabilir.⁷⁹ Az kazanan insan da sahip olduklarına şükretmediği gibi rızıkını nasıl kazandığına bakmayıp, bir hırs içerisinde harama bulaşabilir. Kazanamadıkları şeyler de onu üzüntüye sevk edebilir. Karun'un helâkından sonrasıyla ilgili Kur'an şöyle bahseder: "Daha dün onun yerinde olmayı isteyenler: Demek ki, Allah rızık, kullarından dilediğine bol veriyor, dilediğine de az. Şayet Allah bize lütufta bulunmuş olmasaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi. Vay! Demek ki inkârcılar iflâh olmazmış! demeye başladılar."⁸⁰

Allah'ın ihsan ettiği nimetler yeryüzünde yaşayan bütün insanlara yetecek kadar çaktır. Ancak fakirliğin ilahi takdire göre oluştuğunu iddia eden müşrikler

⁷⁴ er-Rum 30/46.

⁷⁵ el-Cuma 62/10.

⁷⁶ el-Bakara 2/22.

⁷⁷ el-Mülk 67/21.

⁷⁸ el-İsra 17/30.

⁷⁹ el-Kasas 28/78-82.

⁸⁰ el-Kasas 28/82.

kaderci bir tavır takınarak paylaşmayı reddetmişlerdir. Kur'an onlardan şöyle bahseder: "Kendilerine 'Allah'ın size verdiği rızıktan başkaları için harcayın!' denildiğinde, hakikati inkâra şartlanmış olanlar, inananlara, 'Rabb(iniz) dileseydi (kendisinin) besleyebileceği kimseleri biz mi besleyip doyuralım? Doğrusu siz açık bir yanılığ içindesiniz!' derler."⁸¹

Kadere inanan ve rızkı verenin Allah olduğunu bilen insansa, rızkını helal yollardan kazanmak için çalışır, sahip olduklarına şükreder, kazanamadıklarına üzülmez, elindekileri paylaştığı gibi başkalarını da sahip olduklarından dolayı kıskanmaz.

3.5. İnsanın Yaptıklarının Sonucu Olarak Afetler ve Afetler Karşısında Teselli Edici Unsur Kader

Allah, yeryüzünü bir ölçü ve düzen içerisinde yaratmıştır. İnsana düşen ise, içinde yaşadığı doğayı korumak, dengeyi bozmamaktır. Kur'an'da bu durum şöyle ifade edilir: "Göğü Allah yükseltti ve mizanı (dengeyi) o koydu. Sakın dengeyi bozmayın."⁸² Yine bir başka ayette: "İnsanların kendi işledikleri kötülükler sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı kötü sonuçlarını dünyada onlara tattıracaktır."⁸³ buyrulmaktadır. Ortaya çıkan bu kötülüklerin sonuçları, yanlış yapanlarla sınırlı kalmaz, bütün toplumu içine alır. Allah, koyduğu toplumsal yasalara işaretle Kur'an'da şöyle buyurur: "(Öyle) Bir fitneden sakının ki, aranızdan haksızlık edenlere erişmekle kalmaz (hepinize erişir)..."⁸⁴ İnsanlar deprem, sel, yangın gibi afetler için tedbirlerini almakla sorumludur. Örneğin, deprem sonucu oluşan can ve mal kayıplarını önlemek mümkünken, gerekli tedbirleri almayıp, alın yazısı diyerek suçu kadere atmak yanlış bir kader algısına dayanmaktadır.

Afetlerin orman yangınları, sel baskını gibi bazıları, insanların kendi elleriyle işledikleri yüzünden gerçekleşebilirken, deprem, kasırga gibi bazı afetler insanın elinde değildir. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın, bazı toplumları afet ve felaketlerle cezalandırdığı anlatılır. Bütün bunlar Allah'ın izni ve takdiriyledir: "Allah'ın izni olmaksızın hiçbir musibet başa gelmez."⁸⁵ Elimizden gelen herşeyi yapmamıza rağmen afetler sonucu can ve mal kayıplarına uğrayabiliriz. Bu durumda Allah'tan geldiğini bilerek takdir ve ecele razı olur, teselli buluruz. Ancak daha en başta Allah takdir ettiyse olur deyip, evimizi dere yatağına yapmak, depreme karşı dayanıksız yapmak doğru kabul edilemez.

81 el-Yasin 36/47.

82 er-Rahman 55/7-8.

83 er-Rum 30/41.

84 el- Enfal 8/25.

85 et-Teğâbun 64/11.

3.6. Sebeplere Sarılmak ve Teslimiyet

“İnsan için ancak çalıştığına karşılığı vardır.”⁸⁶ Doğru kader algısı, doğru bir (özgürlükçü) tevekkül anlayışını kendi içinde barındırır ve herhangi bir konuda Allah’a teslim olurken, dünyevi koşullarda yapılması gerekenleri ve alınması gereken tedbirleri aldıktan sonra, kadere teslim olmayı ve rıza göstermeyi gerektirir. Allah’ın kâinata koyduğu kanunlar vardır. Belli sonuçları elde etmek içinse sebeplerini yerine getirmek lazımdır. Bahçesi olan bir insan verimli bir şekilde ürün alabilmek için üzerine düşen görevler vardır: Çapasını yapar, eker, gübreler, sular, zararlı böceklerle karşı önlemini alır. Bunlardan birini yapmadan işini Allah’a havale edemez. Bu anlamda doğru tevekkül, insanın, yapacağı işlerde kendisine düşen görevleri yapıp her türlü tedbiri aldıktan, yeterli ve gerekli çalışmaları en güzel biçimde yerine getirdikten sonra sonucu Allah’tan beklemesidir.⁸⁷

İnsan, zayıf yaratılmıştır ve gücü de belli ölçüde sınırlıdır. Bir şey için her ne kadar çalışıp çabalasa da gücünü aşan konular vardır. Üzerine düşen görevi yerine getirirse bile istediğine ulaşamayabilir, istediği sonucu elde edemeyebilir. Kişi bahçesini gerektiği şekilde ekip, yapması gerekenleri yerine getirmiştir. Ancak şiddetli bir şekilde dolu yağmasıyla birlikte bütün ürünün telef olması da mümkündür. İşte sebeplerini yerine getirdikten sonra Allah’a tevekkül eden insan, “Ben elimden geleni yaptım.” diyerek rahatlar. Allah’a teslimiyetin huzurunu hisseder. Üstüne düşen görevi yerine getirmeden işlerini Allah’a havale etmek ve o sonuçtan razı olmak ya da kaderi suçlamak ise yanlıştır.

3.7. Sağlığını Korumak, Tedavi Yollarını Aramak ve Sabır

İnsanın yaratılışı aslında sağlam ve sağlıklı bir biçimdedir. Sahip olduğu sağlığı korumak ve kıymetini bilmek ise insanın sorumluluğundadır. Hem beden sağlığı, hem de akıl sağlığı için Allah, bazı yiyecekleri ve içecekleri insana haram kılmıştır. “Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin. Bu konuda aşırı da gitmeyin, yoksa üzerinize gazabım iner. Gazabım da kimin üzerine inerse helak olmuş demektir.”⁸⁸ ayeti bu konuya işaret etmektedir. Hz. Ömer’in, veba salgını olan yere girmeyerek geri dönmesi de buna örnektir.

Sağlığını korumak için elinden geleni yapsa da insan, hastalığa yakalanabilir ya da doğuştan bir hastalığa sahip olabilir. Bu durumda ise “Ne yapayım kaderimde bu varmış” deyip tedavisini aramamak yanlış olur. İnsanı hastalıklardan kurtarıp sağlığa kavuşturacak yolları da Allah yaratmıştır. Tedavide kullanılan ilaçlar da Allah’ın yarattıklarından yapılmakta olup, onlarla tedavi olmak da Allah’ın takdiridir.

Kimi hastalıklar da vardır ki henüz tedavisi bulunmamış olabilir ya da hastalığın teşhisi geciktiği için tedavisi imkânsız hale gelmiştir. Bunun gibi

⁸⁶ en-Necm 53/39.

⁸⁷ *Dini Terimler Sözlüğü* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009).

⁸⁸ et-Taha 20/81.

durumlarda ise şifayı verenin Allah olduğu gibi derdi verenin de Allah olduğunu bilmek insanı rahatlatır, teslimiyetini artırır, kişiye kuvvet verir. Ayrıca çektiği sıkıntılar günahlarına kefarete olacak, hastalığın verdiği acıya, sıkıntılara sabreden insan bunun ecrini âhirette alacaktır.

3.8. Başarı ve Başarısızlık

İnsan başarılı olmak ister. Bunun içinse çalışıp çabalaması gerekir. Ayette de anlatıldığı gibi: “İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.”⁸⁹ Diğer taraftan insanın tüm başarısı sadece kendisinin ürünü de değildir. Sağlık, akıl, zeka ve çalışma imkânı Allah’ın verdiği nimetlerdir. Bir taraftan başarı için çalışırken diğer taraftan da Allah’ın yardımını unutmamak gerekir. Şuayb aleyhisselam da kavmine şöyle seslenmişti: “...Ben sadece gücümün yettiği kadar ıslah etmek istiyorum. Fakat başarmam ancak Allah’ın yardımı ilemdir. Yalnız O’na dayandım ve yalnız O’na döneceğim.”⁹⁰ Allah’ın verdiği nimetleri ve imkânları görmeyen insan ise “Zaten ben çok zekiyim. Çok da çalıştım, başardım.” diyerek bir gurura, kibreye kapılabilir. Nitekim sahip olduğu hazine için: “Karun, ‘Bunlar bana bendeki bilgi ve beceriden dolayı verilmiştir.’ dedi...”⁹¹ ve helak oldu.

İnsanlar başarılarıyla övünürken, başarısızlıklarını ise kabullenmek istemez. “Nasib değilmiş, hayırlısı olsun.” gibi sözlerle başarısızlığını örtbas etmeye çalışır. Kendisi buna inanmasa da sorumluluğu bir anlamda kadere yükler. Elinden gelen tüm çabayı, imkânları ölçüsünde sarf ettikten sonra bu sözleri söylemek ise farklıdır. İşte o zaman kader inancı, her şeyin Allah’ın takdiri olduğuna inanan insanı ümitsizlikten kurtarır, üzüntüsünü giderir. Başarısızlığının sebeplerini araştırır ve daha büyük başarıya imza atar. Aksi halde körü körüne kadere teslim olmanın dinde yeri yoktur.

Kur’an’a göre gerçek başarı ise sonuç itibarıyla âhiret hayatında mükâfatla karşılanmak ve Allah’ın razı olmasıdır.⁹² Başarıyı elde etmek için mücadele ederken kişi ahlaki sorumluluklarını da unutmamalı, başarısını başkalarının mağduriyetine dönüştürmemelidir. Bu noktada başarı diye nitelendirdiğimiz her şeyde Allah’ın rızası olduğunu da söyleyemeyiz. Söz gelimi, atom bombasını üretmek, birileri için başarı olarak görülebilir. Ancak bu başarının neye hizmet ettiği önemlidir. “Sanma ki ettiklerine sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, evet, sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır. Onlar için elem verici bir azap vardır.”⁹³

3.9. İmtihanın Bir Parçası: Hayır ve Şer

Hayır, sözlükte iyi ve faydalı iş demektir. Terim olarak; Allah’ın emrettiği, razı olduğu ve sevdiği davranışlar anlamına gelir. Şer ise kötü ve fena iş demektir. Terim olarak ise Allah’ın yasakladığı ve hoşnut olmadığı, sonuçta yerilen ve cezayı hak

⁸⁹ en-Necm 53/39.

⁹⁰ el-Hud 11/88.

⁹¹ el-Kasas 28/78.

⁹² et-Tevbe 9/72, 89; el-Maide 5/119; en-Nisa 4/13.

⁹³ Al-i İmran 3/188.

eden davranışlar anlamına gelir. İnsana diğer varlıklardan farklı olarak, akıl verilmiştir. Bu aklıyla iyiyi kötüden ayırabilir. Allah, gönderdiği peygamberler ve kitaplarla insanlara doğruları bildirmiş, onları iyi ve güzel olana yönlendirmiştir. Bu anlamda iyi ya da kötüyü, hayır ya da şerri seçmek insanın elindedir. Âhirette de ona göre karşılık görecektir. “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onun karşılığını görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onun karşılığını görür.”⁹⁴ ayetinde de belirtildiği gibi Allah katında kimseye haksızlık yapılmaz.

Diğer konularda olduğu gibi Allah, hayır ve şer ile kullarını imtihan eder. “Her canlı ölümü tadar. Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz. Ve siz, ancak bize döndürüleceksiniz.”⁹⁵ ayeti buna işaret etmektedir.

Hayır ve şer göreceli iki kavramdır. Kimi zaman insanın başına öyle işler gelebilir ki onu hiç hak etmediğini düşünür, “Bu benim başıma niye geldi?” diyebilir. Yerine göre bu durumdan şikayetçi olabilir ya da isyan edebilir. Bu anlamda olayların görünen kısmına bakıp hemen hüküm vermemek gerekir. Kur’an bu durumu şöyle anlatır: “Hoşlanmadığınız şeyler sizin için hayırlı, hoşlandığınız şeyler ise şerli olabilir.”⁹⁶ Kötü bir durumla karşılaştığında bile “Vardır bunda da bir hayır.” diyebilen insan bu inancıyla büyük bir rahatlık yaşar.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışmamız süresince incelediğimiz kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilerle, konunun anlatımında göz önünde bulundurulması gereken hususlarla birlikte değerlendirildiğinde, kader ve kazâ konusunun öğretiminde kavramsal öğretimin yanı sıra, hayata yansıyan yönüyle fonksiyonel yaklaşımın esas alınmasının yararlı olacağı görülmektedir.

Doğru bir kader anlayışına sahip olmak için “düzen ve kanun fikri”ni yerleştirmek gerekir. Yani her olay belli yasalar çerçevesinde gerçekleştiğinden sebeplere sarılmak lazımdır. Halkımız arasındaki yanlış kader anlayışının sebeplerinden birisi de bu, Allah’ın kâinata koymuş olduğu bu yasaları gözden kaçırmaktır. Bir başka deyişle kadere iman pasif bir bekleyiş değil, aktif bir yöneliştir.

Öte yandan, kaderin bir yazgı olmadığı kanaatinden hareket edilerek, insanın yasalar çerçevesinde özgür olduğu ve yaşadıklarımızın fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasalar çerçevesinde cereyan ettiğine fazlaca vurgu yapılması, insanı olduğundan fazla güç ve kudrete sahip olduğu vehmine sürükleyebilir. Zira yaşadıklarımızı sadece yasalar çerçevesinde sebep sonuç ilişkisi ile izah etmek ve kabullenmek her zaman mümkün değildir. Kaderi, bir ölçüden (yasalardan) ibaret görmek, bir başka yanı sıra kapı aralayacak, Allah’ın ilim ve iradesi feda edilecektir. Oysa doğru bir kader anlayışı hürriyette, sorumlulukta, musibetler ve nimetler

⁹⁴ el-Zilzal 99/7-8.

⁹⁵ el-Enbiya 21/35.

⁹⁶ el-Bakara 2/216.

karşısında insanın tutumunda tam bir denge halidir. Bu dengeyi yakalamak da ne insanın iradesi ne de Allah'ın kemal sıfatlarını bir kenara bırakmayan bir anlatımla mümkündür. Diğer taraftan kaderde yazılı olanların yeri zamanı geldiğinde vuku bulması anlamında kazâ ise Allah'ın her an yaratmakta olduğunu ve eşyayı yaratıp bir kenara çekilmediğini ifade eder. Aksi durumda kainatı yaratmış ve köşesine çekilmiş bir tanrı tasavvuru ortaya çıkar ki bu Deizm adı verilen akım içerisinde ön plana çıkan düşüncelerden birisidir. Yüce Allah, sünnetullahı (evrensel yasalar) koyduktan sonra, olan biteni uzaktan seyreden bir tanrı olmak yerine, her şey koyduğu yasalar çerçevesinde cereyan eden, meydana gelen olaylarda ezeli ilmi, iradesi, kudret ve yaratması aktif ve etkin bir şekilde devrede bulunan, olaylara bu sıfatlarıyla müdahil (fa'âl) olan sonsuz güç sahibi tek ilahdır ve böyle bir Allah inancı inşa edilmelidir.

Kader meselesinin anlaşılmasız gibi görünmesinin sebebi, kaderi takdir eden Yüce Allah'ın zaman üstü, zaman dışı, zaman ötesi ve zamandan münezzeh olması, O'nun ezeli varlığında geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının bulunmaması, bizim ise bu zamansızlığı kavramamızın güç olmasıdır. Kader konusunu Allah'ın ezeli ilmi ve zamanın göreceliliği bağlamında ele alarak öğretime konu edersek anlamlı öğrenme gerçekleşecektir.

Yaşamın zorluklarıyla başa çıkmada kader inancının büyük bir rolü vardır. Dini inançlar afetler, hastalıklar, başarısızlıklar karşısında bireye yardım elini uzatarak, hiçbir yerde bulamayacağı güven duygusu verir. Kader ve kazâ inancı da acı ve ıstırabın anlam kazanmasında bireye moral motivasyon vererek manevi destek sağlar. Din öğretiminin temel amaçlarından birisi de budur. Bu anlamda kader inancının hayatımıza yansıyan yönüne vurgu yapmak, yani kader inancının hayatımızda icra ettiği fonksiyonun vurgulanması bireylerin zihinlerindeki sorulara cevap bulmalarını sağlayacaktır.

Çalışmamız neticesinde görülmüştür ki konu birçok boyutu olan ve problematik bir meseledir. Gerek soyut bir konu olması sebebiyle gerekse pek çok yönü ilmimize kapalı olması sebebiyle öğretime konu edilmesi de oldukça güçtür. Kalam kitaplarında ise daha çok kavramsal boyutuyla ele alındığı tespit edilmiştir. Sosyal kalam olarak ele alınıp, konuya Allah-insan ilişkisi bağlamında bir yaklaşım geliştirilmesi durumunda yalnızca bir iman konusu olmanın ötesinde hem konunun anlaşılması hem de hayatımızda anlamlı hale gelmesi mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Ayşe Betül. "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2020), 318-342. <https://doi.org/10.33931/abuifd.689790>
- Aktepe, Orhan. "Kaza ve Kader'in Değişip Değişmemesi Problemi". *Kalam Araştırmaları* 10/2 (2012), 69-90.

- Akyürek, Süleyman. "Din Eğitiminde Kur'an Kavramlarının Öğretimi". Tokat: Fecr Yayınları, 2008.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2004.
- Ayas, Mehmet. "'Kader-Kaza' Kavramının Öğretimi ve Kavram Yanılgıları Üzerine Bir İnceleme". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2020), 358-380.
- Aydın, Ayhan. *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*. Ankara: Alfa Yayınları, 1999.
- Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Batman, Elif. *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmanda Kader İnancının Rolü*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Chave, Ernest J. "A Functional Approach to Religious Education". *Religious Education* 48/6 (Kasım 1953), 393-396. <https://doi.org/10.1080/0034408530480606>
- Ebu Hanife, İmam-ı Azam. *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul, 1981.
- Fidan, Nurettin. *Eğitime Giriş*. Ankara: Meteksan Matbaacılık, 1993.
- Gölcük, Şerafettin. "İnsan ve Kaderi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 13-50.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Gürses, İbrahim. "Yükleme Teorisi ve Din Üzerine Bir Değerlendirme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 359-377.
- Karadaş, Cağfer. *Kadere İman*. Ankara: DİB Yayınlar, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. "İslam Kelamında İnsanın Fiilleri Bağlamında Kader Anlayışı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 125-212.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Korucu, Adem. "Din Öğretiminde Kavram Haritası Kullanımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 311-338.
- Küşat, Ali. "Ergenlerde Allah Tasavvuru". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay - Celaledin Çelik. 113-156. Adana: Karahan Yayınları, 2006.
- Maturîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Nesefi, Ömer. *İslam İnancının Temelleri*. İstanbul: Otağ Yayınları, 1973.
- Öcal, Mustafa. "Kader ve Kaza İnancının Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 31-50.

- Peto, R. vd. "Mortality from Tobacco in Developed Countries: Indirect Estimation from National Vital Statistics". *The Lancet* 339/8804 (Mayıs 1992), 1268-1278. [https://doi.org/10.1016/0140-6736\(92\)91600-D](https://doi.org/10.1016/0140-6736(92)91600-D)
- Selçuk, Mualla. "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihinsel Gelişim Açısından Bir Deneme)". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 145-159.
- Şık, İsmail. *Takdir Olgusu Kader Algısı Yazgı Yanılgısı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Taştekin, Osman. "İlköğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Karşılaştıkları Dini Kelime ve Kavramları Anlama Düzeyleri". *Ekev Akademi Dergisi* 9/25 (2005), 205-222.
- Taştekin, Osman. "İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri". *Diyanet İlmi Dergi* 39/1 (2003), 109-128.
- The World Bank. "Life expectancy at birth, total (years) - European Union". 2019. Erişim 10 Kasım 2020. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.LE00.IN?locations=EU>
- The World Bank. "Life expectancy at birth, total (years) - Sub-Saharan Africa". 2019. Erişim 10 Kasım 2020. <https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.LE00.IN?locations=ZG>
- Topaloğlu, Bekir. "Kudret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/316-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Tosun, Cemal - Doğan, Recai. *İlköğretim 6., 7. ve 8. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritaları*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005.
- Ülgen, Gülten. *Kavram Geliştirme Kuramlar ve Uygulamalar*. Ankara: Setma, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yücedoğru, Tefik. "Tekvin". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 40/388-390. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 48-69

**“HAK DİNİ KUR’AN DİLİ” TEFSİRİNDE MANTIK İLMİNİN
YORUMA KATKISI**

**The Contribution of Logic Science to Exegesis with Special
Reference to the Tafsir Work *Hak Dini Kur’an Dili***

Servet DEMİRBAŞ

Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, e-Mail: serdem124@gmail.com Orcid No: 0000-0001-6415-2140

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 16/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 09/06/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 48-69

Atıf / Cite as: Demirbaş, Servet. “Hak Dini Kur’an Dili” Tefsirinde Mantık İlminin Yoruma Katkısı” [The Contribution of Logic Science to Exegesis with Special Reference to the Tafsir Work *Hak Dini Kur’an Dili*]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 48-69. <https://www.doi.org.10.17859/pauifd.917834>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAÜİFD), 8 (1) 2021: 48-69

“HAK DİNİ KUR’AN DİLİ” TEFSİRİNDE MANTIK İLMİNİN YORUMA KATKISI*

Servet DEMİRBAŞ**

Öz

Bu makale, Osmanlı eğitim sistemi içinde köklü medrese eğitiminin yanında kendi şahsî çabalarıyla çok yönlü bir âlim olarak yetişen, siyasî ve ilmî açıdan temsil yönü güçlü bir müfessir olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın (öl. 1942) *Hak Dini Kur’an Dili* isimli Türkçe tefsirinde klasik mantık ilminin tefsir ilmine katkılarını ve yoruma etkisini araştırmaktadır. Kur’an’ı anlama faaliyetlerinin bütününe ifade eden tefsir, aklî ve naklî ilimlerin bir arada kolektif bir şekilde işbirliğiyle yürütülen bir ilim olduğu için birçok ilmî disiplinden yararlanır. Tercümeler yoluyla İslam ilim ve kültür medeniyetinde kendine yer edinen mantık ilmi, ilk dönemlerde savunmacı bir takım tepkilerle reddedilse de zaman içerisinde varlığını kabul ettirerek dil bilimleri, fıkıh ve kelam gibi ilmî disiplinlerin yararlandığı ilimlerden biri olmayı başarmıştır. Mantık ilminden istifade eden ilim dallarından biri de tefsirdir. Özellikle dirayet ağırlıklı tefsirlerin bir kısmında zaman zaman mantıkî kavramların ve yorumların yansımaları müşahade edilmektedir. *Hak Dini Kur’an Dili*’de mantıkî yorumlar açısından zengin bir içeriğe sahiptir. Bu tefsirdeki mantıkî yorumların bilinmesi tefsirin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağı gibi tefsirin ilmî kaynaklarının tespitine de yardımcı olacaktır. Sınırlı sayıda incelediğimiz ayetlerde tefsire farklı bir mahiyet ve zenginlik kazandıran mantıkî yorumlar, bu konuda Hak Dini Kur’an Dili tefsirini anlamaya da ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mantık, Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, Yorum

The Contribution of Logic Science to Exegesis with Special Reference to the Tafsir Work *Hak Dini Kur’an Dili*

Abstract

This study aims to investigate the contribution of the science of classical *logic* to the science of *tafsir* and its effect on exegesis with special reference to the *tafsir* work *Hak Dini Kur’an Dili* written by Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, (d. 1942) who was educated in the basic Ottoman educational institution (*madrasah*) and was also a religious scholar of the broad culture and *mufassir*. The science of *tafsir*, which covers the whole activities of understanding the Qur’ân, makes use of many scientific disciplines, because it continues its function with the cooperation of the intellectual and report-based sciences. In this context, one of the branches of science that the *tafsir* makes use of is the science of *logic*. The science of *logic*, which gained a place in Islamic science and cultural civilization through translations, was rejected with some defensive reactions in the first periods, but over time it became accepted as an important science.

* Bu makalenin *Etik Kurul İzni* gerektirecek herhangi bir unsur içermediğine dair yazarın imzalı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Görevlisi Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı e Mail: serdem124 @gmail .com Orcid No: 0000-0001 -6415- 2140.

Thus, he succeeded in becoming one of the sciences that scientific disciplines such as *linguistics*, *fiqh* and *kalām* benefited from. Particularly, some of the *dirāya*-based *tafsīr* works used logical concepts and interpretations to their interpretations from time to time. *Hak Dini Kur'an Dili* also has a rich content in terms of logical comments. In this study we have focused on a limited number of verses and tried to shed light on verses, by examining the logical interpretations that give the exegesis of the Qur'ān a different perspective.

Keywords: Tafsīr, Mantiq (science of logic), Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Exegesis

Structured Abstract: The science of *tafsīr* makes use of many scientific disciplines while trying to discover the divine revelation of the Qur'ān that indicates the God's will within the potential power of human. The activity of understanding and explaining the Qur'ān becomes more effective with the collective knowledge created by the collective knowledge and interdisciplinary interaction, especially the sciences of reports and linguistics. In the historical process, the sciences that were formed in the Islamic civilization have been a means of understanding the Qur'ān directly or indirectly and interpretation. From the period when scientific disciplines were formed, interpreters (*mufasssirs*) have used the sciences in the works of *'ulūm al-Qur'ān* as well as linguistics and *siyar*, *hadith*, *fiqh* and *theology*, whether in terms of *uṣūl* or *furū'*, as auxiliary elements of exegesis. In understanding and interpreting the Qur'ān, they sometimes used rational sciences taken from different civilizations. The science of logic faced by Muslims through translations since the third century of the al-hijra is one of these sciences. Despite some opposition, the science of logic has been used as a means of interpretation on different occasions, especially in the *tafsirs* of *dirāya*. Since logical and consistent thinking is a characteristic given to a person equipped with the reason (*'aql*), it was the first man and the first prophet, it exists since the first man and the first prophet, Adam. The human being is the only being capable of expressing the meanings that he designed in his mind by thinking in accordance with his nature. *Nuṭq*, which is only a human property, means coherent speech, which is the fruit of mental faculties and contemplation by activating the mind. The aim of the science of logic, which is defined as a science and art that protects the human mind from mistakes while producing thoughts when its rules are obeyed, is to establish the basis of consistent thought, reach real knowledge with solid evidence (*qiyās* and *burhān*). It also prevents people from being deceived by various mental tricks (*safsāṭa* and *mugālaṭa*). It protects from some ideas (logic mistakes) that look like right but are actually wrong. The Qur'ān guides people to constantly think, to have reason, to have knowledge, to be conscious, to obtain healthy results by doing research. Therefore, there is a close connection between the science of *tafsīr* and logic. It is possible to base this contact on the method of *burhān* in interpretation and foundation. The *tafsīr* work *Hak Dini Kur'an Dili* has a rich content in terms of logical interpretations. Knowing the logical interpretations in this commentary will contribute to a better understanding of this *tafsīr*. This study aims to investigate the contribution of the science of classical *logic* to the science of *tafsīr* and its effect on exegesis with special reference to the *tafsīr* work *Hak Dini Kur'an Dili* written by Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (d. 1942), who was educated in the basic Ottoman educational institution (*madrasah*) and was also a religious scholar of the broad culture and *mufasssir*. He especially used the science of logic effectively in his philosophical interpretations in which he compared Islamic philosophy and Western philosophy. If we say that the concepts that Elmalılı mostly uses in his interpretation belong to the science of logic, we would not be exaggerating. From this point of view, we believe that those who do not know logic will have trouble understanding the interpretation of some verses in the work *Hak Dini Kur'an Dili*. Contrary to popular belief, Elmalılı does not consider the source of logic science as ancient Greek culture and Aristotle. According to him, the God established the basis of all sciences in pre-eternity. Those who are engaged in science have discovered some hidden aspects of the

sciences created by the God and put them at the service of humanity. Unlike some predecessor scholars, Elmalılı did not take any negative attitude towards the science of logic. While explaining some verses, he approached them first from the perspective of *tafsîr bi-al-ma’thûr* and then from the perspective of *tafsîr bi-al-ra’y (dirâya)*. During these explanations, he sometimes introduced logical concepts and interpretations. In his interpretation, he gave place to the science of logic as more concepts and explanations. Elmalılı used the signification, five universals, definitions, propositions, analogies (*qiyâs*), which are among the important subjects of the science of logic. Even though Elmalılı's work *Hak Dini Kur’an Dili* looks like a commentary that reflects the classical *dirâya* method, it presents a unique situation with its satisfactory and persuasive aspect, especially in philosophical and logical interpretations. It has brought a new breath to *tafsîr*, as it successfully reflects the intellectual and transmitted sciences to exegesis, and has given the Qur’ân and *tafsîr* scholars the opportunity to look at it in a multidimensional way.

Keywords: Tafsîr, Mantıq (science of logic), Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, Exegesis

GİRİŞ

İlahî vahyi insan gücü nispetinde anlama ve anlamlandırma faaliyetlerinin tamamını kapsayan ilim olarak nitelendirilmesi mümkün olan tefsir, nüzul döneminden başlayarak günümüze kadar geçen süre zarfında birbiriyle ilişkili birçok farklı yöntem ve yönelişle devam etmektedir.¹ Kendilerinde Kur’an’ı tefsir etme istidadı bulan müfessirler yaşadıkları dönemin ve ortamın sosyal, kültürel ve ilmî verilerini şahsî eğilimleriyle birleştirerek tefsirlerine yansıtılmışlardır.²

Sahabe ve tabiin döneminde Kur’an’ı anlama faaliyetleri öncelikle Kur’an’ın en sağlam tefsiri olan Kur’an’a müracaatla,³ Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlerle,⁴ cahiliye edebiyatından, Arap tarihinden istifade etmekle ve bazı durumlarda kendi re’y ve içtihatlarıyla sürdürülüyordu.⁵ Onların tefsiri daha çok ayetlerin kısa izahı şeklinde gerçekleşiyordu. Erken dönemden itibaren ortaya çıkan siyasî ve sosyal olayların da etkisiyle toplumda meydana gelen gerginlikleri ve zihinlerde oluşan problemleri çözümlenebilmek için Kur’an’ın tefsirinde rivayetle birlikte içtihada da yer vermeye başlandı. Ortaya çıkan ihtilaflar öncelikle dile dayalı yorumlarla çözümlene yoluna gidildiği için ilk dönemlerde rivayetle birlikte daha çok dil bilim ağırlıklı tefsir anlayışı öne çıkmıştı. Hicri 2. yüzyıldan itibaren, *Me’ani’l-Kur’ân*, *Garîbu’l-Kur’ân*, *Müşkilü’l-Kur’ân*, *İ’rabu’l-Kur’ân*, *Mecâzu’l-Kur’ân* başlıkları altında tefsir örnekleri verildi. Kendi zamanına kadar geçen dönemde oluşan tefsir

¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 289-320.

² Burhânuddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahîm (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, ts.), 1/13.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 57.

⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 1/187-189.

⁵ Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/281.

rivayetlerini toplaması açısından Taberî'nin (öl. 310/922) *Câmiu'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân* isimli tefsiri rivayet tefsirleri içinde önemli bir yere sahiptir.⁶

Hicri 4. yüzyılda ilimler usûl ve fûru' yönüyle en velut dönemini yaşarken aynı zamanda faklı medeniyetlerin ilmî mirasları tercümeler yoluyla İslam dünyasında yayılmaya başlamasına paralel olarak aklî ve naklî ilimler arasında karşılıklı etkileşim ve tartışmalar başladı.⁷ Tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi nassa dayalı beyânî bilgi sistemiyle tercümeler yoluyla İslâmî bünyeye adapte olmaya çalışan yabancı kaynaklı felsefe ve mantık gibi burhânî bilgi sistemi arasında kıyasıya bir rekabet başladı. Bu mücadelenin neticesinde dil bilimleri başta olmak üzere hemen her ilim dalı bu durumdan az ya da çok etkilendi. Tefsir de bu etkileşimden kendi payına düşenleri aldı.⁸ İbn Hazm el-Endelüsî (öl. 456/1064) *et-Takrîb li haddi'l-mantıki ve'l-medhali ileyhâ* isimli mantık eserinin mukaddimesinde mantık ilminin meşruiyetini savunmuş, her hangi bir ilim dalıyla uğraşan kimsenin mantık öğrenmesini bir zorunluluk olarak görmüştür. Özellikle Kur'an, Sünnet ve bunlardan istinbat yoluyla elde edilen hükümlerin anlaşılmasında mantık ilmine ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır.⁹ mantık ilmini şerfî ilimlere yaklaştırmaya çalışan İbn Hazm'dan sonra Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) çalışmalarıyla mantık ilmi başta kelam ve fıkıh usulü olmak üzere İslâmî ilimlerin daha iyi anlaşılmasında yöntem olarak kullanılmaya başlandı.¹⁰ Mantık ilminin Kur'an tefsirinde yorum vasıtası olarak kullanılması Gazzâlî ile başlamış, Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve bunların ilmî anlayışını takip eden müfessirler tarafından sürdürülmüştür. Çağdaş dönemde de dirayet üslûbuyla yazılan tefsirlerde mantık ilmi bazı ayetlerin tefsirinde yorum vasıtası olarak kullanılmıştır.

Mantık ilminin tefsir ilmiyle ilişkisini ele alan çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır.¹¹ Bu çalışmalarda her iki disiplin arasındaki etkileşim farklı yönleriyle

⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 527.

⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 523-525.

⁸ Muhammed Âbid, el-Câbirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 270; Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 60-67.

⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *et-Takrîb li haddi'l-mantıki ve'l-medhali ileyhâ bi'l-elfâzi'l-âmmiyyeti ve'l-emsileti'l-fıkhiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz), 9-13.

¹⁰ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969), 65.

¹¹ Abdülkerim Seber, "Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (Aralık 2012), 109-126; Harun Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Âyetinin Tefsiri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak Dergisi* 14/27 (2015/1), 127-154; Celal Kırca, "Kur'an'ı Anlamada Mantık Sorunsalı", *Usul İslam Araştırmaları* 28 (2017), 7-47; Hülya Altunya, "Mantık ve Dînî İlimler İlişkisinin Tarihsel Gelişimine Kısa Bir Tahlil", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013/1), 57-72; Necdet Çağıl, "Kur'an Nazmında Müşahede Edilen Eşsiz Mantık Örgüsüne Dair Bir Örnekleme: Bazı Kıyas Formlarının Kur'an'a Uygulanması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 1-46; İbrahim Çapak, "Gazzâlî'ye Göre Kıyasın Kur'an'a Uygulanması", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (Güz, 2006),

incelenmiştir. Bu çalışma da yirminci yüzyılın mümtaz ilmî şahsiyetlerinden Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın (öl. 1942) *Hak Dini Kur’an Dili* isimli tefsirinde aklî ilimlerden biri olan mantık ilminin verilerini tefsirinde nasıl kullandığı araştırılacaktır. *Hak Dini Kur’an Dili* tefsiri akademik olarak birçok yönüyle doktora ve yüksek lisans tezi seviyesinde araştırmalara konu olduğu gibi onlarca ilmî makaleye de kaynaklık etmiştir. Bu araştırmaların yanı sıra ilki 4-6 Eylül 1991 tarihinde Ankara’da ikincisi 2-4 Kasım 2012 tarihinde Antalya’da olmak üzere “*Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*” ismiyle iki sempozyum düzenlenmiştir.¹² *Hak Dini Kur’an Dili* tefsiri hakkında yapılan çalışmaları incelediğimizde bu tefsirin mantık ilmi açısından incelenmediğini müşahede ettik. Bu itibarla çalışmamız söz konusu tefsir hakkında yapılan çalışmalardan ayrılmaktadır. *Kur’an Dili* tefsirinin klasik mantık verilerinin yorum vasıtası olarak kullanılması yönüyle incelenmesi hem tefsiri tanımamıza hem de aklî ilimlerden biri olan mantık ilminin Kur’an-ı Kerim’de murad-ı ilahinin anlaşılmasına ne gibi katkılar sunduğunu tespit etmemize yardımcı olacaktır.

1. Mantık İlminin Tarihî Seyri ve Mahiyeti

Mantıklı ve tutarlı düşünme akıl nimetiyle donatılmış insana verilmiş bir özellik olduğu için ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem’den beri var ola gelmiştir. İnsan, fitratı gereği düşünerek zihninde tasarladığı anlamları lafızlar vasıtasıyla ifade edebilme melekesine sahip yegâne varlıktır.¹³ Mantık ilminin kuralları ve ölçüleri tespit edilmeden önce de insanoğlu düşünce üretip, bunları tutarlı bir şekilde ifade etmiştir. Hint, Çin, Mezopotamya ve Mısır gibi eski medeniyetlerde mantıklı düşünmenin kurallarını belirlemeye yönelik çalışmalar yapılsa da mantığı ilk defa bağımsız bir ilim olarak ele alıp kurallarını tespit eden Aristoteles (m.ö. 384-322) olmuştur.¹⁴ Aristo’nun mantık ilminin kurallarını belirlemesinde en önemli etkenlerden biri gerçek bilgiyi (yakînî bilgi) inkâr ederek sezgilerden hareketle şüpheli bir diyalektik anlayış ile her şeye kuşkuyla yaklaşan, evrende hiçbir hakikatin olmadığını ve hiçbir şeyin hakikatinin ispat edilemeyeceğini iddia eden sofistlerin şüpheli tutumu belirleyici bir rol üstlenmiştir.¹⁵ Kökleri eski medeniyetlere dayanan mantık ilmi Grek medeniyetinde doğduktan sonra İskenderiye, Antakya, Harran ve Cüdişapur gibi merkezlerde kurulan okullarda gelişmesini sürdürmüştür.

131-149; Cafer Sadık Yaran, "Kur’an ve Mantık: Kur’an’da Kanıtlı Düşünmenin Önemi ve Örnekleri", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi 1* (2020), 103-118.

¹² Elmalılı Hamdi Yazır’ın kendi makaleleri, eserleri, hakkında yayınlanan kitaplar, kendisi ve eserleri hakkında yapılan ilmi çalışmaların bibliyografyası için bakınız: Kamil Büyüker, Büyük Kur’an Mütefekkeri Elmalılı M. Hamdi Yazır, “*Elmalılı Hamdi Yazır Bibliyografyası*” (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları-1328 1. Baskı 2017), 587-615.

¹³ Celal Kırca, “Kur’ân’ı Anlamada Mantık Sorunsalı” *Usûl İslam Araştırmaları* 28 (2017), 9.

¹⁴ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, 124, 1974), 39.

¹⁵ Alfred, Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. ültesi Yayınları, 1964), 39; İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi. İlahiyat Fak. Yayınlar, 1993), 107-130; Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 10-11.

Müslümanlar bu bölgeleri fethettikten sonra buralarda gelişen tıp, matematik, astronomi, felsefe ve mantık gibi ilimleri tercüme yoluyla İslam dünyasına aktarmışlardır.¹⁶

Emevîler döneminde Halid b. Yezid'in (ö. 85/704) teşebbüsleriyle başlayan tercüme faaliyetleri Abbasîler döneminde Halife Me'mûn'un (öl. 218/833) Bağdat'ta açtığı Beytülhikme de sistemli bir şekilde sürdürülmüştür.¹⁷ Mantık ilmi tercüme yoluyla İslam dünyasında varlığını hissettirmeye başlayıp, kendi metodunun bilgiye ulaştırılan en sağlam yol olduğunu iddia edince, başta nahivciler olmak üzere birçok kesim tarafından mantık ilmine karşı savunmacı bir mücadele başladı.¹⁸ Bu tartışmalar Nahivci es-Sîrâfî (öl. 368/979) ile mantıkçı Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus'un (öl. 328/940) Bağdat'ta 326/938 tarihinde yaptıkları yüz yüze münazara ile zirve noktasına ulaşmıştır.¹⁹

Nahivciler ile mantıkçılar arasındaki tartışma ortamını uzlaşma ortamına çekmeye çalışan Fârâbî²⁰ (öl. 339/950) *İhsâu'l-'ulûm*'da "Nahiv ilimi lafızların cümle içindeki konumlarını ve bunların kurallarını bize öğrettiği gibi, mantık ilmi de akıl yürütmenin ve düşünce üretirken zihni hatadan korumanın yollarını öğretir." diyerek her iki ilmi ortak bir noktada buluşturmaya çalışmıştır. ²¹Mantık ilminde Fârâbî'ye tabi olan İbn Sînâ, (öl. 428/1037) *Kitâbu's-Şifâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, Kitâbü'n-Necât, Mantıku'l-meşrikiyyîn, 'Uyûnü'l-hikme* gibi eserlerinde mantık ilmini bütün yönleriyle ele almıştır. Daha sonra gelen İslam mantıkçıları Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yolunu ve yöntemini takip etmişlerdir.²²

"Mantık" المنطق konuşmak, anlamak, söz ve nefsi-nâtıka gibi anlamlara gelen "Nutk" النطق mastarından türetilmiş bir isimdir.²³ Sadece insana ait bir özellik olan nutuk, gelişmiş güzel bir konuşma olmayıp, zihni harekete geçirerek aklî melekelerin ve tefekkürün semeresi olan tutarlı konuşma anlamındadır.²⁴ Mantık ilmini insanın hem düşüncelerini, hem de konuşmalarını düzenleyen bir yöntem bilim olarak gören Fârâbî, istilâh olarak şöyle tanımlamıştır: "Akıl ile idrak edilen şeylerde hata yapma

¹⁶ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969), 35-36.

¹⁷ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/88-90.

¹⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd..(İstanbul: Kitabevi, 2001) 520.

¹⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-muânese*, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 1/88-103; Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 91-113.

²⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd., 523.

²¹ Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*. ter. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2017) 95 .

²² Keklik, *İslam Mantık Tarihi*, 58-65,

²³ Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Manzûr, "Fesr". *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr,1955), 14,188; Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Bilim Yayınları, 1996), 13-14; Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-mantıki'l-Arabî*. ter. Muhammed Mehran,(Kahire: Dâru'l-Maarif, 1985), 18.

²⁴ Muhammed, Mehran Rüşen, *el-Medhal ile'l-mantıki's-sûrî*, (Kahire: Dâru's-Sakâfe li'n-Neşr, 1994), 18.

*ihtimalini ortadan kaldırmak, yanlış yapma ihtimalinin bulunduğu bütün şeylerde, insanı hakka ve doğruya yönlendirmek için kullanılan kanunların tamamıdır.”*²⁵ İbn Sînâ da mantığı her şeyin ölçüsü olarak gördüğü için *İlmü’l-mîzan* olarak isimlendirerek şöyle tanımlamıştır: *“Kurallarına uyulduğunda insan zihnini düşünce üretirken hatalardan koruyan bir fen ve sanattır.”*²⁶

Mantık ilminin amacı öncelikle tutarlı düşüncenin temelini oluşturarak sağlam kanıtlarla (kıyas ve burhan) gerçek bilgiye ulaşarak hakikatleri aklî yollarla ispatlamak ve çeşitli akıl oyunları, safsata ve mugalatayla insanları aldatmaya yönelik söylenen doğruya benzeyen ama gerçekte yanlış olan bazı fikirlerden (mantık yanlışlarından) korumaktır. Kur’an-ı Kerim, insanı sürekli düşünmeye, akıl erdirmeye, istidlale yönlendirdiği için mantıklı düşünme ile Kur’an-ı Kerim’i anlama ve yorumlama arasında sıkı bir bağ vardır.²⁷

2. Müfessirlerin Mantık İlminde Yararlanması

Kur’an-ı Kerim’de muradı ilahi keşfetme çabalarının bütünü oluşturarak tefsir ilmi, çok yönlü faaliyetlerden oluşur. Müfessirler, bu faaliyeti aklî ve naklî ilimlerin oluşturduğu birikim ve disiplinler arası dayanışmayla teşekkül eden bilgi bütünlüğüyle yürütmüşlerdir. Tarihî süreçte oluşan ilimler Kur’an-ı Kerim’i anlamının birer vasıtası ve tefsirin yardımcı unsurları olmuşlardır. Nüzul döneminden uzaklaştıkça İslam toplumu kendilerini Kur’an-ı Kerim’e yaklaştıracak sahih rivayet, dil bilimleri, tarih, fıkıh ve kelim gibi ilimleri birer araç olarak kullandıkları gibi felsefe, mantık ve tabii ilimler gibi aklî ilimleri de kullanmışlardır.²⁸ Mantık ilminin dîni ilimlerin yorumlanmasında yardımcı unsur olarak kullanılmasının ilk adımlarını İbn Hazm atmıştır.²⁹ İbn Hazm, her hangi bir ilim dalıyla meşgul olan kimsenin mantık bilmesini zorunlu görmüştür. Kitap, Sünnet ve içtihat yoluyla istinbat edilen hükümlerin doğru anlaşılmasında mantık ilmine ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır.³⁰ Gazzâlî, müstakil bir tefsir yazmasa da yazdığı diğer eserlerinde tefsir konularına temas etmiş,³¹ mantık ilmiyle Kur’an-ı Kerim arasında sıkı bir ilişki olduğu görüşünü dile getirerek mantık ilminin asıl kaynağının Kur’an-ı Kerim ve diğer mukaddes kitaplar olduğunu söylemiştir. Gazzâlî, *el-Kıstâsu’l-müstakîm*’de mantıkta kullanılan kıyas çeşitlerinin Kur’an’ın sarsılmaz ölçüleri

²⁵ Fârâbi, *İhsâü’l-ulûm*, 94-95.

²⁶ eş-Şeyhü’r-Reîs el-Hüseyn Ebû Alî b. Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ, (Beyrut: Müessesetü’n-Nûmân, 1992), 2/117.

²⁷ Cafer Sadık Yaran, "Kur’an ve Mantık: Kur’an’da Kanıtlı Düşünmenin Önemi ve Örnekleri", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi 1* (2020), 104-105.

²⁸ Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’an*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013), 30.

²⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, 344.

³⁰ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *et-Takrîb li haddi’l-mantiki ve’l-medhali ileyhâ bi’l-elfâzi’l-âmmiyyeti ve’l-emsiletî’l-fikhiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 15-16.

³¹ Muhammed b. Tâvîd et-Tancî, "Gazzâlî’ye Göre Kur’an’ın Tefsiri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, (1962), 15.

olduğunu savunarak, bu iddiasını ayetlerle ispatlamaya çalışmıştır.³² Gazzâlî'nin bazı ayetleri mantık kurallarını açıklamak ve ispatlamak üzere serdetmesi, mantık ilminin tefsirde kullanılmasının yolunu açmıştır.

Gazzâlî öncesi dönemde yazılan tefsir mukaddimelerinde, tefsirlerde ve Kur'an-ı Kerim'in i'câzına dair yazılan eserlerde mantık ilminin izlerine rastlanmaz. Gazzâlî sonrası dönemde Kur'an ilimlerinin incelendiği önemli ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında mantık ilminin tefsirle olan ilişkisine ancak satır aralarında -lehte ya da aleyhte- bazı şeyler söylenmiştir.³³ er-Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr*'de Kur'an-ı Kerim'in, bütün burhanları, tanımlamaları ve kanıtlama yöntemlerini mantıkçıların ve kelimcilerin yöntemiyle değil, Arapların dil yöntemleri ile ifade ettiğini söylemiştir.³⁴ et-Tûfî, (öl. 716/1316) *el-İksîr*'de Kur'an'ın şamil olduğu ilimleri aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırıp cedel ve mantık ilimlerini Kur'an-ı Kerim'in manasını anlamaya yardımcı ilimler arasında görmüştür.³⁵ ez-Zerkeşî, (öl. 794/1392) *el-Burhân*'da değişik vesilelerle mantık kavramlarını kullanmıştır.³⁶

Osmanlı ilim havzasında yetişen Süleymân el-Kâfiyeci, (öl. 879/1474) *et-Teysîr*'de müfessirin bilmesi gereken ilimleri sayarken on dördüncü sırada kelamla birlikte mantık ilmine yer vermiştir.³⁷ Molla Fenârî, (öl. 834/1431) *Aynu'l-'ayân*'da Ebû Saîd el-Hâdimî, (ö. 1176/1762) çeşitli vesilelerle yazdığı risalelerinde,³⁸ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, (ö. 1176/1762) *el-Fevzü'l-kebir*'de tefsir ilminin mantık ilmiyle olan etkileşimine yer vermişlerdir.³⁹ Ömer Nasûhî Bilmen (ö. 1971) *Büyük Tefsir Tarihi* isimli eserinde Kur'an'ın açıktan ya da dolaylı olarak ihtiva ettiği ilimleri sayarken on üçüncü sırada mantık ilmini saymıştır. Kur'an'da bazı ayetlerde bir kısım kıyas şekillerinin ve özellikle matvî kıyasın uygulanmasının mümkün olduğunu vurgulayarak örnekler vermiştir.⁴⁰

Tefsirlere baktığımızda bazı dirayet tefsirlerinde mantık yönteminin ve özellikle de kıyas çeşitlerinin bazı ayetlerin tefsirinde yorum vasıtası olarak kullanıldığını görmekteyiz. Mantık ve felsefe alanında eserler telif eden Fahraddîn er-

³² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, (Dınişk: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993), 15 -16- 55.

³³ Seber, "Mantık İlminin Kur'an'ı Anlamadaki Önemi", 109-126.

³⁴ Ebu'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dâru'd-Da'Ve, 1984-1405), 75-76.

³⁵ Süleyman b. Abdülkavî, b. Abdülkerîm es-Sarsarî, et-Tûfî, *el-İksîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb ts.), 17-23.

³⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/12-13-33, 2/29-32, 3/125-139-139-140- 468- 470.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-teysîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr*, haz. İsmail Cerrahoğlu, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 29.

³⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynu'l-'ayân tefsîru sûreti'l-fâtiha*, (İstanbul: b.y., 1326), 5-15; Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 14; Harun Bekiroğlu, "Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Sûresinin 23. Âyetinin Tefsiri" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015/1), 58.

³⁹ Ahmed b. Abdurrahîm Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, (Dınişk: Dâru't-Te'avunî fi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2008), 16-17.

⁴⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/64-65.

Razî, *Mefâtihu'l-gayb*'de birçok ayetin tefsirinde mantık ilmini etkili bir şekilde kullanmıştır. Râzî, özellikle kelâmî ve felsefî konulara çokça temas etmiş, sistemli olarak mantık ilmini yorum unsuru olarak kullanmıştır,⁴¹ Nizâmuddîn en-Nîsâbûrî (öl. 730/1329) *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reğâibi'l-Furkân* isimli tefsirinde mantık ilmini müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında saymıştır.⁴² Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) *İrşâdu'l-akli's-selîm*'de mantık ilmüne yer yer değinmiştir.⁴³ Yaşadığı dönemde medreselerde okutulan ilimlerin tezahürünü tefsirine yansıtmaya itina gösteren Âlûsî, (öl. 1270/1854) *Rûhu'l-meânî*'de mantık ilmini kullandığını görmekteyiz.⁴⁴ İbn Âşûr (öl. 1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr* isimli tefsirinin mukaddimesinde dirayet tefsirinin yararlandığı ilimler içerisinde aklî ilimlerden felsefe ve mantık ilminin de olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Muhammed Emîn eş-Şinkîtî'nin (öl. 1974) *Edvâ'u'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* isimli tefsiri de mantıkî yorumlar açısından zengin bir içeriğe sahiptir.⁴⁶

3. Elmalılı Muhammed Hamdi ve Mantık İlmi

Osmanlı ilmiye teşkilatı bünyesinde medrese geleneği içinde tahsilini tamamlayarak müfessir olmanın yanında fıkıh, kelam, felsefe ve mantık ilimlerinde müderrislik yapan ve eserler telif eden Elmalılı Muhammed Hamdi, (öl. 1942) çok yönlü bir ilmî şahsiyettir. Medrese tahsiliyle beraber kendi gayretleriyle edebiyat, hat sanatı, felsefe ve musiki gibi alanlarda da kendisini yetiştirmiştir. Döneminin en seçkin eğitim kurumlarında fıkıh, usûl-i fıkıh, mantık ve vakıf hukuku gibi dersleri okutmuştur. II Meşrutiyetin ilanında Antalya mebusu olmuş, müderrisliğin yanında farklı kurumlarda memuriyetler de yapmıştır.⁴⁷

Medrese müfredatında yer alan mantık ilmini tahsilinden başka batı felsefesini ve mantığını inceleyen Elmalılı, Süleymaniye Medresesi'nde mantık müderrisliği yaptığı dönemde İngiliz filozof Alexander Bain'in "*Logic: Deductiv and Inductiv*" isimli mantık kitabını "*Mantık-ı İstintacî ve İstikraî*" adıyla Fransızcadan Türkçeye tercümesini yaparak ders kitabı olarak okuttu. Batıda sürdürülen felsefî ilimlerdeki

⁴¹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1413/1997), 1/49-126-147-181, 2/128-250. 3/499- 503, 13/26, 14/317, 17/472-645-646, 19/517, 28/188.

⁴² Nizamuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en- Nîsâbûrî, *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reğâibi'l-furkân*. thk. eş-Şeyh Zekeriyya Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996),1/55-57.

⁴³ Muhammed b. Muhammed el-İmadî Ebüssuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Mushaf Kahire, ts.), 1/245, 2/29-30, 3/102-204-285, 4/70-71-157, 6/35-273-293-294, 7/123-274.

⁴⁴ Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/7- 49-50-131-132, 14/32, 17/23, 25/62-63, 26/62-63.

⁴⁵ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvîr*. (Tunus: ed'Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), 1/17-45-698, 2/309- 318, 3/62, 4/140, 5/194-195, 6/152, 7/210, 8/159-160, 15/344, 21/108, 25/256-264-265, 29/144-145.

⁴⁶ Muhammed el-Emin eş-Şinkîtî, *Advâ'u'l-beyân fî îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995), 1/523, 3/199-492-495-499, 4/209, 8/250-251.

⁴⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/57-62.

gelişmelerin İslamî ilimlerle münasebetini araştırırken Fransız filozoflardan Palul Janet ve Gabriel Seailles ikilisi tarafından kaleme alınan “*Histoire de la Philosophie: Les Problemes et Les Ecoles*” adlı felsefe tarihi eserini “*Metâlib ve Mezâhib*” adıyla Fransızcadan Türkçeye çevirisini yapıp, 1923 de yayınladı.⁴⁸ Çok yönlü bir çalışma azminde olan Elmalılı, Hukuk dersleri okuturken Avrupa hukuk sistemlerini incelemesi, kelam dersleri okuturken batı felsefesini bütün boyutlarıyla incelemesi ve mantık dersleri okuturken batılıların anlayışıyla yazılmış mantık kitabını tercüme etmesi ve ders kitabı olarak okutması, onun ne denli araştırmacı bir ruha sahip olduğunu göstermektedir. Elmalılı’nın bu çalışmaları ve arayışları onun nakilci bir müderris olmanın ötesinde, aklî ilimlerle şerî ilimler arasındaki etkileşimleri analiz ve sentez ederek düşünce üretmeye ve bağımsız fikirler ortaya koymaya matuf gayretleridir.

Yaptığı tercümeden başka mantık ilmine dair telif eseri olmasa da Elmalılı, tefsiri başta olmak üzere yazdığı eserlerinde mantık ilminin verilerini çok etkin kullanmıştır. Başta *Hak Dini Kur’an Dili* tefsiri olmak üzere yazdığı bütün eserlerde mantık ilminin etkilerini görmek mümkündür. Güçlü bir fikri yapıya sahip olan Elmalılı, mantık ve felsefenin bütün verilerini gerek kavram düzeyinde gerekse yeri geldikçe açıklama düzeyinde kullanmıştır. Bazı araştırmacılar, Elmalılı’nın bağımsız düşünerek bilgi üretebilen fikrî alt yapısıyla felsefe ve mantık konularında sahibi olduğunu söylemişlerdir. Fârâbî, İbn Sînâ ve daha sonra gelen Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî ve takipçileri tarafından sürdürülen ilmî anlayışın temsilcilerinden olan Elmalılı, bu geleneğin felsefî ve mantıkî çizgisini tefsirinde devam ettirmiştir. Bu itibarla felsefe ve mantık alt yapısı olmayanların *Hak Dini Kur’an Dili* tefsirinin bazı bölümlerini anlamakta zorlandıkları görülmüştür.⁴⁹

Mantık ilminin menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda Elmalılı’nın görüşleri şöyledir:

“Aslında doğru olan her bir buluş, Allah’ın vaz ettiği kanunları keşfetmektir. Hakkı ve hakikati ortaya çıkarmaktır. Aristo tenakuz kanununu, Arşimit suyun kaldırma gücünü ve Nevtun yer çekimi kanununu vaz etti demek doğru olmadığı gibi Ebû Hanife’de fıkıh kanunlarını vaz etti demek doğru olmaz. Onlar Allah’ın vaz ettiği bazı gizli yönleri keşif ve izhar etmişlerdir. Eğer bu kanunları onlar vaz etmiş olsalardı yanlış olurlardı”.⁵⁰

Elmalılı, bu ifadeleriyle aslında insanlık tarihi boyunca dünyada keşfedilen ve keşfedilecek bütün ilimlerin Allah Teâlâ tarafından vaz’ edildiğini, insanların gizli bir halde bulunan bu ilimleri zaman içerisinde farklı ihtiyaçlara bağlı olarak keşfedip insanlığın hizmetine sunduklarını söylemektedir. Elmalılı, bu çerçevede mantık ilminin kaynağının da Aristo değil ilahî vahiy olduğu fikrindedir.

⁴⁸ Palul Janet ve Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib Metafizik ve İlahiyat*, çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978), XXVIII.

⁴⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Bir Filozof Müfessir M. Hamdi Yazır” *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları), 125-139.

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/126.

4. Hak Dini Kur’an Dili’nde Mantık İlminin Yeri

Osmanlı devlet sistemi ve yönetimi birçok siyasî, ekonomik ve kültürel sebeplere bağlı olarak cumhuriyet rejimine dönüştürüldükten sonra her alanda değişimler yaşanmaya başlandı. Bu bağlamda sağlam kaynaklara dayanan, güvenilir ve toplumun Kur’an-ı Kerim’le irtibatını sağlayacak Türkçe bir tefsir ve Kur’an meâli yazılması gündeme geldi. Türkiye Büyük Millet meclisinde yapılan tartışmalardan sonra görev Diyanet İşleri Başkanlığına tevdi edildi.⁵¹ Başkanlık tefsir yazma işini Elmalılı’ya teklif etti. Yapılan görüşmeler neticesinde tefsir yazmayı kabul eden Elmalılı ile tefsirin nasıl yazılacağı hususunda yedi maddeyi muhtevi bir protokol yapıldı. Bu maddelerden beşincisinde tefsirin hangi üslûpla yazılacağı şöyle açıklanmıştır:

“İtikatca Ehli sünnet mezhebine ve amelce hanefî mezhebine riayet olunarak âyatın mutazammın olduğu ahkâmi diniyye, şer’iyye ve hukukiyye, ictimaiyye ve ahkâmiyye, işaret ettiği veya alakadar bulunduğu mebâhisi hikemiyye ve ilmiyye müteallık izahat, bilhassa tevhide, tezkirü mevâıza müteallık ayatın mümkün mertebe best-u izahı....”⁵²

Bu madde, yazılacak tefsirde ayetlerin içerdiği dinî, şer’î, hükukî ve ictimâî yönlerin açıklanacağını, ayetlerin ilgili olduğu “mebâhisi hikemiyye ve ilmiyyesinin” yani felsefî ve aklî ilimler yönünden lazım gelen açıklamalarının yapılacağını bildirmektedir. Bilindiği gibi mantık ilmi felsefenin bir aleti ve parçası olduğu için Elmalılı’nın zaman zaman mantık ilminin verilerini yorum vasıtası olarak kullandığına şahit olmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi felsefe ve mantık ilimlerinde kalem oynatacak seviyede ilmî yeterliliğe sahip olan Elmalılı’nın tefsirine mantık ilmi noktasından bakıldığında çok güçlü mantıkî yorumları ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. *Hak Dini Kur’an Dili* tefsirinin kaynaklarına baktığımızda aslında tefsirin karakterini de analiz etme imkânını buluyoruz. Kaynakları arasında yer alan, Fahreddîn er-Râzî, Nisâbü’rî ve Âlûsî’nin tefsirleri⁵³ felsefî ve mantıkî yorum açısından zengin tefsirler arasındadır. Bu temel kaynaklardaki mantıkî yorumları kendi ilmî dirayetiyle mezcederek yeri geldikçe ayetlerdeki manaların daha iyi anlaşılması için bazen satır aralarında sadece mantıkî kavram düzeyinde bazen de tafsilatlı bir şekilde tefsirine yansıtmıştır.

Elmalılı’nın tefsiri faklı tefsir ekollerini içerecek bir yapıda olsa da nihayetinde dirayet tefsiri kategorisindedir. Bu itibarla tefsir kaynakları arasında Kur’an- Kerim, Hz. Peygamberin sünneti sahabe ve tabiin görüşlerinin yanında kendi ilmî dirayeti ve öznel yorumları da tefsirinde yer almaktadır. Kendisi mukaddimedede tefsirinin ana kaynaklarını kitap, sünnet, sahabe kavli ve ulûm-u arabiyye ve şer’iyye ile makulatı ilmiyye dairesinde elde edilecek te’vil ve yorumlamalar olduğunu söylemiştir.⁵⁴ Bu çerçevede tefsirindeki mantıkî yorum ve izahları “makulatı ilmiyye” kabilinden olan

51 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Mukaddime”, *Hak Dini Kur’an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/8.

52 Yazır, “Mukaddime”, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/19-20.

53 Yazır, “Mukaddime”, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/20.

54 Yazır, “Mukaddime”, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/29-30.

açıklamalar arasında değerlendirilir. Elmalılı, Bakara suresi 2/266. ayetinin “İşte Allah âyetlerini böyle anlatıyor gerek ki düşünesiniz.”⁵⁵ kısmını açıklarken mantık ilminin Kur’an-ı Kerim’i anlamadaki etkisini ve tefsir ilmine olan katkılarını şöyle dile getirmiştir:

“Ayetleri düşünürken güzel güzel kıyaslara yol bulabilmek için ayetlerden her birini delil, düstur ve kübrâ yapıp onlardaki hikmetleri tefekkür ederek kendi halimizi ayetlerde ifade edilen hükümlere tatbik edip her bir ayette var olan mukaddimelere/öncüllere uygun sugrâlar bularak kıyaslar yoluyla sağlıklı neticelere ulaşip onlarla amel edip matluba erebilmek için Allah Teâlâ kullarını tefekküre, tedebbüre ve taakkule davet ediyor.”⁵⁶

Elmalılı, bu açıklamalarıyla Kur’an-ı Kerim’de bütün ayetlerde olmasa da birçok ayetin içinde gizlenmiş suğra ve kübrâlardan oluşan mantıkî kıyas türlerinin olabileceğini, bu kıyasları ve neticelerini derin tefekkür ve tedebbürle bulup çıkarabileceğimizi söylüyor.

Elmalılı, Fâtiha sûresinin tefsirinde Kur’an-ı Kerim’de sureler arasındaki münasebetleri ele alırken mantık ilminin girişi mesabesinde sayılan “delâlet” konusuna değinerek Kur’an’daki ayetler ve sureler arasındaki insicam ile lafız-mana münasebetinin mantıkî delaletin üç kısmıyla da irtibatlı olduğunu söylemiştir.⁵⁷ Yine Fatiha sûresinin ilk üç ayetinin Kur’an’daki ilk tam vakıf olup beş delil, bir matluptan oluşan burhanî kıyas olduğunu söylemiştir. “*Hamd Allah’a mahsustur*”⁵⁸ hamlî kazıyyesi/basit önermesi fitrıyyât ve kazâyâ kıyâsâtuhâ meahâ yani zihinde hazır olan bir orta terim ve bilgi vasıtasıyla zihinde meydana gelen gizli kıyastan sonra elde edilen kesin sonuç kabilinden bir yakînî ve burhanî kıyas⁵⁹ olduğunu ifade ederek, aklî düşünceyi ve mantık ilmini de Kur’an’ı anlamının önemli unsurları arasında görmüştür.

Klasik mantıkta makâsıd-ı tasavvurât olan tanım nazariyesini zaman zaman kullanan Elmalılı, Kur’an’a ait birçok kavramı mantık ilmindeki tanım teorisi üzerinden cins ve fasıllardan oluşacak şekilde yaptığı gibi, bazı ayetlerin de bazı kavramları cins ve fasıllarıyla tanımladığını söylemiştir. Bunun bir örneğini Yunus sûresi 10/63. ayette görmemiz mümkündür. Söz konusu ayetin Allah’ın veli kullarını “evliyâullah” yakın cins/cins-i karîb ve yakın ayırım/faslı karîb ile haddi tâm olarak tanımladığını söylemiştir.⁶⁰ Benzer yorumları tefsirinin faklı yerlerinde de görmek mümkündür.⁶¹

⁵⁵ el-Bakara, 2/266.

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/904.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/51-52.

⁵⁸ el-Fâtiha, 1/2.

⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/94.

⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2732.

⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/142, 626.

Nahiv ilmiyle mantık ilmi arasında zaman zaman mukayeseler yapan⁶² Elmalılı, tefsirinde en çok temas ettiği mantık konularının başında mebâdi-i tasdîkât olan kazıyye çeşitleri/önergeler ve bunların uzantısı olan tenâkuz/çelişik önergeler ve akis/düz ve ters döndürme gelmektedir. Birçok ayetin tefsirinde kazıyye-i külliyye, mutlakay-ı amme⁶³ kazıyye-i şartıyye⁶⁴ ve diğer kazıyye çeşitleri ve bunlar arasındaki anlam ve hüküm farklılıkları üzerinde durmuştur.⁶⁵ Yahudi ve Hristiyanların birbiriyle çelişen ifadelerinin geçtiği ayetlerde onların çelişkilerini daha iyi açıklayabilmek için muhatapların aklî melekelerini harekete geçirecek yorumlar içinde tenâkuz ve aks konularına yorumlarında yer vermiştir.⁶⁶ Mantıkî kıyas türlerinden İktiranî kıyas⁶⁷ matvî kıyas⁶⁸ ve kesin kıyasın türlerinden tefsirinde yararlanmıştır.

Bakara sûresi 2/164. ayette “...şüphesiz bunlarda akıllı olan bir ümmet için elbet Allah’ın birliğine ayetler var.” kısmın tefsirinde aklın somut şeylerden soyut şeylere intikal etmeye ya da somut bir manayı başka bir şeye muhtaç olmadan bizzat bulmaya ve keşfetmeye yarayan bir alet ve vasıta olduğunu söylemiştir. Aklın somut ve soyut kavramlar arasında var olan ilişkileri üç yöntemle gerçekleştirdiğini belirtmiştir. Birincisi, temsil/analoji ve fikhî kıyas yoluyla fertten ferde intikal ile olur. İkincisi, istikrâ yani tümevarım yöntemiyle parçadan bütüne intikal yoluyla olur. Üçüncüsü, bütünden parçaya intikal olan istintâc ve mantıkî kıyas ile yani tûmdengelim ile gerçekleştiğini bildirmiştir. Bütün ilimlerin uygulamasının mantıkî kıyasa bağlı olduğunu söyleyen Elmalılı, bu hususta şunları söylemiştir: “Bütün ulûmun tatbikatı fi’liyesi bununla (mantıkî kıyas) istihsal olunur. Turuku ilmiyenin en kuvvetlisi budur. Çünkü bunda bir taraftan te’sis, diğer taraftan te’kid vardır.”⁶⁹ Elmalılı, bu ifadeleriyle mantık ilminin ve mantıkî kıyasın sadece aklî ilimlerin değil şer’î ilimlerinde anlaşılmasında önemli bir yerde olduğunu söylemiştir.

5. Elmalılı’nın Tefsirinde Mantıkî Yorum Örnekleri

Elmalılı’nın mantık ilminin verilerini genellikle kavram düzeyinde kullandığını daha önce ifade etmiştik. Bununla birlikte ayetin ifade ettiği manaların daha da anlaşılır olması için mantıkî izahları detaylı olarak kullandığı durumlar da vardır. Zaman zaman yorumlarında mantıktaki delalet çeşitlerini kullanmıştır. Bunlardan birini Bakara 2/219. ayetin tefsirinde görüyoruz. “Sana şarabı ve kumarı sorarlar. De ki: “Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı) yararlar vardır. Fakat günahları yararlarından büyüktür.”⁷⁰ Elmalılı, bu ayetin tefsirinde öncelikle fıkıh

⁶² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1101.

⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1226, 3/ 2132-2133-2244- 2245.

⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1782-2082-2083-2085, 6/ 4430.

⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4177.

⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/17-25-68-118-141-338-397-470-603-634-637, 2/1126-1403, 3/1564-1631-1777-1778-1876-1899-2008-2013, 4/2232-2243-2718, 4/4150.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/880, 3/781-1782-2132.

⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4838.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/566-567.

⁷⁰ el-Bakara, 2/219.

ilminin en önemli küllî kaidelerinden biri olan “defi’ mazarrat celbi menfaatten mukaddemdir.” Kuralına yer verip, içki ve kumarın aklen haram olması gerektiğini söylemiştir. Bu ayet, şarap ve kumarın haramlığını sarih bir şekilde ifade etmemiş olsa bile *delâleti iltizamiyye* ile şer’an haram olmasını ifade eder demiştir.⁷¹ Çünkü yapılması durumunda büyük bir günahı gerektiren şeyin zihindeki lazımı o şeyin haram ve yasak olmasıdır.

Elmalılı, İhlâs suresi tefsirinde Allah Teâlâ’nın Ehad ve Samed sıfatlarıyla ittisafını izah ederken Allah’ın ezelen ve ebeden zatında ve sıfatlarında tek ve bir olduğunu, daimâ bütün noksanlıklardan münezze ve eksiksiz olduğunu ifade etmiştir. Bütün alem ve alemden elde edilen fikirlerin manaların ve kanunların Allah Teâlâ’ya delaletinin *delâleti tazammuniyye* ile olmadığını, bütün bunların evvel ve ahir onun varlığına, birliğine, bekasına ve her şeyi ihata ettiğine *delâleti iltizamiyye* ile delalet ettiğini söylemiştir.⁷² Ayrıca farklı ayetlerin tefsirinde de mantikî delâlet konularına değinen Yazır, bu hususta çok dikkat çekici yorumlar ortaya koymuştur.⁷³

Fâtiha suresinde *اهدنا الصراط المستقيم* “*Hidayet eyle bizi doğru yola*”⁷⁴ ayetinin tefsirinde sırât-ı müstakîm ifadesinin hak dinin hadd-i tâmi olduğunu söylemiştir.⁷⁵ Hadd-i tâm bir şeyin yakın cins ve yakın faslından oluştuğuna göre “Hak din nedir?” sorusuna verilen cevapta “dosdoğru yoldur.” önermesiyle cevap verilir. Bu tanımda “yol” tanımın cinsini oluştururken dosdoğru olması da o yolu batıl yollardan ayırt edici ayrımı yani faslı olmaktadır. Elmalılı, yine Fâtiha tesirinin sonunda hulâsa başlığıyla surenin ifade ettiği manaları özetlerken sureyi iki ana bölüme ayırmış, ilk dört ayetin dinin konusunu, maksadını ve gayesini ifade ettiğini, son üç ayetinin de İslam dinini, efrâdını câmi’ agyârını mâni’ olan hadd-i tâm ile en belîğ bir şekilde tarif ettiğini söylemiştir.⁷⁶ Elmalılı’nın bu ayetlerden haddi tâm olarak elde ettiği din tanımını şöyledir:

“Gadaba uğratmadan dalâlete düşürmeden doğruca ve selametle Allah’a ve Allah’ın nimetlerine götürüp elhamdülillah dedirten ve bu safî nimetlere kemâli selametle ermiş, hakikaten mes’ut ve mahmût, gayri magdub ve gayri dâll zevat tarafından takip edildiği tarihen meşhut ve tecribeten malum bulunan büyük aşikâr, düz doğru, hak yolu, istikamet yoludur.”⁷⁷

Elmalılı, Yûnus 10/63. *الذين آمنوا وكانوا يتقون* “*Onlar ki (Allah’ın veli kulları) iman ederler ve sakınırlar.*”⁷⁸ ayetinin tefsirinde bu ayetin Allah’ın veli kullarını yakın cins ve yakın fasıldan müteşekkil hakiki tanım olan hadd-i tâm ile tarif ettiğini söylemiştir. Allah’ın veli kulları kimdir? sorusuna “*İman eden ve sakınanlardır.*” şeklinde verilen

⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/766.

⁷² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6323.

⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/52-155, 2/766, 5/3502-3664.

⁷⁴ el-Fâtiha, 1/6.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/127.

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/142.

⁷⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/143.

⁷⁸ Yûnus, 10/63.

cevap efradını câmi’ ve agyârını mâni’ haddi tâmdır. Buna göre “iman” etmek tanımın yakın cinsi olurken, “ittikâ” üzere olmakta onları diğer müştereklerinden yani diğer iman edenlerden ayıran yakın faslı olmuş olur.⁷⁹

Abese 80/23. كَلَّا لَمَّا بُغِضَ مَا امره “Hayır hayır, doğrusu o hiç onun emrini tam tutmadı.”⁸⁰ Elmalılı, bu ayetin tefsirinde müfessirlerin çoğunun Mücâhid ve Katâde’den gelen rivayete dayanarak ayetteki fâilin insan cinsi olduğuna hükmettiklerini nakletmiştir. Bu durumda ayetin manası şöyle olur: “İnsan cinsi ilahî emirlerle mükellef olduğu buluş anından kabre gireceği ana kadar, ya da Hz. Âdem’in yaratıldığı günden itibaren yaradılışının gereği olan kulluğunu ve şükürünü tam olarak yerine getiremedi.” Müfessirlerin çoğunun bu ayette yaptıkları genel manayı çok isabetli bulmayan Elmalılı, ayetin mantık noktasından kazıyye-i mühmele olup, cümledeki fâilin bütün insan cinsi olmayıp bir kısım insanlar olduğunu söylemiştir. Çünkü kazıyye-i mühmeleler hükmü bütün fertlere değil bazı fertlere ispat ya da nefyederler. Elmalılı, bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Ancak “بُغِضَ” fiilinin zamiri (fâili) her ferde değil, cinsi insana yahut müstegnî görünen insana raci’ olmak itibarıyla kazıyye-i mühmele olarak refi’ îcâbı küllî mahiyetinde demektir.”⁸¹ Görüldüğü gibi Elmalılı, müfessirlerin genel kanaatlerinin aksine ayeti mantık tahliline tabi tutarak ayetin, hükmü fertlerin tamamına değil bir kısmına veren mühmel bir önerme olduğunu söylemiştir.

Elmalılı, Mâide 5/75-76. ayetlerin tefsirinde bu ayetlerin Hristiyanların Hz. Meryem ve Hz. İsa hakkında ileri sürdükleri iddiaların ve batıl inançlarının asılsız olduğunu ispat için mantıkî kıyas çeşitlerinden iktirânî kıyas formunda geldiğini söylemiştir.

ما الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمْ
الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ “Meryem oğlu Mesih, sadece bir peygamberdir. Ondan önce de
birçok peygamberler gelip geçti. Onun annesi de tasdik eden bir kadındır. (Nasıl ilâh
olabilirler?) İki de yemek yerlerdi. Bak, biz onlara ayetlerimizi açıklıyoruz. Sonra da
bak ki, onlar nasıl da (haktan) çevriliyorlar.”⁸²

“De ki: “Allah’ı bırakıyorsunuz da, sizin için ne bir zarara ne de bir yarara gücü yetmeyen şeylere mi tapıyorsunuz? Hal bu ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁸³ Bu ayetlerde hem istintâcî yani tûmdengelim hem de istikrâî yani tümevarım metotlarıyla Hristiyanların ulûhiyet konusundaki çelişkileri aklî delillerle göz önüne serilerek Hz. Meryem ve Hz. İsa’nın ilah olamayacakları ispatlanmıştır. Elmalılı, bu ayetlerin “şerik ve naziri olan ilah olamaz, kâbili fenâ yani yokluğu mukadder olan ilah olamaz, ihtiyaç halinde olan ilah olamaz” gibi kübrâları/büyük öncül içeren suğrâ/küçük öncül

⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2732.

⁸⁰ Abese, 80/23.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5584.

⁸² el-Mâide, 5/75.

⁸³ el-Mâide, 5/76.

mesabesinde olduğunu söylemiştir. Bütün bu kübrâlar muhataplar tarafından bilinir oldukları için mukadder ve gizli olduğunu söyleyen Elmalılı, bu ayetlerdeki kesin sonuç ifade eden iktirânî kıyas formlarını üç surette tertip etmiştir. Bu kıyas formlarından birincisini “şerik ve naziri olan ilah olamaz” kazıyyesi/önermesi üzerine inşa etmiştir.

Sugrâ: Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem şerik ve naziri bulunan mahlûklardır.

Kübrâ: Şerik ve benzeri bulunanlar ilah olamazlar.

Netice: Binaenaleyh, ne Hz. İsa ne de annesi Hz. Meryem ilah olamazlar.

Elmalılı'nın bu ayetlerin tefsirinde kullandığı iktirânî kıyas formlarından ikincisi “fâni olanlar ilah olamazlar” önermesi üzerine inşa edilmiştir.

Sugrâ: Mesih ve annesi yok olmaya elverişlidirler; kâbili fenadırlar.

Kübrâ: Her halükarda fânî olanlar ilah olamazlar.

Netice: Binaenaleyh, ne Mesih ne de annesi ilah olmazlar.

Elmalılı'nın bu ayetlerde son olarak uyguladığı iktirânî kıyas şekli “başka şeylere muhtaç olanlar ilah olamazlar” önermesi üzerine inşa edilmiştir.

Sugrâ: İsa Mesih ve annesi Meryem yemek yiyen birer muhtaçtılar.

Kübrâ: Herhangi bir şeye muhtaç olan asla ilah olamaz.

Netice: Binaenaleyh ne İsa Mesih ne de annesi Meryem ilah olamazlar.⁸⁴

Elmalılı, tefsirinde kesin kıyas türlerinden burhanî kıyas örneklerine de yer vermiştir. Bu kıyaslardan birinin de Fâtiha sûresinin ilk üç ayetinde evveliyattan fitriyyât yani kazâyâ kıyâsâtühâ maahâ kabilinden tam bir burhanî kıyas ve istidlal olduğunu söyleyen Elmalılı, bu kıyası şöyle izah etmiştir:

“Fatiha da ilk vakfî tammın mutazammın olduğu bu üç ayet, bir matlûp ile beş delilinden mürekkep bir kazıyyedir. Şöyle ki: Hamd, Allaha mahsustur. Çünkü Allah buna zâten ve sıfaten müstahiktir. Zâten müstehiktir, çünkü rabbülâlemîndir, ve çünkü rahmandır, ve çünkü rahîmdir, ve çünkü mâliki yevmidindir. Birinci delile nazaran “Elhamdülillâh” kazıyyesi “Dört adedi, çifttir” kazıyyesi gibi, kazâyâ kıyâsâtühâ maahâ ve ya fitriyyât denilen kazıyyeler cümlesindedir. Diğerleri de enfüs-ü âfâkın mülâhazasile nizam-ı âlemden müstanbât mebd-ü maâd delillerinin icmalidir ki, Kur’ân’da tafsil olunacaktır...”⁸⁵

Elmalılı, bu ifadeleriyle Fâtiha sûresinin ilk üç ayetinin herhangi bir tereddüde ve şüpheye yer vermeyecek şekilde açık ve anlaşılır, doğruluğu kesin ve gerçeğe mutabık yakîniyat kabilinden olan önermelerden müteşekkil burhanî bir kıyas içerdiği kanaatindedir. Fâtiha suresinin ilk üç ayetinin içerdiği yakînî önermeler, zihinde var olan bir bilgi ve orta terim vasıtasıyla oluşan gizli bir kıyas sonucunda

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1781-1782.

⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/94-95.

aklın vardığı hüküm olarak tanımlanan fitriyyât ve kazâyâ kıyâsâtuhâ maahâ yani kıyası kendisiyle beraber olan önerme kabilindedir. Bu burhanî kıyas mantıkçıların “Dört sayısı çifttir.” önermesinden elde ettikleri kıyas gibidir. Zihin “dört ve “çift” terimlerinin manasını düşünürken zorunlu olarak bir sonuca ulaşır. “Dört sayısı çifttir. Dört iki eşit parçaya bölünebilir. Sonuç: Dört sayısı eşit iki parçaya bölüldüğü için çifttir.” Burada burhân-ı limmî kabilinden bir kıyas oluşturulmuştur. Fâtiha suresinin ilk üç ayetinden elde edilen burhanî kıyas formunu şöyle açıklamak mümkündür:

Sugrâ: Bütün övgüler Allah’a mahsustur. Çünkü O, alemlerin Rabbi, Rahman, Rahîm ve din gününün sahibidir.

Kübrâ: Bütün bu kemâl sıfatları kendi zatında bulunduran bütün övgülere layıktır.

Netice: Allah Teâlâ bütün bu vasıflara sahip olduğu için bütün övgüler ona mahsustur.”

هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَجَلَّهُمْ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فَنُصِيبِكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةً بَغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخَلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَرَىٰ لَوْ أَنَّ الْعَدْبَنَاءَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ لَمَّا عَذَابًا أَلِيمًا “Onlar o küfredip de sizi Mescidi haramdan ve durdurulmakta bulunan hediyeleri mahalline varmaktan men’eden kimselerdir, eğer kendilerini bilmediğiniz bir takım mü’min erkekler ve mü’mine kadınları bilmeyerek çiğneyip de şanınıza o yüzden şeyn gelecek olmasa idi, Allah dilediğini rahmetine koyacağı için, eğer onlar çekilebilselerdi elbette içlerinden o küfredenleri elîm bir azâba düçar ederdik.”⁸⁶ Müfessirler bu ayeti izah ederlerken konuya belâgat noktasından yaklaşarak ayette icâz-ı hazif olduğunu söylemişlerdir. İmtina’ harfi olan “لولا” edatının cevabı hazif edilmiştir. Bu cevap, ayetin siyakının delaletiyle “لَمَا كَفَّ أَيْدِيكُمْ عَنْهُمْ” cümlesidir. Bu takdirde mana şöyle olur: “Eğer tanımadığınız bir takım iman etmiş erkekleri ve kadınları bilmeyerek çiğneyip de o yüzden bir vebal altında kalmanız ihtimali olmasaydı, onlardan ellerinizi çekmezdi.” Elmalılı, müfessirlerin dil bilimsel yaklaşımla açıklamaya çalıştıkları ayeti, mantık ilminin verdiği imkanlarla tefsir ederek vuzuha kavuşturmaya çalışmıştır. Elmalılı, mantıkî yorumlarını yaparken ayetteki “لولا” edatının cevabının mahzûf değil, mezkûr “لِيُدْخَلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ” cümlesinin olabileceğini söylemiştir.

Mantık ilmi açısından ayette söz konusu bölümün istisnâî kıyas olduğunu söyleyen Elmalılı, “لِيُدْخَلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ” öncülünün “لولا” ile başlayan şartlı önermesinin illeti olduğunu bildirmiştir. Bu durumda istisna, hazif edilmiş tâlînin nakîzini istisna eden bir mukaddime olup istisnâî kıyasın takdiri ve manası şöyle olur: “Mekke müşriklerinin arasında sizin tanımadığınız iman etmiş erkekler ve kadınlar bulunmasaydı ellerinizi müşriklerden çekmezdi. Fakat Allah sizin ellerinizi onlardan çekti. Çünkü Allah dilediğini rahmetine koyacak.” Görüldüğü gibi Elmalılı, ayetin tefsirinde mantık ilminin en önemli unsurlarından biri olan şartlı önermelerden

⁸⁶ el-Feth, 48/25.

oluşan istisnâî kıyası ayete tatbik etmiştir. Şartlı önermenin tâlîsinin nakîzini istisna ederek neticeyi mukaddeme illet kılmıştır.

Elmalılı, tâlînin nakîzini istisna ederek ayete tatbik ettiği istisnâî kıyasla birlikte ikinci bir istisnâî kıyasın ayetin sevkine daha uygun olacağını söylemiştir. Ayete tatbik ettiği ikinci kıyasta müstesnâ kılınan önermeyi tâlînin nakîzi olarak değil, mukaddemin nakîzi olarak takdir edilebileceğini söylemiştir. Bu ikinci kıyas şeklinin “لولا”nın vaz’na daha uygun olacağını söyleyen Elmalılı, söz konusu kıyası da şöyle takdir etmiştir: “Mekke müşriklerinin arasında sizin tanımadığınız iman etmiş erkekler ve kadınlar bulunmasaydı ellerinizi müşriklerden çekmezdi. Fakat müşriklerin arasında iman eden erkekler ve kadınlar bulundular. Allah dilediğini rahmetine koyacağı için onların imanlarını dilemişti. Binaenaleyh size her hangi bir zarar gelmesin diye ellerinizi o müşriklerden çekti.”⁸⁷ Görüldüğü gibi diğer müfessirlerin dil bilimsel açıklamalarla daha anlaşılır kılmaya çalıştıkları ayeti Elmalılı, klasik mantık ilminin önemli unsurlarından olan istisnâî kıyas/seçmeli kıyas yöntemini uygulayarak çözümlenmeye çalışmıştır.

SONUÇ

Tefsir ilmi, ilahi vahiy olan Kur’an’ın Allah Teâlâ’nın muradına delaletini insan gücü nispetinde bulup keşfetmeye çalışırken birçok ilim dalından istifade etmiştir. Ulûmü’l-Kur’ân eserlerinde müfessirin bilmesi zorunlu olan ilim dalları detaylarıyla açıklanmıştır. Kur’an’ı anlama ve tefsir etme faaliyeti, başta dil bilimleri olmak üzere aklî ve naklî ilimlerin ortaklaşa oluşturduğu bilgi birikimi ve disiplinler arası etkileşimin intaç ettiği bilgi bütünlüğüyle daha etkin hale gelir. Tarihi süreçte İslam medeniyetinde vaz’ edilen ilimler Kur’an’ı anlamanın ve tefsirin birer vasıtası olmuşlardır. İslam toplumu ilmî disiplinlerin teşekkül ettiği dönemden itibaren dil bilimleri ve siyerin yanı sıra ulûmü’l-Kur’ân eserlerinin ihtiva ettiği ilimleri, ister usûl ister fûru’ yönüyle olsun hadis, fıkıh ve kelam ilimlerini tefsirin yardımcı unsurları olarak kullanmalarına ilaveten ilerleyen dönemlerde farklı medeniyetlerden aldıkları aklî ilimleri de Kur’an’ı anlama ve yorumlamada yardımcı unsurlar olarak kullanılmışlardır. Hicrî 3. asırdan itibaren tercümeler yoluyla Müslümanların karşılaştıkları mantık ilmi de bu ilimlerden birdir. Bazı karşı olmalara rağmen mantık ilmi özellikle dirayet tefsirlerinde zaman zaman yorum vasıtası olarak kullanılmıştır.

Osmanlı eğitim sistemi içinde medrese eğitiminin yanında kendi şahsî gayretleriyle de çok yönlü ilmî bir kimliğe sahip olan Elmalılı, hukukçu, kelamcı felsefeci ve mantıkçı kimliğiyle dirayet metoduyla yazdığı tefsirinde aklî ve naklî ilimleri yorumuna başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Tefsirini yazarken kendi dönemine kadar İslam medeniyetinde gelişen ilimlerden ve temel kaynaklardan istifade ettiği gibi yaşadığı dönemin tartışmalı konularına da yer vermiştir. Özellikle İslam felsefesiyle Batı felsefesini karşılaştırdığı felsefi yorumlarında mantık ilmini etkili bir şekilde kullanmıştır. Elmalılı’nın tefsirinde en çok kullandığı kavramların mantık ilmine ait olduğunu söylersek mübalağa etmiş olmayız. Bu yönüyle

⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4429-4430.

bakıldığında mantık bilmeyenlerin bazı ayetlerin tefsirini anlamada sıkıntı çekecekleri kanaatindeyiz. Elmalılı, mantık ilminin kaynağını eski Yunan kültürü ve Aristo olarak görmemektedir. Ona göre bütün ilimleri Allah Teâlâ ezelde vaz’ etmiştir. İlimle meşgul olanlar, Allah’ın vaz’ ettiği ilimlerin bazı gizli yönlerini zaman içinde keşfetmişlerdir. Elmalılı, bazı selef âlimlerinin aksine mantık ilmine karşı her hangi bir olumsuz tavır sergilememiştir. Bazı ayetleri açıklarken önce rivayet yönünü, daha sonra da dirayet yönünü izah etmiştir. Bu izahları arasında zaman zaman mantıkî kavramları ve yorumları da devreye sokmuştur.

Elmalılı’nın tefsiri, klasik dirayet yöntemini yansıtan bir tefsir görünümünde olsa da özellikle felsefî ve mantıkî yorumlarda doyurucu ve ikna edici yönüyle nevi şahsına münhasır bir durum arz etmektedir. *Hak Dini Kur’an Dili* tefsiri aklî ve naklî ilimleri başarılı bir şekilde yoruma yansıtması sebebiyle tefsire yeni bir soluk kazandırmış, Kur’an ve tefsir araştırmacılarına çok yönlü bakma imkânı vermiştir.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebu’l-Fazl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu’l-me’ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Bekiroğlu, Harun. “Mantığın Bir Tefsir Yöntemi Olarak Kullanılması: Muhammed Hâdimî’nin Enfâl Sûresinin 23. Âyetinin Tefsiri” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015/1) 51-81.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü’l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik, Abdülhamit. “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Bir Filozof Müfessir M. Hamdi Yazır” *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu, 4-6 Eylül 1991*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 125-139.
- Büyüker, Kamil. Büyük Kur’an Mütefekkeri Elmalılı M. Hamdi Yazır. “*Elmalılı Hamdi Yazır Bibliyografyası*”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları-1328 1. Baskı, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Akılının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd.. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahîm Şah Veliyyullah. *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. Dımeşk: Dâru't-Teâvunî fî'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2008.
- Ebüssuud, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mushaf Kahire, ts.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1993.
- Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza. *Aynu'l-a'yân tefsîru sûreti'l-fâtîha*. İstanbul: b.y. , 1326.
- Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Kıstâsu'l-müstakîm*. Dımeşk: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993.
- Görgün, Tahsin. *İlahi Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.
- Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrir ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed'Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *et-Takrîb li haddi'l-mantiki ve'l-medhali ileyhâ bi'l-elfâzi'l-âmmiyyeti ve'l-emsileti'l-fikhiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kâfiyeci, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *Kitâbü't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. haz. İsmail Cerrahoğlu, Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Keklik, Nihat. *İslam Mantık Tarihi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.
- Kırca, Celal. "Kur'ân'ı Anlamada Mantık Sorunsalı". *Usûl İslam Araştırmaları* 28/28, (Ekim 2017) 7-42.
- Mehrân, Muhammed Rûşen. *el-Medhal ile'l-mantiki's-sûrî*. Kahire: Dâru's-Sakâfe li'n-Neşr, 1994.
- Nîsâbûrî, Nizameddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin. *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reğâibi'l-furkân*. thk. eş-Şeyh Zekerîyya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim Yayınları, 1996.

- Palul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib Metafizik ve İlahiyat*. çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1978.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım. *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt: Dâru’d-Da’ve, 1984-1405.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu’l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâri İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1413/1997.
- Rescher, Nicholas. *Tatavvuru’l-mantiki’l-Arabî*. ter. Muhammed Mehrân. Kahire: Dâru’l-Meârif, 1985.
- Seber, Abdulkerim. “Mantık İlminin Kur’an’ı Anlamadaki Önemi ve Klasik Tefsirlerdeki Tezahürü”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi/27* (Aralık 2012) 109-126.
- Şinkîfî, Muhammed el-Emin. *Advâu’l-beyân fi idâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*. 9 Cilt. Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000.
- Tancî, Muhammed b. Tâvîd. “Gazzâlî’ye Göre Kur’ân’ın Tefsiri”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*. Türk Tarih Kurumu Basımevi, (1962). 9-18.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî, b. Abdülkerîm es-Sarsarî. *el-İksîr fi ilmi’t-tefâsîr*. thk. Abdülkadir Hüseyin, Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, ts.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Yaran, Cafer Sadık. "Kur’an ve Mantık: Kur’an’da Kanıtli Düşünmenin Önemi ve Örnekleri". *On dokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi* 1 (2020), 103-118.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Elmalılı Muhammed Hamdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zerkeşî, Burhânuddîn Muhammed. *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahîm. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, ts.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 70-99

HADİSLER IŞIĞINDA ETKİLİ ÖĞRETMENLİK BECERİLERİNİN
DEĞERLENDİRİLMESİ
Evaluation of Effective Teaching Skills in the Light of Hadiths

Ömer ERKOÇ

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Keskin İbn-i Sina Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi.
e-Mail: omrerkc71@hotmail.com Orcid No: 0000-0003-2826-9776 (Sorumlu Yazar)

Neslin İHTİYAROĞLU

Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Eğitim Yönetimi Anabilim Dalı. e-Mail: neslin52@gmail.com Orcid No: 0000-0002-3872-0922

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	13/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	10/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	70-99

Atıf / Cite as: Erkoç, Ömer & İhtiyaroğlu, Neslin. "Hadisler Işığında Etkili Öğretmenlik Becerilerinin Değerlendirilmesi" [Evaluation of Effective Teaching Skills in the Light of Hadiths]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 70-99. <https://www.doi.org.10.17859/pauifd.915049>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAÜİFD), 8 (1) 2021: 70-99

HADİSLER İŞİĞINDA ETKİLİ ÖĞRETMENLİK BECERİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Ömer ERKOÇ**
Neslin İHTİYAROĞLU***

Öz

Bu araştırmanın amacı, Hz. Peygamber'in (s.a.s) etkili öğretmenlik becerilerine yönelik anlayışını mevcut eğitim uygulamalarıyla ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırarak incelemektir. Bu amaca yönelik veriler, *Kütüb-i Tis'a*, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri ve 2023 Eğitim Vizyonu kaynaklarından doküman incelemesi yoluyla toplanmıştır. Elde edilen verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Araştırmada, betimsel analiz aşamalarına göre, mesleki özellikler ve kişilik özellikleri temaları ve bu temalar altında kodlar oluşturulmuş; belirlenen kaynaklar bu temalar ve kodlar çerçevesinde incelenmiş; ulaşılan veriler doğrudan alıntılarla desteklenerek tanımlanmış; elde edilen veriler özgün haline sadık kalınarak yorumlanmıştır. Araştırmada Hz. Peygamber'in (s.a.s) bireysel farklılıklara dikkat etme, bilim ve teknolojiyi kullanma, insan merkezli yaklaşımı benimseme, zamanı etkin kullanma, adaletli olma, etkili iletişim becerilerine sahip olma, empatik olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu anlayışıyla benzer özellikler gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma sonunda öğretmenlerin etkili öğretmenlik özelliklerine sahip olabilmesi ve eğitimin daha kaliteli hale gelebilmesi için öğretmenlere içeriğinde Hz. Peygamber'in (s.a.s) eğitimle ilgili hadislerinin yer aldığı hizmet içi eğitimler düzenlenmesi, eğitim öğretimde öğretmenlerin gönülleri fethedebilmesi için gülyüzlü olması ve ölçülü mizaha yer vermesi gerektiği gibi çeşitli öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber (s.a.s), Hadis, Etkili Öğretmenlik Becerileri, Mevcut Eğitim Uygulamaları, 2023 Eğitim Vizyonu.

Evaluation of Effective Teaching Skills in the Light of Hadiths

Abstract

The purpose of this study is Hz. Prophet's (s.a.s) understanding of effective teaching skills by comparing it with current educational practices and the 2023 Education Vision. The data for this purpose were collected through document review from *Kütüb-i Tis'a*, Teaching Profession General Competencies and 2023 Education Vision sources. Descriptive analysis method was used in the analysis of the obtained data. In the study, according to the descriptive analysis stages, professional traits and personality traits themes and codes under these themes were created; the identified sources were

* Makale, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulunun 03/06/2020 tarih ve 3 nolu kararı ile Etik İlkelerine uygun olduğuna dair kararı vardır.

** Öğretmen Milli Eğitim Bakanlığı, Keskin İbn-i Sina Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi. e-Mail: omrerkc71@hotmail.com Orcid No: 0000-0003-2826-9776 (Sorumlu Yazar)

*** Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Eğitim Yönetimi Anabilim Dalı. e-Mail: neslin52@gmail.com Orcid No: 0000-0002-3872-0922

examined within the framework of these themes and codes; the accessed data are defined by supporting with direct quotations; the data obtained were interpreted in accordance with their original form. In the study, it was concluded that Hz. Prophet's (s.a.s) understanding of paying attention to individual differences, using science and technology, adopting a human-centered approach, using time effectively, being fair, having effective communication skills and being empathetic had similar characteristics with the understanding of the current practices and the 2023 Education Vision. At the end of the study, in order for teachers to have effective teaching qualities and to have a better quality of education, various suggestions have been made for teachers such as organizing in-service trainings for teachers that include the hadiths of Hz. Prophet (s.a.s) on education, teachers should be smiling and use measured humor in order to conquer the hearts in education.

Keywords: Hz. Prophet (s.a.s), Hadith, Effective Teaching Skills, Current Education Practices, 2023 Education Vision.

Structured Abstract: The aim in educational processes is to achieve high level gains in students. While many variables play a role in making this process effective and efficient, teachers undoubtedly have the most important role. Therefore, the increase in quality in education and training will only be possible if teachers gain effective teaching skills. The purpose of this research is to examine Hz. Prophet's (s.a.s) understanding of effective teaching skills by comparing it with current educational practices and the 2023 Education Vision. The following questions were sought in the study:

- 1) What are the effective teaching skills of Hz. Prophet (s.a.s) in terms of professional and personality?
- 2) What are the effective teaching skills in current practices in terms of professional and personality?
- 3) What are the effective teaching skills in terms of professional and personality in the 2023 Education Vision?
- 4) Do the practices of Hz. Prophet (s.a.s) differ from the current practices and the 2023 Education Vision in terms of professional and personality?

When the national and international literature is examined, it is seen that there are many studies trying to reveal effective teaching characteristics. These research results are of course very important in determining the characteristics of effective teaching. However, it is forgotten that many of the effective teaching characteristics and suggestions made as a result of the researches were implemented by Hz. Prophet (s.a.s) himself centuries ago. Therefore, this research is considered important in terms of revealing the methods, attitudes and behaviours used by Hz. Prophet (s.a.s) as a teacher, giving a different perspective to effective teaching skills and developing alternative solutions to the problems experienced.

The research was designed in a qualitative research model and the data were collected by document analysis method. In order to reveal the effective teaching qualities of Hz. Prophet (s.a.s) in terms of professional and personality, the Kütüb-i Tis'a was examined. Teaching Profession General Competencies were examined in order to reveal the effective teaching characteristics in current practices. The 2023 Education Vision has been examined in order to reveal the effective teaching qualities in terms of professional and personality targeted in the future.

It is seen that there are hadiths of Hz. Prophet (s.a.s) in all codes determined according to the findings obtained. However, it has been determined that some codes are not mentioned or given in detail in current practices and the 2023 Education Vision. It has been determined that Hz. Prophet (s.a.s) reflected all the codes determined in the study on education and training practices, advised the companions on this issue and set the best example for humanity in terms of education as in every subject. As a result of the research, it is seen that the understanding of paying attention to individual differences, using science and technology, adopting a human-centred approach and using time effectively in hadiths coincides with the current practices and the 2023 Education

Vision. However, the understanding of providing equal opportunities in education and the understanding of ethics-based education in the hadiths partially coincide with current practices and fully coincide with the goals of the 2023 Education Vision. In addition, it is seen that the understanding of being well-groomed and clean in the hadith partially coincides with the current practices, and this issue is not included in the 2023 Education Vision. In terms of personality, the understanding of being fairness, having effective communication skills, being empathic in the hadiths shows similar characteristics with current practices and the 2023 Education Vision. The understanding of being tolerant and compassionate in the hadiths partly coincides with the current practices and fully coincides with the 2023 Education Vision. In addition, it has been determined that the understanding of being truthful and reliable in hadiths partially coincides with the current practices and the 2023 Education Vision. The understanding of patience in the hadiths does not coincide with current practices but it appears to be similar to the 2023 Education Vision. Although there are many hadiths about being cheerful and humorous in the hadiths, it has been determined that this issue is not included in the current practices and the 2023 Education Vision.

In order to improve the quality of education as a result of the obtained results;

- making more use of the ways and methods used by the Prophet in education,
- establishment of hadith libraries in schools,
- that teachers are friendly and use humour in education in a measured way,
- providing teachers with in-service training that includes hadiths,
- including hadiths related to education in course contents are recommended.

Keywords: Hz. Prophet (s.a.s), Hadith, Effective Teaching Skills, Current Education Practices, 2023 Education Vision.

GİRİŞ

Eğitim-öğretim süreçleri öğrencilerde üst düzey kazanımlar elde etmek amacıyla gerçekleşmektedir. Bu sürecin etkili ve verimli hale gelmesinde birçok değişken rol oynamaktadır. Bu değişkenlerin belki de en önemlisi öğretmenlerdir. Çünkü öğretmenlerin rol-model olmasından dolayı her davranışının öğrencide bir karşılığı vardır. Öğretmenlerin sözlü ve sözsüz çoğu davranışları, öğrencilerin bilişsel,¹ duyuşsal² ve davranışsal gelişimi³ üzerinde oldukça etkilidir. Bu etki sayesinde öğretmenler, sadece davranışlarıyla bile öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve davranışsal öğrenmelerine katkıda bulunabilir.⁴ Bu yüzden öğretmenlerin alanında uzman, yetenekli, etkili eğitim ve öğretim becerilerine sahip olması gerekir. Eğitim

¹ Robert Powell – Barbara Harville, “The Effects of Teacher Immediacy and Clarity on Instructional Outcomes: An Intercultural Assessment”, *Communication Education* 39 (1990), 369-379.

² Mark Butland – Steven Beebe, “A Study of the Application of Implicit Communication Theory to Teacher Immediacy and Student Learning”, *Paper presented at the Annual Meeting of the International Communication Association* (1992), 1-32.

³ Laura J. Christensen - Kent E. Menzel, “The Linear Relationship between Student Reports of Teacher Immediacy Behaviors and Perceptions of State Motivation and of Cognitive, Affective and Behavioral Learning”, *Communication Education* 4/1 (1998), 82-90.

⁴ Joan Gorham - Diane M. Christophel, “The Relationship of Teachers' Use of Humor in the Classroom to Immediacy and Student Learning”, *Communication Education* 39/1(1990), 46-62.

ve öğretimde niteliğin ve kalitenin artması ancak öğretmenlerin etkili öğretmenlik becerilerini kazanmasıyla mümkün olacaktır.

Etkili öğretmenler, sorgulayan, muhakeme eden, gelişme ve yeniliklere açık olarak kendini sürekli geliştiren ve yenileyen;⁵ öğrenci merkezli anlayışı benimseyen, amaçlarını açıkça belirleyen ve belirlediği bu amaçlara ulaşmak için kararlı bir çaba içerisinde olan kişiler⁶ olarak tanımlanmaktadır. Etkili öğretmenlik becerilerini ortaya koyan birçok araştırma yapılmıştır. Araştırmalara göre etkili bir öğretmende bulunması gereken özellikler; alan bilgisine hâkim; genel kültür seviyesi yüksek;⁷ etkili iletişim becerilerine sahip;⁸ rol model olan, güzel ahlaklı, derslerine hazır ve planlı giren, öğrencilerini seven ve sevdiğini hissettiren, bilgiyi sadece aktaran değil bilgiye nasıl ulaşılması gerektiğinin yollarını gösteren, bireysel farklılıklara dikkat eden ve öğrencinin öğrenme hızına göre eğitimini şekillendiren;⁹ adaletli, hoşgörülü, güvenilir, objektif, neşeli, esprili, samimi, saygılı, rehber olan, etkili bir şekilde değerlendirme yapabilen ve derse en uygun metodu seçip uygulayabilen¹⁰ şeklinde sıralanabilir. Araştırma sonuçları, etkili öğretmenlik özelliklerinin belirlenmesinde oldukça önemlidir. Fakat göz ardı edilen bir hakikat vardır ki, yapılan araştırmalar sonucu tespit edilen etkili öğretmenlik özelliklerinin ve ortaya koyulan önerilerin, birçoğunun hatta daha fazlasının 14 asır öncesinde Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından ortaya çıkarılmış ve bizzat Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından uygulanmış olduğudur.

-
- 5 Cahit Kavcar, "Nitelikli Öğretmen Sorunu", Eğitimde Yansımalar: V. 21. Yüzyılın Eşiğinde Eğitim Sistemi Ulusal Sempozyumu (1999), 267-269.
- 6 Niyazi Can, "Öğretmen ve Yöneticinin Etkililiğinin Öğretimdeki Rolü", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 13/13 (1998), 55-69.
- 7 Şule Ay - İrfan Yurdabakan, "Öğretmen Adaylarına Göre Etkili Öğretmen Özellikleri ve Bu Özellikler Açısından Öz-Yeterlik Algıları", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/33 (2015), 148-166; Erten Gökçe, "İlköğretim Öğrencilerinin Görüşlerine Göre Öğretmenlerin Etkililiği" *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 35/1 (2002), 111-119; Neslin İhtiyaroğlu, "Öğretmen Algılarına Göre Öğretmen, Öğrenci ve Öğretim Etkinliğinde Kalite Ölçütleri", *Siirt Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2014), 1-13; a.mlf., "Öğrenci Algılarına Göre Öğretmen, Öğrenci ve Öğretim Etkinliğinde Kalite Ölçütleri", *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/10 (2014), 33-39; Sema Karakelle, "Öğretmenlerin Etkili Öğretmen Tanımlarının Etkili Öğretmenlik Boyutlarına Göre İncelenmesi", *TED, Eğitim ve Bilim* 30/135 (2005), 1-10; Şenay Şen - Yavuz Erişen, "Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Öğretim Elemanlarının Etkili Öğretmenlik Özellikleri", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22 / 1 (2002), 99-116.
- 8 İhtiyaroğlu, "Öğretmen Algılarına Göre Öğretmen, Öğrenci ve Öğretim Etkinliğinde Kalite Ölçütleri", 1-13; a.mlf., "Öğrenci Algılarına Göre Öğretmen, Öğrenci ve Öğretim Etkinliğinde Kalite Ölçütleri", 33-39; James H. Stronge, *Qualities of Effective Teachers* (United States: ASCO Publishing, 2002).
- 9 Ayfer Şahin, "Öğretmen Algılarına Göre Etkili Öğretmen Davranışları" *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/1 (2011), 239-259.
- 10 İhtiyaroğlu, "Öğretmen Algılarına Göre Öğretmen, Öğrenci ve Öğretim Etkinliğinde Kalite Ölçütleri", 1-13 ; a.mlf., "Öğrenci Algılarına Göre Öğretmen, Öğrenci ve Öğretim Etkinliğinde Kalite Ölçütleri", 33-39.

Yüce Allah'ın (c.c.) Kuran'da ilk buyruğunun "Oku"¹¹ olması, İslam dininin eğitime verdiği önemi göstermektedir. Yüce Allah (c.c.) insanları eğitmek, onlara doğru yolu göstermek için Peygamberler göndermiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) bir hadisinde şöyle buyurur: "Ben ancak bir öğretmen (muallim) olarak gönderildim."¹² Hz. Peygamber (s.a.s) kendini bir öğretmen ve eğitici olarak tanıtmış, eğitim ve öğretime büyük önem vermiş, 23 yıllık kısa bir sürede kız çocuklarını canlı canlı toprağa gömen, yaptıkları putlara taban cahiliye toplumunu Asr-ı Saâdet'e ulaştırmış, meleklerin gıpta ettiği topluma dönüştürmüştür. İnsanlığın ilerlemesi de ancak eğitim sayesinde olacaktır. Eğitimde ilerleyebilmenin yolu ise, her konuda olduğu gibi eğitim konusunda da, bizzat Allah (c.c) tarafından talim ve terbiye edilen, yaratılışı en güzel, Peygamberlerin sonuncusu, insanlar için en mükemmel örnek olan Hz. Peygamber'i (s.a.s) rol model almaktır. Bu yüzden Hz. Peygamber'in (s.a.s) eğitimle ilgili hadislerini öğrenmek eğitimle ilişkisi olan herkes için önem teşkil etmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s) teknik açıdan etkili öğretmenlik becerileriyle ilgili birçok vasfını saymak mümkündür. Bunlardan bazıları, onun üsve-i hasene yani insanlar için en güzel örnek olmasıdır. Bilgiyi aktaran öğretmenlerin etkili olabilmeleri için öncelikle söylediklerinin ve yaptıklarının uyumlu olması gerekmektedir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.s) mescitte gördüğü bir pisliği kendisi temizlemiş, sonrada sahâbeyi mescitlerin temiz tutulması gerektiği konusunda uyarmıştır.¹³ Hz. Peygamber (s.a.s) muhatabının bireysel farklılıklarına çok dikkat etmiş, dinleyen ve soru soranların anlama kapasitesine, seviyesine göre onu ilgilendiren kadarıyla ve durumuna göre cevap vermiş, yeni başlayanların durumuna dikkat ederek son aşamaya gelenlere öğrettiğini onlara öğretmemiştir.¹⁴ Hz. Peygamber (s.a.s) eğitim öğretim sürecinde hep her insan özeldir ve parmak izleri gibi birbirinden farklıdır prensibiyle hareket etmiştir. Örneğin, fakir olan Ebû Hüreyre'nin "Sadakanın hangisi en faziletlidir?" sorusuna, "Fakir olanın, güç ve kuvvetiyle insanlara yardımda bulunmasıdır"¹⁵ buyurmuşken, zengin olan Sa'd b. Ubâde'ye: "Kuyu kazdırarak su çıkarmaktır" diye cevap vermiştir.¹⁶ Hz. Peygamber (s.a.s) eğitimde daha fazla duyuya hitap ederek anlatımının daha iyi kavranması ve daha kalıcı olması için çizgi ve şekil kullanarak görselliğe yer vermiştir. Enes'den (r.a.) rivayet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber (s.a.s) yere birtakım çizgiler çizmiş

11 *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Alak 96/1.

12 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1975), "Mukaddime", 17.

13 Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Mesacid", 52.

14 Abdulfettah Ebu Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.) ve Öğretim Metotları*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim Yayınları, 2019), 74.

15 Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvud*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil (Dimaşk: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 1430), "Zekat", 41.

16 Ebu Davud, "Zekat", 42.

ve çizgileri göstererek şöyle buyurmuştur: “Şu emeldir, şu da insanın eceli. Âdemoğlu bu şekilde hayatını devam ettirirken en yakın olan çizgi (ecel) ona aniden geliverir.”¹⁷

Hız. Peygamber’in (s.a.s) eğitim anlayışının temeli sevgi, merhamet ve hoşgörü üzerine kuruludur. Şüphesiz Hız. Peygamber’in (s.a.s) insanlara bu şekilde yaklaşımından dolayı cahiliye toplumundan yüz binlerce insan onun etrafında toplanmıştır. Rafi’nin (r.a) anlattığına göre, kendisi henüz çocukken hurma ağacını taşlamış, bundan dolayı onu Hız. Peygamber’e (s.a.s) götürmüşler. Hız. Peygamber (s.a.s): “Ey yavrucuğum! Hurmayı niçin taşladın?” diye sormuş. Rafi’nin (r.a): “Yemek için (çünkü karnım açtı)”, demesi üzerine, Hız. Peygamber (s.a.s): “Yavrum, (bir daha acıyorsan) hurma ağacını taşlama. Altına düşenlerden ye”, buyurmuş, başını okşamış ve: “Allah’ım, onun karnını doyur”, diye dua etmiştir.¹⁸

Batılı eğitimciler etkili öğretmenlik becerileri alanında birçok araştırma yapmış, öneriler sunmuş, modeller geliştirmiştir.¹⁹ Ancak bu önerilerin, modellerin ve tespit edilen etkili öğretmenlik becerilerinin asırlar öncesinde Hız. Peygamber (s.a.s) tarafından sunulduğu ve uygulandığı ortaya koyulmuştur. Bu sayede Hız. Peygamber’in (s.a.s) üstün bir eğitim lideri olma özelliği gösterdiği tartışılmaz bir gerçektir. Bu yüzden Hız. Peygamber’in (s.a.s) bir öğretmen olarak kullandığı metotları, tutum ve davranışları ortaya koymak, etkili öğretmenlik becerilerine farklı bir bakış açısı kazandırmak ve yaşanan sorunlara alternatif çözümler geliştirmek açısından önemli görülmektedir. Bu nedenle bu araştırma hadisler ışığında etkili öğretmenlik becerilerinin incelenmesini amaçlamaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için şu sorulara cevap aranmıştır:

1) Mesleki ve kişilik özellikler açısından Hız. Peygamber’in (s.a.s) etkili öğretmenlik becerileri nelerdir?

2) Mesleki ve kişilik özellikler açısından mevcut uygulamalarda etkili öğretmenlik becerileri nelerdir?

3) Mesleki ve kişilik özellikler açısından 2023 Eğitim Vizyonunda etkili öğretmenlik becerileri nelerdir?

4) Mesleki ve kişilik özellikler açısından Hız. Peygamber’in (s.a.s) uygulamaları mevcut uygulamalardan ve 2023 Eğitim Vizyonu farklılaşmakta mıdır?

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Rikak”, 4.

¹⁸ Ebu Dâvud, “Cihâd”, 85.

¹⁹ Gorham & Christophel, “The Relationship of Teachers' Use of Humor in the Classroom to Immediacy and Student Learning”, 46-62; Harry K. Wong – Rosemary T. Wong, *Etkili Öğretmen: Okulun İlk Günleri*, çev. Serbun Behçet, (İstanbul: Pedagoji Yayınları, 2018), 1-318; Stronge, *Qualities of Effective Teachers*, 2002; Thomas Gordon, *Etkili Öğretmenlik Eğitimi*, çev. Sermin Karakale, (İstanbul: Profil Kitap Yayınları, 2019), 1-388.

1. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, nitel araştırma modelinde tasarlanmıştır. Nitel araştırmayı, “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” olarak tanımlamak mümkündür.²⁰

1.2. Verilerin Toplanması

Bu araştırmada veriler doküman incelemesi yöntemiyle toplanmıştır. “Doküman analizi, araştırılması hedeflenen olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar.”²¹ Hz. Peygamber’in (s.a.s) mesleki ve kişilik açısından etkili öğretmenlik özelliklerini ortaya koymak için *Kütüb-i Tis’a (Sahîh-i Buhârî, Sahîh-i Müslim, Sünen-i Nesâî, Sünen-i Tirmizî, Sünen-i Ebû Dâvûd, Sünen-i İbn Mâce, Sünen-i Dârimî, Muvatta’ı İmam Mâlik, Müsned-i Ahmed b. Hanbel)*, mevcut uygulamalardaki mesleki ve kişilik açısından etkili öğretmenlik özelliklerini ortaya koymak için Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri (Milli Eğitim Bakanlığı [MEB], 2017) ve gelecekte hedeflenen mesleki ve kişilik açısından etkili öğretmenlik özelliklerini ortaya koymak için 2023 Eğitim Vizyonu (MEB, 2018) incelenmiştir.

1.3. Veri Analizi

Verilerin analizinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz, önceden belirlenen temalara göre verilerin özetlenip, yorumlandığı yaklaşımdır. Bu yaklaşımda doğrudan alıntılar sıkça kullanılır. Veriler sistemli bir şekilde betimlenir. Betimlenen veriler okuyucunun anlayacağı şekle getirilerek yorumlanır, özetlenir, açıklanır, neden-sonuç ilişkisi kurulur ve sonuçlara ulaşılır. Betimsel analiz dört aşamada ortaya çıkar. Birinci aşamada verilerin hangi temalar altında düzenleneceğini belirlemek için kavramsal çerçeve oluşturulur. İkinci aşama verilerin okunup düzenlendiği, anlamlı şekilde bir araya getirildiği ve daha sonra sonuçlarda kullanılmak üzere doğrudan alıntılarının seçildiği aşamadır. Üçüncü aşamada veriler gereksiz tekrarlardan kaçınarak anlamlı bir şekilde tanımlanır. Bu aşamada doğrudan alıntılara da yer verilir. Son aşamada ise, ilişkilendirme, anlamlandırma ve karşılaştırmalar yapılarak elde edilen bulgular yorumlanır ve birtakım sonuçlara ulaşılır.²² Bu bağlamda çalışma kapsamında oluşturulan kodlar şunlardır:

²⁰ Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 39.

²¹ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 187.

²² Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 256-260.

Tablo 1. Çalışma kapsamında oluşturulan kodlar

Mesleki Özellikler	Kişisel Özellikler
Bireysel Farklılıklara dikkat etme	Adaletli
Eğitimde Fırsat Eşitliği Sunma	Hoşgörülü, Merhametli
Bilim ve Teknolojiyi Kullanma	Doğru Sözlü, Güvenilir
Ahlak Temelli Eğitim	Etkili İletişim Becerilerine Sahip
İnsan Merkezli Yaklaşımı Benimseme	Güleryüzlü, Esprili
Bakımlı, Temiz Olma	Sabırlı
Zamanı Etkin Kullanma	Empatik

1.4. Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları

Araştırmanın geçerliği, iç geçerlik ve dış geçerlik²³ olmak üzere iki açıdan ele alınmıştır. İç geçerlikte, önceden oluşturulan temalarla ulaşılan sonuçların birbiri arasındaki ilişkisine ve içerikle bir bütünlük oluşturup oluşturmadığına bakılır. Bu araştırmanın iç geçerliğini sağlamak için kullanılan kaynaklar sonucunda ulaşılan verilerin içerikle uygunluğu; bulguların içerikle tutarlı ve anlamlı olup olmadığı incelenmiş ve araştırmada kullanılacak sorularla temaların uyumlu olması sağlanmıştır. Dış geçerlik ise araştırmada seçilen örneklemin araştırma evrenini ne kadar temsil ettiğini ve araştırmaya uygunluk gösterip göstermediğini ortaya koymaktır. Araştırmanın dış geçerliğinin sağlanması için Hz. Peygamber'in (s.a.s) *Kütüb-i Tis'a*'da geçen eğitimle ilgili hadislerinden ve eğitim alanındaki resmi kaynaklardan yararlanılmıştır.

Araştırmanın güvenirliliği ise iç güvenirlilik ve dış güvenirlilik²⁴ olarak iki açıdan ele alınmıştır. Araştırmanın iç güvenirliliğinin sağlanması için yorum yapılmadan doğrudan alıntılar kullanılarak veriler okuyucuya sunulmuş ve verilerin yorumlanması ve açıklanması daha sonra yapılmıştır. Dış güvenirliliği sağlama noktasında ise araştırmanın süreci net ve detaylı şekilde açıklanmış ve ulaşılan sonuçların verilere bağlılığı ortaya çıkarılmıştır.

2. BULGULAR VE YORUM

Bu bölümde Hz. Peygamber'in (s.a.s) etkili öğretmenlik becerilerine yönelik anlayışıyla, mevcut eğitim uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu ile ilgili kodlar ve karşılaştırılmalar yer almaktadır.

²³ Yıldırım & Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 257.

²⁴ Yıldırım & Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 260.

2.1. Bireysel Farklılıklara Dikkat Etme Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hız Peygamber (s.a.s) her insanın yaratılış bakımından farklı karakter ve özellikte olduğunu belirtmektedir. Her zaman uygulamalarında bireysel farklılıklar ilkesine bağlı kalmıştır. Hadislerde bireysel farklılıklara dikkat etme anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Hadislerde Bireysel Farklılıklara Dikkat Etme Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Bireysel Farklılıklara Dikkat Etme	Hadisler	<p>“İnsanlara anlayacakları şekilde konuşunuz, Allah ve Resulünün yalanlanmasından hoşlanırsınız?”²⁵</p> <p>“İnsanların seviyesine ininiz.”²⁶</p> <p>Hız Peygamber (s.a.s) “Amellerin en faziletlisi nedir Ya Resulallah?” sorusuna muhatabın durumuna göre, “Namazdır”²⁷ “Hicrettir”,²⁸ “Allah için sevmektir”²⁹ diye farklı cevaplar vermiştir.</p>
	Mevcut Durum	<p>“Öğrenme ortamlarını öğrencilerin bireysel farklılıklarını ve ihtiyaçlarını dikkate alarak düzenler.”³⁰</p> <p>“Öğretme ve öğrenme sürecini yürütürken, özel gereksinimli olan öğrencileri dikkate alır.”³¹</p>
	2023 Eğitim Vizyonu	<p>“...bütün okul kademelerinde öğrenenin bireysel farklılıklarını gözeterek bir amaç-yapı-davranış ilişkisi hedeflenmelidir.”³²</p> <p>Zihinsel ve fiziksel olarak dezavantajlı durumda olan çocuklara sahip çıkarak adalet temelli bir eğitim hedeflenmektedir.³³</p> <p>“...özel yetenekli çocuklarımızın yeteneklerine uygun bir eğitim içeriği ve ortamı sunmak Millî Eğitim Bakanlığının öncelikli politikaları arasındadır.”³⁴</p>

Tablo 2 incelendiğinde Hız Peygamber (s.a.s) her zaman fitrat gereği insanların yaratılış bakımından farklı karakter ve özellikte yaratıldığı bilinciyle hareket etmiş;

²⁵ Buhârî, “İlim”, 49.

²⁶ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 23.

²⁷ İbn Mâce, “Taharet”, 4.

²⁸ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebul-Maṭbu‘âtil İslâmiyye, 1406/1986) “Bey’at”, 4.

²⁹ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 2.

³⁰ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri* (Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017), 14.

³¹ MEB, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*, 14.

³² Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *2023 Eğitim Vizyonu* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 22.

³³ MEB, *2023 Eğitim Vizyonu*, 56.

³⁴ MEB, *2023 Eğitim Vizyonu*, 60.

insanların ilgi, ihtiyaç, yetenek, anlayış kapasitesi, özel gereksinim, yaş, cinsiyet, sosyoekonomik gibi farklılıklarını göz önünde tutarak onlara yaklaşmıştır. Dinleyen ve soru soranların durumlarına göre aynı soru hakkında farklı cevaplar vermiştir.³⁵ Hz. Peygamber (s.a.s) özel gereksinimli bireylerin eğitimine önem vermiş, topluma kazandırmak için onlara çeşitli yetki ve görevler vermiştir. Örneğin görme engelli Abdullah b. Ümmü Mektûm'u Mescid-i Nebvî'nin ezanlarını okumakla görevlendirmiştir.³⁶ Hz. Peygamber (s.a.s) yetenekli bireylerin yeteneklerini ortaya çıkaracak görevler vermiş ve onları cesaretlendirmiştir.³⁷

Mevcut uygulamalarda eğitimde bireysel farklılıklara dikkat edilmesi, özel gereksinimli öğrencilerin dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır.³⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.s) eğitimde bireysel farklılıklar yaklaşımıyla mevcut eğitim anlayışı benzer özellikler göstermektedir. Ancak, özel yetenekli bireylerin yeteneklerini ortaya çıkarma hadislerde olmasına rağmen mevcut durumda böyle bir maddeye rastlanmamıştır. 2023 Eğitim Vizyonu'nda, her çocuğun birbirinden farklı yapı ve anlayış kabiliyetine sahip olduğu, özel gereksinimli çocukların topluma kazandırılması, yetenekli bireylerin yeteneklerini ortaya çıkarılması gerektiği vurgulanmaktadır.³⁹ Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in (s.a.s) eğitimde bireysel farklılıklara yaklaşım anlayışının 2023 Eğitim Vizyonu'nda karşılık bulunduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Eğitimde Fırsat Eşitliği Sunma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s) eğitimin ayırım yapılmadan herkesin yararlanması gerektiği bir hak olduğu görüşündedir. Hz. Peygamber (s.a.s) eğitimde her kesimi kucaklayan bir anlayışla hareket etmiştir. Hadislerde eğitimde fırsat eşitliği sunma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu'yla karşılaştırılması Tablo 3'de verilmiştir.

Tablo 3. Hadislerde Eğitimde Fırsat Eşitliği Sunma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu'yla Karşılaştırılması

Eğitimde Fırsat Eşitliği Hadisler	"İlim talep etmek her Müslümana farzdır." ⁴⁰
	"Allah'ın kadın kullarının Allah'ın mescitlerine gelmelerine engel olmayın." ⁴¹
	"Çocuklarınıza ikramda bulunun ve onları güzel terbiye ediniz." ⁴²

35 İbn-i Mâce, "Taharet", 4; Nesâî, "Bey'at", 14; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2.

36 Buhârî, "Ezân", 11; Müslim, "Salât", 8.

37 İbn Mâce, "Ahkâm", 1.

38 MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 13-16.

39 MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 56-60.

40 İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

41 Müslim, "Salât", 136; Buhârî, "Cum'a", 13.

42 İbn Mâce, "Edeb", 3.

Mevcut Durum	Tüm öğrenciler insan ve birey olduğundan dolayı değerli görülür. ⁴³ Nitelikli öğretmen eğitim öğretim süreci esnasında özel gereksinimli öğrencilerin ihtiyaçlarını ve durumlarını dikkate alır. ⁴⁴
2023 Eğitim Vizyonu	Özel eğitime gereksinim duyan öğrenciler için taşınabilir eğitim materyalleri oluşturulacak ve bu sayede eğitimsiz çocuk kalmayacaktır. Evden eğitim konusunda ihtiyacı olan aileler için gerekli planlamalar ve hazırlıklar yapılacaktır. ⁴⁵ Eğitiminde 5 yaş zorunluluğunun getirilerek her çocuğun erken yaşta eğitim hakkından yararlanması, şartlarından dolayı eğitim hakkından yararlanamayan çocuklar için önlem alınması hedeflenmektedir. ⁴⁶

Tablo 3 incelendiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.s) eğitimde fırsat eşitliği ilkesine hep önem verdiği, genç-ihtiyar, kadın-erkek, yoksul-zengin ayırımına gitmeden toplumun her kesimini kucaklayan bir eğitim anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s), eğitimde kadın-erkek ayırımı olmadan, her Müslüman için ilim öğrenmenin mecburi olduğunu,⁴⁷ kadınların ilim öğrenmek ve ibadet etmek için mescide gelmelerine mani olunmaması gerektiğini bildirmiştir.⁴⁸ Kimsesiz ve yoksul sahâbeler için eğitim-öğretim yeri olan Suffe'yi kurmuş, Suffe'de kalanların bakım ve ihtiyaçlarını karşılamıştır.⁴⁹ Eğitim imkânlarına ulaşamayan engelli bireylerin evlerine kadar giderek eğitimi onlara ulaştırmıştır. Görme engelli bir sahâbeyi kırmamış, onun evine gitmiş, gösterdiği yerde namaz kıldırmıştır.⁵⁰

Mevcut durumda ayırım yapılmadan bütün öğrenciler için eğitim-öğretim ortamlarının sağlanması, eğitimde özel gereksinimli bireylerin durumlarının dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır.⁵¹ Hz. Peygamber'in (s.a.s) eğitimde fırsat eşitliği anlayışıyla mevcut durum karşılaştırıldığında, hadislerde eğitimde cinsiyete dayalı fırsat eşitsizliğine yönelik önlemlerin olmasına rağmen mevcut durumda bu konuya direk olarak değinilmediği görülmektedir. Yine hadislerde sosyoekonomik durumları düşük olan bireyler için eğitim yuvalarının açıldığı ve buralarda kalan öğrencilerin ihtiyaçlarının karşılanarak, onların eğitim olanaklarından yararlanmasının sağlandığı görülmektedir. Mevcut durumda bu konuda doğrudan bir önlem alınmadığı görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s) Suffe'yle maddi imkânları yeterli olmayan bireylere yönelik eğitim anlayışı, 2023 Eğitim Vizyonu sosyoekonomik düzeyi yeterli olmayan ailelere ve okullara eğitim anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s) mescide gelemeyen görme engelli bireyin evine giderek, eğitime ulaşamayan bireyler için eğitimi eve taşıma anlayışının, 2023 Eğitim Vizyonu'nda

⁴³ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

⁴⁴ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 14.

⁴⁵ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 58.

⁴⁶ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 78-79.

⁴⁷ İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

⁴⁸ Müslim, "Salât", 136; Buhârî, "Cum'a", 13.

⁴⁹ Buhârî, "Rikâk", 17.

⁵⁰ Buhârî, "Ezân" 40; Müslim, "Mesâcid", 264.

⁵¹ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 14-16.

hedeflenen okula gelemeyen özel gereksinimli bireyler için evde eğitim anlayışıyla örtüştüğünü söylemek mümkündür.

2.3. Bilim ve Teknolojiyi Kullanma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hız. Peygamber (s.a.s) hayatın her alanında bilim ve teknolojinin kullanımına önem vermektedir. İnsanlara yarar sağlayacak yeni bir icadın hangi ülkeden ya da hangi dinden olduğuna bakmaksızın alıp kullanılması gerektiği görüşündedir. Hadislerde bilim ve teknolojiyi kullanma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 4’de verilmiştir.

Tablo 4. Hadislerde Bilim ve Teknolojiyi Kullanma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Bilim ve Teknolojiyi Kullanma	Hadisler	"Kim yeni ve güzel bir çığır açarsa ve kendisinden sonra da onunla amel edilirse, amel edenlerin ecri, onların ecrinden hiçbir şey eksiltilmeksizin, aynen kendisine gelir." ⁵² Hz. Peygamber (s.a.s), sahâbeleri tıp bilgisini öğrenmeleri için teşvik etmiş, onları hastalıkların tedavisi noktasında hekimlere yönlendirmiştir. ⁵³
	Mevcut Durum	Yirmi birinci yüzyılın getirdiği teknolojik ilerlemelerle birlikte ortaya çıkan sosyolojik değişim, toplumların bilgi çağının yenilenen ve değişen şartlarına uyum sağlamasını zorunlu kılmakta ve toplumları daha çok iletişim ve etkileşim içerisinde olmaya yönlendirmektedir. ⁵⁴ "Öğretme ve öğrenme sürecinde bilgi ve iletişim teknolojilerini etkin olarak kullanır." ⁵⁵
	2023 Eğitim Vizyonu	Tespit edilip ortaya konulan sorunlar ancak bilim ve eğitim yoluyla düzelecektir. ⁵⁶ "Fen ve sosyal bilimler liselerindeki çocuklarımızın üniversitelerin araştırma olanaklarından ve laboratuvarlarından yararlanmaları sağlanacaktır." ⁵⁷

Tablo 4 incelendiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s), insanların yararına olan yeni bir icad ortaya çıkarıldığında, o icadı ortaya çıkaran kişiyi takdir ettiği ve o kişinin öldükten sonrada amel defterinin kapanmayacağını, sürekli sevap kazanacağını bildirdiği görülmektedir.⁵⁸ Temîm ed-Dârî isimli sahâbenin Şam’da gördüğü kandillerle Mescid-i Nebevî’yi aydınlatmasını, sahâbelerin tepki göstermesine karşın Hz. Peygamber (s.a.s) takdirle karşılamış, Temîm ed-Dârî’ye mescidin

⁵² Müslim, "Zekât", 21.

⁵³ Ebû Dâvûd, "Tıb", 12.

⁵⁴ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 1.

⁵⁵ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 14.

⁵⁶ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 8.

⁵⁷ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 99.

⁵⁸ Müslim, "Zekât", 21.

aydınlatılmasını sağladığından dolayı dua etmiştir.⁵⁹ Bu konudaki hadislerle göre Hz. Peygamber'in (s.a.s) insanların yararına olacak icatları hangi ülkeden ya da hangi dinden olduklarına bakmaksızın İslam toplumuna alıp kullandığı görülmektedir.

Mevcut durumda, eğitimde bilgi ve iletişim teknolojilerinin aktif bir şekilde kullanılması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.⁶⁰ Bu noktada hadislerle mevcut durumun benzer özellikler gösterdiğini söylemek mümkündür. 2023 Eğitim Vizyonu incelendiğinde sorunların ancak bilim ve teknoloji ile çözülebileceğine ve bunun için alınacak önlemlere vurgu yapılmaktadır.⁶¹ Bu doğrultuda 2023 Eğitim Vizyonu ile hadislerin örtüşüğünü söylemek mümkündür.

2.4. Ahlak Temelli Eğitim Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s) eğitimin her şeyden önce ahlak temelli olması gerektiğinin önemine işaret etmektedir. Çocukluktan başlayarak bireylere güzel ahlak kazandırılması gerektiğini belirtmektedir. Hadislerde ahlak temelli eğitim anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 5'de verilmiştir.

Tablo 5. Hadislerde Ahlak Temelli Eğitim Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Ahlak Temelli Eğitim	Hadisler	"Sizin en hayırlınız ahlak bakımından en güzel olanınızdır." ⁶² "Bir baba çocuğuna güzel ahlaktan daha üstün bir miras bırakamaz." ⁶³
	Mevcut Durum	"Öğretim sürecini planlarken milli ve manevi değerleri dikkate alır." ⁶⁴ "Milli, manevi ve evrensel değerleri gözetir." ⁶⁵

⁵⁹ İbn Mâce, "Mesâcîd", 9

⁶⁰ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 1-14.

⁶¹ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 8-127.

⁶² Buhârî, "Edeb", 39; Müslim, "Fedail", 68.

⁶³ Muhammed b. İsbâ Ebu İsbâ es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, 1975), "Birr", 33.

⁶⁴ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 14.

⁶⁵ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

2023 Eğitim Vizyonu	<p>“...ahlak telakkisini, sanatı, kültürü, estetiği ve sporu gündemimizin en üst sıralarına taşımak ana gayemizdir.”⁶⁶</p> <p>“...2023 Eğitim Vizyonu’nun temel hedefi, ahlak telakkisine dayalı ve insanı merkeze konumlandıran bir varlık ve bilgi anlayışına hayat vermektir.”⁶⁷</p>
---------------------	---

Tablo 5 incelendiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s) eğitim öğretim anlayışının temelini ahlak üzerine kurulduğu görülmektedir. Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim.”⁶⁸ Hz Peygamber (s.a.s) sahâbelerinde güzel ahlaklı olması için çaba sarf etmiş, bu konuda onlara öğütler vermiştir.⁶⁹ Hz. Peygamber’in (s.a.s) öncelikle bireylerin ahlak temelli bir eğitim almaları üzerinde önemle durduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s) bir babanın evladına bırakabileceği en güzel mirasın güzel ahlak olduğunu bildirmiştir.⁷⁰

Mevcut durumda ahlak ifadesinin kullanılmadığı, daha çok milli ve manevi değerler ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir.⁷¹ Bu durumda, hadislerde ahlak temelli eğitim anlayışının İslam eğitim ve öğretiminin temelini oluşturduğu ancak mevcut durumda eğitimde ahlak anlayışının daha çok geri planda kaldığı görülmektedir. 2023 Eğitim Vizyonu incelendiğinde ana gaye olarak insanı merkeze alan, ahlak telakkisine dayalı, milli, manevi, ahlaki değerlere sahip bireylerin yetiştiği bir eğitim hedeflenmektedir.⁷² Bu bakımdan hadislerde ahlak temelli eğitim anlayışı ile 2023 Eğitim Vizyonu hedefleri aynı amaç çerçevesinde birleşmektedir.

2.5. İnsan Merkezli Yaklaşımı Benimseme Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s) eğitimin ana eksenine insanı koymaktadır. Kişinin rengine, dinine bakmadan sırf insan olduğundan dolayı her insana değer vermektedir. Hadislerde insan merkezli yaklaşımı benimseme anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 6’da verilmiştir.

Tablo 6. Hadislerde İnsan Merkezli Yaklaşımı Benimseme Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

⁶⁶ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 10.

⁶⁷ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 15.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf (Kahire: y.y., 1382/1962), “Hüsnü’l-Hulk”, 8; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 2/381.

⁶⁹ İmam Mâlik, “Hüsnü’l-hulk”, 1.

⁷⁰ Tirmizi, “Birr”, 33.

⁷¹ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 13-16.

⁷² MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 7-23.

İnsan Merkezli Yaklaşımı Benimseme	Hadisler	“Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, müjdeleyin, nefret ettirmeyin.” ⁷³ Hz. Peygamber (s.a.s) hiçbir zaman insanlar arasında ayırım yapmamış, herkese karşı iyilikte bulunmuştur. ⁷⁴
	Mevcut Durum	“Her öğrenciye insan ve birey olarak değer verir.” ⁷⁵ Bütün öğrencilerin öğrenebileceği fikrini destekler. ⁷⁶
	2023 Eğitim Vizyonu	“Eğitimin ana ögesi ve baş öznese insandır.” ⁷⁷ “Eğitimin merkezinde ‘insan’ yer alır. Bu bakımdan eğitimden önce ‘insan’ı konuşmaya ihtiyaç vardır.” ⁷⁸

Tablo 6 incelendiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s) eğitiminde ana eksenin insan olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s), Yahudi cenazesine o da bir insandı düşüncesiyle saygıdan ayağa kalkmış,⁷⁹ sahâbeden biri hata yaptığı zaman onun toplum içinde rencide olmaması için ismini söylememiş, genel ifade kullanarak uyarıda bulunmuştur.⁸⁰ Hz. Peygamber (s.a.s) hasta olan herkesi ziyaret etmiş,⁸¹ bunu yaparken hastanın dininin ne olduğuna bakmamış, örneğin hasta olan Yahudi bir çocuğu ziyaret etmiştir.⁸²

Mevcut durumda her öğrencinin birey ve insan olarak yüce ve değerli olduğu, her öğrencinin öğrenebileceği görüşü ön plana çıkmaktadır.⁸³ Hadislerle mevcut durum bu noktada karşılaştırıldığında ikisinin de merkezinde insan odaklı eğitim anlayışının olduğu görülmektedir. Hadislerde olduğu gibi 2023 Eğitim Vizyonunda ana gayenin insan merkezli eğitim anlayışı olduğu görülmektedir.⁸⁴ Bu yüzden asırlar öncesinde hadislerde vurgulanan insan odaklı eğitim anlayışının, 2023 Eğitim Vizyonu hedeflerinde karşılık bulduğunu söylemek mümkündür.

2.6. Hadislerde Bakımlı, Temiz Olma Anlayışının Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s) insanların her durumda ve şartta bakımlı ve temiz olması gerektiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s) kişisel bakımına ve temizliğe önem

⁷³ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm Esed (Riyâd: Dâru'l-muğnî, 1420), “Mukaddime”, 24; Buhari, “Meğazi”, 60; Müslim, “Cihad”, 4.

⁷⁴ Müslim, “Fedail”, 14.

⁷⁵ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

⁷⁶ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

⁷⁷ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 14.

⁷⁸ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 15.

⁷⁹ Buhari, “Cenaiz”, 49.

⁸⁰ Ebu Davud, “Edeb”, 5.

⁸¹ Buhari, “Merda”, 4; Nesai, “Cenaiz”, 76.

⁸² Buhari, “Cenaiz”, 80.

⁸³ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 2-16.

⁸⁴ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 4-15.

vermeyen kimseleri uyarmaktadır. Hadislerde bakımlı ve temiz olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 7’de verilmiştir.

Tablo 7. Hadislerde Bakımlı ve Temiz Olma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Bakımlı, Temiz Olma	Hadisler	“Temizlik/abdest, imanın yarısıdır.” ⁸⁵ “Allah, nimetinin eserini kulunun üzerinde görülmesini sever.” ⁸⁶
	Mevcut Durum	“Kişisel bakımına ve sağlığına özen gösterir.” ⁸⁷
	2023 Eğitim Vizyonu	

Tablo 7 incelendiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s) bakımlı ve temiz olmaya önem verdiği görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s), savaş gibi en zor durumda dahi sahâbelerin güzel ve temiz giyinmesini istemiştir.⁸⁸ Birçok hastalığın engellenmesini sağlayan ağız ve diş temizliğine büyük önem vermiş ve sahâbelere bu konuda uyarılarda ve tavsiyelerde bulunmuştur.⁸⁹ Müslümanın giyime önem vermesi gerektiği ancak bunu yaparken israfa kaçmaması gerektiğini bildirmiştir.⁹⁰

Mevcut durumda etkili öğretmenin kişisel bakımına ve sağlığına önem vermesi gerektiği tek bir maddede vurgulanmaktadır⁹¹ ve bu konu ayrıntılı olarak ele alınmamıştır. Oysa hadislerde bu konunun ayrıntılı bir şekilde ele alındığı, bizzat bu konuda Hz. Peygamber’in (s.a.s) sahâbelere örnek olduğu, Müslümanların öncelikle bakımlı ve temiz olması gerektiği görülmektedir. 2023 Eğitim Vizyonu incelendiğinde ise bu konu üzerinde hiç durulmadığı görülmektedir.

2.7. Zamanı Etkin Kullanma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s) boşa geçen zamanın insan için bir daha ele geçmeyecek en büyük kayıp olduğunu ve insanların her anını dünyasına ve ahiretine fayda sağlayacak işlerle geçirmesi gerektiğini belirtmektedir. Hadislerde zamanı etkin

⁸⁵ Müslim, “Tahâret”, 1.

⁸⁶ Tirmizî, “Edeb”, 54.

⁸⁷ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

⁸⁸ İmam Mâlik, “Libâs”, 1.

⁸⁹ Nesâî, “Tahâret”, 6; Müslim, “Tahâret”, 43.

⁹⁰ Nesâî, “Zekât”, 66; Buhârî, “Libâs”, 1.

⁹¹ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

kullanma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8. Hadislerde Zamanı Etkin Kullanma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Zamanı Etkin Kullanma	Hadisler	“İnsanların çoğunun aldandığı iki nimet vardır: Sağlık ve boş vakit.” ⁹² “Bugünün işini yarına bırakanlar helak olmuştur.” ⁹³
	Mevcut Durum	“Öğretim sürecini çevresel şartları, maliyeti ve zamanı dikkate alarak planlar.” ⁹⁴ “Öğretme ve öğrenme sürecinde zamanı etkin kullanır.” ⁹⁵
	2023 Eğitim Vizyonu	Güçlü bir Türkiye için kaybedecek zaman yoktur. Bir an önce bütün enerjimizle eğitimde belirlediğimiz hedeflere ulaşmak için harekete geçme zamanıdır. ⁹⁶ Derslerin içeriği bilimsel çalışmalara ve uygulamalara zaman ayıracak şekilde düzenlenecektir. ⁹⁷

Tablo 8 incelendiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s), zamanın önemini vurguladığı, insanların kıymetini bilmediği iki nimetten birinin boşa geçen zaman olduğunu ifade ettiği görülmektedir.⁹⁸ İslam’da beş vakit namaz günün belli vakitlerine ayrılmış,⁹⁹ bu sayede Müslümanların günlerini planlayarak ve etkili kullanarak geçirmeleri istenmiş, Allah (c.c.) katında en sevimli amelin “vaktinde kılınan namaz” olduğu,¹⁰⁰ buyrulurken zamanın kıymeti ön plana çıkarılmıştır.

Mevcut durum incelendiğinde zamanın etkin kullanılması gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁰¹ Hadislerle mevcut durumun bu noktada benzer özellikler gösterdiğini söylemek mümkündür. 2023 Eğitim Vizyonunda zamanın ne kadar kıymetli olduğu ve atılacak adımların bu doğrultuda olması gerektiği üzerinde önemle durulmaktadır.¹⁰² 2023 Eğitim Vizyonundaki zamanı etkin kullanma anlayışıyla hadislerin örtüştüğü görülmektedir.

⁹² Dârimî, “Rikâk”, 2.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/128.

⁹⁴ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 14.

⁹⁵ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 14.

⁹⁶ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 18.

⁹⁷ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 100.

⁹⁸ Dârimî, “Rikâk”, 2.

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/267.

¹⁰⁰ Buhârî, “Mevâkîtu’s-salât”, 4.

¹⁰¹ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 8-14.

¹⁰² MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 18-111.

2.8. Adaletli Olma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hız. Peygamber (s.a.s) adaletin her zaman ayırım gözetmeksizin herkese aynı şekilde uygulanması gerektiğinin önemini belirtmektedir. Hız. Peygamber (s.a.s) adalet konusunda ayrımcılık yaparak taviz verenleri ise şiddetle uyarmaktadır. Hadislerde adaletli olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9. Hadislerde Adaletli Olma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Adaletli Olma	Hadisler	“Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli davranın!” ¹⁰³ “Ey insanlar! Şunu iyi bilin ki Rabbiniz birdir, babanız da birdir. Arap’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap’a, beyaz tenlinin siyaha, siyah tenlinin de beyaza bir üstünlüğü yoktur.” ¹⁰⁴
	Mevcut Durum	“Öğrencilerin etkili iletişim kurabileceği demokratik öğrenme ortamları hazırlar.” ¹⁰⁵ “Ölçme ve değerlendirmeyi objektif ve adil olarak yapar.” ¹⁰⁶
	2023 Eğitim Vizyonu	“Dünyanın içinde bulunduğu durumun uyandırdığı derin endişeler, bizleri daha insani, daha medeni ve daha adil yeni bir hikâye yazmaya mecbur bırakmaktadır.” ¹⁰⁷ “Eğitimde adalet temelli bir yaklaşımı güçlendirmek için hayata fiziksel ve zihinsel dezavantajlarla devam eden çocuklarımızın hakkına sahip çıkmak önceliğimizdir.” ¹⁰⁸

Tablo 9 incelendiğinde Hız. Peygamber’in (s.a.s) adalet temelli bir anlayışı benimsediği, adalet konusunda asla taviz vermediği görülmektedir. Hız. Peygamber (s.a.s), Allah’ın himayesinden başka himayenin olmadığı günde yedi sınıf insanı Allah’ın kendi himayesinde himaye edeceğini bildirmiş, bu yedi sınıf insanın birincisinin adil yöneticiler olduğunu buyurmuştur.¹⁰⁹ Ayrıca hadislerde, bütün insanların Allah katında eşit olduğu, hiçbir insanın diğerinden bir üstünlüğünün olmadığı,¹¹⁰ hak sahibine ayırım yapmadan hakkının verilmesi gerektiği¹¹¹ vurgulanmıştır.

¹⁰³ Müslim, “Hibe”, 13.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/411.

¹⁰⁵ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 14.

¹⁰⁶ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 15.

¹⁰⁷ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 7.

¹⁰⁸ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 56.

¹⁰⁹ Buhârî, “Ezân”, 36.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/411.

¹¹¹ Buhârî, “Savm”, 51; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5.

Mevcut durum incelendiğinde, etkili öğretmenin adaletli ve tarafsız olması gerektiği vurgulanmaktadır.¹¹² Hadislerde adaletli olma anlayışıyla mevcut durum karşılaştırıldığında benzer özellikler gösterdiğini söylemek mümkündür. 2023 Eğitim Vizyonunda her alanda daha adil bir eğitim sistemi hedeflenmektedir.¹¹³ Bu durumda hadislerdeki ve 2023 Eğitim Vizyonundaki adaletli olma anlayışını örtüştüğünü söylemek mümkündür.

2.9. Hoşgörülü, Merhametli Olma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hız. Peygamber (s.a.s) tüm canlılara karşı hoşgörülü ve merhametli olunması gerektiğini belirtmektedir. Canlılara karşı merhametten yoksun kimseleri ise uyarmıştır. Hadislerde hoşgörülü ve merhametli olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 10'da verilmiştir.

Tablo 10. Hadislerde Hoşgörülü, Merhametli Olma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Hoşgörülü, Merhametli Olma	Hadisler	“İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez.” ¹¹⁴ “O, kötü sözlü ve çirkin ağızlı değildi. Çarşı pazarda bağırıp çağırılmaz, kötülüğe kötülükle karşılık vermezdi; bilakis bağışlar ve hoş görürdü.” ¹¹⁵ “Hoş gör ki, hoş görülesin.” ¹¹⁶
	Mevcut Durum	“İnsan ilişkilerinde empati ve hoşgörüyü esas alır.” ¹¹⁷
	2023 Eğitim Vizyonu	“Eğitimin temelinde ‘şefkatle insan yetiştirmek’ olduğu asla göz ardı edilmeyecek, öğrenme ortamları hayatın canlılığını taşıyacaktır.” ¹¹⁸ 2023 Eğitim Vizyonu’nda yönetici ve öğretmenlerin işlerinin merkezine şefkat ve merhameti alması hedeflenmektedir. ¹¹⁹

Tablo 10 incelendiğinde Hız. Peygamber’in (s.a.s) en belirgin özelliğinin hoşgörü ve merhamet olduğu görülmektedir. Bu konudaki hadisler incelendiğinde Hız. Peygamber (s.a.s), Müslümanları birbirlerini sevmeye, merhamet ve şefkat göstermede bir bedene benzetmekte, bedendeki bir organ rahatsızlanırsa diğer organlarında bu rahatsızlığı hissetmesi gibi bir Müslüman sıkıntı yaşarsa bütün Müslümanların o sıkıntıyı hissetmesi gerektiğini bildirmiştir.¹²⁰ Enes b. Mâlik’in (r.a)

¹¹² MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 11-15.

¹¹³ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 7-56.

¹¹⁴ Buhârî, “Tevhîd”, 2; Müslim, “Fedâil”, 66.

¹¹⁵ Tirmizî, “Birr”, 69.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/249.

¹¹⁷ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

¹¹⁸ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 84.

¹¹⁹ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 134.

¹²⁰ Müslim, “Birr”, 66; Buhârî, “Edeb”, 27.

anlattığı bir hadise göre, bir adam Hz. Peygamber'in (s.a.s) üzerinde bulunan kaftanın yakasını sert bir şekilde çekmiş ve emredici bir ifadeyle kendisine bir şeyler verilmesini istemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s), boynunda iz oluşup canı yanmasına karşın, adamın bu kaba davranışına kızmamış, hatta ona merhametle bakıp gülümsedikten sonra kendisine bir şeyler verilmesini buyurmuştur.¹²¹ Hz. Peygamber (s.a.s) merhametli, bağışlayıcı yönü sayesinde düşmanlarının bile gönlünü kazanmıştır. Nitekim kendisini öldürmeye çalışan Sümâme'yi bile affetmiş bu durum Sümâme'nin Hz. Peygamber'i (s.a.s) çok sevmesine ve Müslüman olmasına vesile olmuştur.¹²² Hz. Peygamber'in (s.a.s) merhametli ve bağışlayıcı davrandığı, insanları kaybetmek yerine her zaman kazanma yolunu seçtiği görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s), sadece insanlara değil tüm canlılara merhamet gösterilmesi gerektiğini, bir adamın susuzluk çeken bir köpeğe merhamet göstererek su vermesinden Yüce Allah'ın hoşnut olduğunu ve adamı bağışladığını bildirmiştir.¹²³

Mevcut durum incelendiğinde etkili öğretmenin insan ilişkilerinde hoşgörüyü esas alması gerektiği vurgulanmıştır.¹²⁴ Hoşgörü noktasında hadislerle mevcut durumun örtüştüğünü söylemek mümkündür. Ancak hadislerde merhamet, affetmek kavramları çok sık kullanılmasına rağmen, mevcut durumda bu kavramlardan hiç bahsedilmediği görülmektedir. 2023 Eğitim Vizyonu incelendiğinde eğitimin temelini şefkatle insan yetiştirmek, şefkat ve merhameti merkeze almak olduğu vurgulanmaktadır.¹²⁵ Bu durumda hadislerle 2023 Eğitim Vizyonundaki hoşgörülü, merhametli olma anlayışının örtüştüğü söylenebilir.

2.10. Doğru Sözlü, Güvenilir Olma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s) Müslümanın her durumda yalnızca doğruyu konuşması, emanete asla ihanet etmemesi ve güvenilir olması gerektiğine işaret etmektedir. Hadislerde doğru sözlü ve güvenilir olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 11'de verilmiştir.

Tablo 11. Hadislerde Doğru Sözlü, Güvenilir Olma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

¹²¹ Buhârî, "Libâs", 18; Müslim, "Zekât", 128.

¹²² Müslim, "Cihâd ve Siyer", 59.

¹²³ Buhârî, "Mezâlim", 23; Müslim, "Selâm", 153.

¹²⁴ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

¹²⁵ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 21-134.

Doğru Sözlü, Güvenilir Olma	Hadisler	“Emanete riayet etmeyenin imanı yoktur; ahde vefa göstermeyenin ise dini yoktur.” ¹²⁶ Hz. Peygamber (s.a.s) hayatı boyunca zorlansa dahi verdiği sözleri mutlaka yerine getirmiştir. ¹²⁷ “...Bizi aldatan, bizden değildir.” ¹²⁸
	Mevcut Durum	Öğretmen yetiştirme sürecinde bütün ilgililerin aktif işbirliği sayesinde öğretmenin güveni kazanılacak ve çalışma şevki artacaktır. ¹²⁹
	2023 Eğitim Vizyonu	“...okul yöneticisinin okuldaki çocuktan veliye kadar güvene ve uzmanlığa dayalı etki gücü belirleyicidir.” ¹³⁰ “Güvenilir bir işleyle bütüncül veriler üzerinde çalışılabilmesi için Bakanlık bünyesinde yetkin bir ‘Veri Denetimi Birimi’ kurulacaktır.” ¹³¹

Tablo 11 incelendiğinde Hz. Peygamber’in (s.a.s) her işinde doğru sözlü ve güvenilir olduğu, ümmetine de bunu tavsiye ettiği görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s) kendisine ilk vahiy geldiğinde korku ve endişeye kapılmış, bunun üzerine eşi Hz. Hatice onu şu sözlerle teselli etmiştir: “...Allah’a yemin ederim ki Allah seni hiçbir vakit utandırmaz. Çünkü Allah’a yemin olsun ki sen akrabayı gözetirsin, doğruyu konuşursun...”¹³² Hz. Peygamber (s.a.s), cennete ulaştıracak altı şeyden bahsetmiş ve bunun üçünün doğru söz, sözünde durma ve emanete sahip çıkma olduğunu buyurmuştur.¹³³ Hz Peygamber (s.a.s) hayatı boyunca doğruyu konuşmuş, kendisine inanmayanlar dahi onun asla yalan söylemediğine şahitlik etmişlerdir.¹³⁴

Mevcut durum incelendiğinde öğretmen yetiştirme sürecinde, öğretmenin güven duygusunun kazanılması gerektiği vurgulanmıştır.¹³⁵ Güven duygusu sağlama noktasında hadislerle mevcut durumun örtüşüğünü söylemek mümkündür. Ancak doğru sözlü olma, sözünde durma, emanete sahip çıkma konularında hadislerde birçok örnek olmasına rağmen mevcut durumda bu konulara yer verilmediği görülmektedir. 2023 Eğitim Vizyonunda öğretmenlerin ve okul idarecilerinin emanet edilen evlatlarımıza layıkıyla sahip çıkmaları, okullarda güvenilir ortamların oluşturması gerektiği vurgulanmaktadır.¹³⁶ Güvenilir olma noktasında 2023 Eğitim Vizyonu ile hadislerin örtüşüğü söylenebilir. Ancak hadislerde bu konuda çokça

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/134.

¹²⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 82.

¹²⁸ Müslim, “İmân”, 164.

¹²⁹ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 12.

¹³⁰ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 22.

¹³¹ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 30.

¹³² Müslim, “İmân”, 252; Buhârî, “Ta’bîr”, 1.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/323.

¹³⁴ Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 1; Müslim, “İman”, 355.

¹³⁵ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 12.

¹³⁶ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 5-134.

örnek olmasına rağmen, 2023 Eğitim Vizyonu'nda öğretmenin doğru sözlü olması gerektiği konusuna yer verilmediği görülmektedir.

2.11. Etkili İletişim Becerilerine Sahip Olma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hız. Peygamber (s.a.s) eğitimcinin insanları etkileyebilmesi için etkili iletişim becerilerine sahip olması gerektiği görüşündedir. Sahâbeler, Hız. Peygamber (s.a.s) bir şey anlatırken tane tane konuştuğunu, beden dilini kullandığını, görselliğe başvurarak daha fazla duyuya hitap ettiğini ve onu dinlerken başlarında kuş uça da bunu fark edemeyecek kadar etkilendiklerini belirtmektedirler. Hadislerde etkili iletişim becerilerine sahip olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 12'de verilmiştir.

Tablo 12. Hadislerde Etkili İletişim Becerilerine Sahip Olma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Etkili İletişim Becerilerine Sahip Olma	Hadisler	“Hız. Peygamber’in (s.a.s) herhangi bir konuyu anlatırken (tane tane konuşması sebebiyle) sözcüklerini saymak isteyen kimse sayabilirdi.” ¹³⁷ “Resûlullah’ın (s.a.s) konuşması, onu dinleyen herkesin anlayabileceği şekilde açıktı.” ¹³⁸
	Mevcut Durum	“Türkçeyi kurallarına uygun ve etkili biçimde kullanır.” ¹³⁹ “Etkili iletişim yöntem ve tekniklerini kullanmaya özen gösterir.” ¹⁴⁰
	2023 Eğitim Vizyonu	“9-12. sınıflarda öğrencilerin devam ettikleri okul türünün öncelikleri uyarınca konuşma, dinleme, okuma ve yazma becerilerini geliştirecek içerikler hazırlanacaktır.” ¹⁴¹

Tablo 12 incelendiğinde Hız. Peygamber’in (s.a.s) konuşmasının tane tane, herkesin anlayacağı şekilde olduğu görülmektedir.¹⁴² Beden dilinin bazen saatlerce konuşmaktan daha etkili olduğu düşüncesiyle Hız. Peygamber (s.a.s) jest ve mimikleri iletişimde sıkça kullanmıştır. Özellikle ellerini, başını ve parmaklarını kullanarak anlatımında daha fazla duyuya hitap etmiş böylelikle anlattıklarının daha anlaşılır ve kalıcı olmasını sağlamıştır.¹⁴³ Hız. Peygamber’in (s.a.s) kalplere ve ruhlara nüfuz

¹³⁷ Buhârî, “Menâkıb”, 23.

¹³⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 18.

¹³⁹ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

¹⁴⁰ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

¹⁴¹ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 69.

¹⁴² Buhârî, “Menâkıb”, 23; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 18.

¹⁴³ Buhârî, “Bed’ü’lhalk”, 15, “Salât”, 8, “Edeb”, 36, “Talâk”, 25.

edecek derecedeki anlatımından dolayı onu dinleyen sahâbeler, başlarının üstünde kuş uçsa da bunu fark edemeyecek kadar dikkatli olmuşlardır.¹⁴⁴

Mevcut durum incelendiğinde yirmi birinci yüzyılda iletişim becerilerinin daha çok önem kazandığı ve bu yüzden öğretmenlerin en etkili iletişim becerilerine sahip olması gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁴⁵ Hadislerde etkili iletişim becerilerine sahip olma anlayışıyla mevcut durumun örtüştüğünü söylemek mümkündür. 2023 Eğitim Vizyonu incelendiğinde yazma, okuma, konuşma ve dinleme becerilerini geliştirmeye yönelik uygulamalara ağırlık verilmesi hedeflenmektedir.¹⁴⁶ Hadislerde etkili iletişim becerilerine sahip olma anlayışıyla 2023 Eğitim Vizyonu hedeflerinin örtüştüğünü söylemek mümkündür.

2.12. Güleryüzlü, Esprili Olma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hız. Peygamber (s.a.s) insan ilişkilerinde tebessüm etmenin, ölçülü mizaha yer vermenin gerekliliğine işaret etmektedir. Hadislerde güleryüzlü ve esprili olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 13’de verilmiştir.

Tablo 13. Hadislerde Güleryüzlü, Esprili Olma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Güler Yüzlü, Esprili Olma	Hadisler	Hız. Peygamber (s.a.s) sahâbelere şaka yapmış ancak şaka da olsa asla yalan söylememiştir. ¹⁴⁷ “Kardeşinle (düşmanlığa varan) tartışmaya girme, onunla (kırıcı şekilde) şakalaşma ve ona yerine getiremeyeceğin sözü verme!” ¹⁴⁸ Abdullah b. Hâris: “Resûlullah’tan daha çok tebessüm eden bir kimseyi görmedim” demiştir. ¹⁴⁹
	Mevcut Durum	
	2023 Eğitim Vizyonu	

Tablo 13 incelendiğinde Hız. Peygamber’in (s.a.s) ölçülü mizaha yer verdiği görülmektedir. Ancak, Hız. Peygamber (s.a.s) şakaya da belli kurallar koymuş, şaka da

¹⁴⁴ Tirmizi, “Edeb”, 72, “Menakıb”, 9; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 18.

¹⁴⁵ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 14-16.

¹⁴⁶ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 14-84.

¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/341.

¹⁴⁸ Tirmizî, “Birr”, 58.

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/191.

olsa asla yalana başvurulmaması,¹⁵⁰ kimseyi kırmamaya,¹⁵¹ korkutmamaya¹⁵² özen gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s) İslam'ı tebliğde insanlara karşı gülyüzlü olmanın ne kadar önemli olduğunun bilincinde olarak tebessümü yüzünden hiç eksik etmemiş,¹⁵³ tebessüm etmenin kişiye sadaka sevabı kazandırdığını bildirmiştir.¹⁵⁴

Mevcut durumda ve 2023 Eğitim Vizyonu'nda bu konuya hiç yer verilmediği görülmektedir. Stresli hayat ortamında insanların gülmeye, mutlu olmaya ihtiyacı vardır. Tebessüm eden, gülyüzlü bir eğitimci asık suratlı, yüzü gülmeyen bir eğitimciden muhakkak ki daha tesirli olacaktır. Asırlar öncesinden Hz. Peygamber (s.a.s) bu doğrultuda hareket etmiş, tebliğ görevini yerine getirirken tebessümü yüzünden eksik etmemiş, ölçülü mizaha her zaman yer vermiş ve sahâbelerine de bu doğrultuda izin vermiş, insanların şahsiyetlerini zedeleyecek mizaha ise karşı çıkmıştır.

2.13. Sabırlı Olma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s) Müslümanın hayatı boyunca ne kadar musibetle karşılaşarsa karşılaşsın her zaman imanı sayesinde sabırlı olması gerektiğini belirtmektedir. Hadislerde sabırlı olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 14'de verilmiştir.

Tablo 14. Hadislerde Sabırlı Olma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Sabırlı Olma	Hadisler	“Güçlü kimse, insanları güreşte yenen değil, bilakis öfke anında kendisine hâkim olandır.” ¹⁵⁵ “Müslümanlar benim başıma gelen musibetlere baksınlar da kendi musibetleri karşısında güçlü olsunlar.” ¹⁵⁶
	Mevcut Durum	
	2023 Eğitim Vizyonu	“2023 Eğitim Vizyonu, sabır, emek, samimiyet ve fedakârlık isteyen uzun bir süreç olan eğitim öğretim konusundaki atılım ve şahlanış stratejimizin yol haritasını ifade etmektedir.” ¹⁵⁷

¹⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/341.

¹⁵¹ Tirmizî, “Birr”, 58.

¹⁵² Ebû Dâvûd, “Edeb”, 85.

¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/191.

¹⁵⁴ Tirmizî, “Birr”, 36.

¹⁵⁵ Müslim, “Birr”, 107.

¹⁵⁶ İmam Malik, “Cenâiz”, 14.

¹⁵⁷ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 5.

Tablo 14 incelendiğinde Hz. Peygamber (s.a.s), hayatı boyunca çok büyük zorluklarla, musibetlerle karşılaşmış ancak her durumda sabretmiş ve musibete uğrayan Müslümanlara ise kendi başına gelen musibetleri örnek göstererek sabırlı olmayı tavsiye etmiştir.¹⁵⁸ Öfke halinde insanın mantıklı hareket edemeyeceği bilinciyle güçlü insanı güreşte rakibini yenen değil öfke halinde sabredip öfkesine hâkim olan kişi olarak nitelendirmiştir.¹⁵⁹ Mü'minin rüzgâr karşısında eğilse de sökülmeleyen yeşil ekin gibi sıkıntılarla karşılaşsa da sabrı ve imanı sayesinde yıkılmayacağını vurgulamıştır.¹⁶⁰

Mevcut durum incelendiğinde sabır konusuna doğrudan yer verilmediği, sadece sabırla ilişkili olan hoşgörü kavramına yer verildiği görülmektedir.¹⁶¹ Öğretmenlik mesleğinin her şeyden önce sabır erdemine ihtiyacı olduğu düşünüldüğünde bu noktanın mevcut durumda göz ardı edildiği görülmektedir. 2023 Eğitim Vizyonu incelendiğinde eğitim öğretimin uzun süreli sabır, emek, samimiyet ve fedakârlık isteyen bir yol haritasına ihtiyaç duyulduğu vurgulanmaktadır.¹⁶² Bu noktada hadislerde sabırlı olma anlayışıyla 2023 Eğitim Vizyonu hedeflerinin örtüştüğünü söylemek mümkündür.

2.14. Empatik Olma Anlayışının Hadisler, Mevcut Eğitim Uygulamaları ve 2023 Eğitim Vizyonu Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber (s.a.s) Müslümanın insan ilişkilerinde her zaman kendisini karşısındakinin yerine koyarak düşünmesi ve o şekilde hareket etmesi gerektiğinin önemine işaret etmektedir. Hadislerde empatik olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile karşılaştırılması Tablo 15'de verilmiştir.

Tablo 15. Hadislerde Empatik Olma Anlayışının Mevcut Uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile Karşılaştırılması

Empatik Olma	Hadisler	“Hiçbiriniz, kendisi için arzu ettiğini mümin kardeşi için de arzu etmedikçe, iman etmiş olmaz.” ¹⁶³ “Biriniz cemaate imam olursa namazı hafif kıldırın. Çünkü içlerinde zayıf, hasta ve ihtiyar olanları vardır; kendi kendine kılsa istediği kadar uzatsın.” ¹⁶⁴
	Mevcut Durum	“İnsan ilişkilerinde empati ve hoşgörüyü esas alır.” ¹⁶⁵

¹⁵⁸ İmam Malik, “Cenâiz”, 14.

¹⁵⁹ Müslim, “Birr”, 107.

¹⁶⁰ Buhârî, “Tevhîd”, 31.

¹⁶¹ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

¹⁶² MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 5.

¹⁶³ Buhârî, “İman”, 7.

¹⁶⁴ Buhârî, “Ezan” 62.

¹⁶⁵ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

Tablo 15 incelendiğinde Hz. Peygamber (s.a.s), bir Müslümanın kâmil manada Müslüman olabilmesini, kendisi için istediğini Müslüman kardeşi içinde istemesine bağlamış, insan ilişkilerinde empatik olmanın gerekliliğine vurgu yapmıştır.¹⁶⁷ Bu konudaki hadislerde cemaatle namaz kılındığında cemaatte bulunan insanların durumlarının dikkate alınması gerektiği, kişinin kendisini onların yerine koyarak düşünmesi ve o şekilde hareket etmesi gerektiği vurgulanmıştır.¹⁶⁸ Başka bir hadise göre, zina etmek için Hz. Peygamber’den (s.a.s) izin isteyen gence sahâbelerin tepki vermesine karşın Hz. Peygamber (s.a.s), gence annesi, kızı, kız kardeşi, halası, teyzesiyle zina yapılmasından hoşlanıp hoşlanmayacağını sorarak onun empatik düşünmesini sağlamıştır. O genç bu durum karşısında yapmayı düşündüğü davranıştan vicdanen rahatsızlık duyarak vazgeçmiş ve hayatının sonuna kadar zinaya hiç yaklaşmamıştır.¹⁶⁹

Mevcut durum incelendiğinde insan ilişkilerinin temelinde empati anlayışının olduğu görülmektedir.¹⁷⁰ Bu noktada hadislerde empatik olma anlayışıyla mevcut durumun örtüştüğünü söylemek mümkündür. 2023 Eğitim Vizyonu incelendiğinde öğretmenin izleme ve değerlendirme sürecinde kendini öğrencinin yanında konumlaması, kendini onun yerine koyması gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁷¹ Bu konuda hadislerde ve 2023 Eğitim Vizyonu’ndaki empatik olma anlayışının benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Hz. Peygamber’in (s.a.s) etkili öğretmenlik becerileri anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu kapsamında incelendiği bu çalışmada, mesleki açıdan hadislerde bireysel farklılıklara dikkat etme, bilim ve teknolojiyi kullanma, insan merkezli yaklaşımı benimseme, zamanı etkin kullanma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu’yla örtüştüğü görülmektedir. Bununla birlikte hadislerdeki eğitimde fırsat eşitliği sunma, ahlak temelli eğitim anlayışının mevcut uygulamalarla kısmen; 2023 Eğitim Vizyonu hedefleri ile ise tamamen örtüştüğü görülmektedir. Ayrıca, hadislerdeki bakımlı ve temiz olma anlayışının mevcut uygulamalarla kısmen örtüştüğü; 2023 Eğitim Vizyonu’nda ise bu konuya hiç yer verilmediği görülmektedir. Kişilik açısından ise hadislerdeki adaletli olma, etkili iletişim becerilerine sahip olma, empatik olma anlayışı mevcut uygulamalar ve 2023

¹⁶⁶ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 21.

¹⁶⁷ Buhârî, “İman”, 7.

¹⁶⁸ Buhârî, “Ezan” 62.

¹⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/256.

¹⁷⁰ MEB, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, 16.

¹⁷¹ MEB, 2023 Eğitim Vizyonu, 21.

Eğitim Vizyonu ile benzer özellikler göstermektedir. Hadislerdeki hoşgörülü ve merhametli olma anlayışının mevcut uygulamalarla kısmen; 2023 Eğitim Vizyonu ile tamamen örtüştüğü görülmektedir. Ayrıca, hadislerde doğru sözlü, güvenilir olma anlayışının mevcut uygulamalar ve 2023 Eğitim Vizyonu ile kısmen örtüştüğü saptanmıştır. Hadislerdeki sabırlı olma anlayışının mevcut uygulamalarla örtüşmediği; 2023 Eğitim Vizyonu ile benzerlik gösterdiği görülmektedir. Hadislerdeki güler yüzlü, esprili olma anlayışının ise mevcut uygulamalarda ve 2023 Eğitim Vizyonu'nda bu konuya hiç yer verilmediği için örtüşmediği saptanmıştır.

Elde edilen bu sonuçlara dayanarak;

Hız. Peygamber'in (s.a.s) etkili öğretmenlik becerileri ve eğitime yönelik anlayışının kavranabilmesi için okullarda hadislerden oluşan kitaplıklar oluşturarak bu kitapları öğrencilerin ve öğretmenlerin okumasının sağlanması,

Eğitim sistemindeki sorunlara köklü çözüm üretebilmek için, her alanda insanlar için en güzel örnek teşkil eden Hız. Peygamber'in (s.a.s) eğitime yönelik hadislerinin ilkokuldan üniversiteye kadar eğitimin her kademesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde yer alması,

Öğretmenlere etkili öğretmenlik becerilerini kazandırabilmek için, içeriğinde Hız. Peygamber'in (s.a.s) eğitimle ilgili hadislerinin yer aldığı hizmet içi eğitimler düzenlenmesi,

Mesleği ne olursa olsun Hız. Peygamber'in (s.a.s) önderliğinde, sevgi ve merhamet temeline dayalı, ahlaklı bireyler yetiştirmenin hedeflenmesi,

Eğitim öğretimde öğretmenlerin gönülleri fethedebilmesi için güler yüzlü olması ve ölçülü mizaha yer vermesi,

Eğitimde istenilen başarının elde edilebilmesi için asırlar öncesinden günümüz eğitim problemlerine çözüm bulan Hız. Peygamber'in (s.a.s) hayatına ve hadislerine yönelik daha fazla ilmi çalışmalar yapılması önerilebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Ayfer, Şahin. "Öğretmen Algılarına Göre Etkili Öğretmen Davranışları". *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/1 (2011), 239-259.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u ş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Butland, Mark & Beebe, Steven. "A Study of the Application of Implicit Communication Theory to Teacher Immediacy and Student Learning". *Paper presented at the Annual Meeting of the International Communication Association* (1992), 1-32.
- Christensen, Laura J. & Menzel, Kent E. "The Linear Relationship between Student Reports of Teacher Immediacy Behaviors and Perceptions of State Motivation

- and of Cognitive, Affective and Behavioral Learning". *Communication Education* 4/1(1998), 82-90.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm Esed. Riyâd: Dâru'l-muğnî, 1420.
- Demil, Emine. "Hadisler Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Metodu". *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi* 5/2 (2019), 216-234.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 1430.
- Ebu Gudde, Abdulfettah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.) ve Öğretim Metotları*. çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Gordon, Thomas. *Etkili Öğretmenlik Eğitimi*. çev. Sermin Karakale. İstanbul: Profil Kitap Yayınları, 10. Basım, 2019.
- Gorham, Joan & Christophel, Diane M. "The Relationship of Teachers' Use of Humor in the Classroom to Immediacy and Student Learning". *Communication Education* 39/1(1990), 46-62.
- Gökçe, Erten. "İlköğretim Öğrencilerinin Görüşlerine Göre Öğretmenlerin Etkililiği". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 35/1 (2002), 111-119.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 cilt. Kâhire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1975.
- İhtiyaroğlu, Neslin. "Öğrenci Algılarına Göre Öğretmen, Öğrenci ve Öğretim Etkinliğinde Kalite Ölçütleri". *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 4/10 (2014), 33-39.
- İhtiyaroğlu, Neslin. "Öğretmen Algılarına Göre Öğretmen, Öğrenci ve Öğretim Etkinliğinde Kalite Ölçütleri". *Siirt Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2014), 1-13.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- Karakelle, Sema. "Öğretmenlerin Etkili Öğretmen Tanımlarının Etkili Öğretmenlik Boyutlarına Göre İncelenmesi". *TED, Eğitim ve Bilim* 30/135 (2005), 1-10.
- Kavcar, Cahit. (1999), "Nitelikli Öğretmen Sorunu", *Eğitimde Yansımalar: V. 21. Yüzyılın Eşiğinde Eğitim Sistemi Ulusal Sempozyumu*. Ankara. (1999), 267-279.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20. Basım, 2009.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Ankara: Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *2023 Eğitim Vizyonu*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahman Aḥmed b. Şu'ayb. *es-Sunen*. thk. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebu'l-Maṭbu'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Niyazi Can, "Öğretmen ve Yöneticinin Etkililiğinin Öğretimdeki Rolü", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 13/13 (1998), 55-69.
- Powell, Robert & Harville, Barbara. "The Effects of Teacher İmmediacy and Clarity on Instructional Outcomes: An İntercultural Assessment". *Communication Education*. 39 (1990), 369-379.
- Stronge, James H. *Qualities of Effective Teachers*. United States: ASCO Publishing, 2002.
- Şenay Şen & Yavuz Erişen, "Öğretmen Yetiştiren Kurumlarda Öğretim Elemanlarının Etkili Öğretmenlik Özellikleri". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 22/ 1 (2002), 99-116.
- Şule, Ay & İrfan, Yurdabakan. "Öğretmen Adaylarına Göre Etkili Öğretmen Özellikleri ve Bu Özellikler Açısından Öz-Yeterlik Algıları". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1 / 33 (2015), 148-166.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebu İsâ es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, 1975.
- Wong, Harry K. & Wong, Rosemary T. *Etkili Öğretmen Okulun İlk Günleri*. çev. Serbun Behçet. İstanbul: Pedagoji Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 100-121

MÂVERDÎ'DE SİYASET FELSEFESİ: AHKAMU'S-SULTANİYYE ÖRNEĞİ
Political Philosophy in Mâverdî: The Case of Ahkâmu's-Sultania

Kemal GÖZ

Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı. e-Mail: kemalgoz@gmail.com Orcid No: 0000-0001-7296-4042

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12/03/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 01/06/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 100-121

Atıf / Cite as: Göz, Kemal. "Mâverdî'de Siyaset Felsefesi: Ahkamu's-Sultaniyye Örneği" [Political Philosophy in Mâverdî: The Case of Ahkâmu's-Sultania]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 100-121. Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.895587>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 100-121
MÂVERDÎ'DE SİYASET FELSEFESİ: AHKÂMU'S-SULTANİYYE ÖRNEĞİ*

Kemal GÖZ**

Öz

Basra'da dünyaya geldiği 975 yılından itibaren çok çalkantılı bir dönemi idrak ederek yaşanan Mâverdî, İslam düşünce tarihinde önemli bilim insanlarından olarak kabul edilmektedir. O, hayatı boyunca İslami ilimlerin bütün bölümlerinde değerli eserler vermiştir. Eserleri arasında en dikkat çeken Ahkamu's-Sultaniyye'dir. Mâverdî içinde ömrünü geçirmekte olduğu toplumun temel problemleri üzerine düşüncelerini çözüm önerileri olarak ortaya koymuştur. Hilafet kavramı üzerine uygulamaları da dikkate alarak geniş değerlendirmelerde bulunmuştur. Mâverdî, halifenin seçimini, özelliklerini, görevlerini ve onu seçecek olan seçiciler kurulunun özelliklerini ortaya koymuştur. Bu hususta hassasiyetini daha ilerilere taşıyarak devlet görevlilerinin özellikleri konusunu da önemle ortaya koymuştur. Bu değerlendirmeler İslam siyaset felsefesi alanında önemli bir yer tutmaktadır. Devletin oluşumu ve sürekliliğinin sağlanması hususunda yöneticilerin en önemli vasfının adaletle hükmetmek olduğunu belirten Mâverdî, toplumun devlet olgunluğuna oluşmasında bu özelliği en önemli unsur olarak değerlendirmiştir. Devlet yöneticilerinin toplumu oluşturan bireylerin temel hak ve hürriyetlerini korumalarının gerekli olduğunu belirtir. Mâverdî'nin Ahkâmu's-Sultaniyye adlı eseri İslâm kamu hukukuna ait ilk müstakil çalışma olarak kabul edilmektedir. O, bu eserinde yanlış uygulamalara karşı tepkisini ortaya koymakta ve temel siyaset felsefesi konusunda teorik bilgileri sunmaktadır. Onun bu eseri temel olarak anayasa, idare, maliye ve toplum içerisindeki bireylerin ilişkilerinin hukuki yönleri üzerinedir.

Anahtar Kelimeler: Mâverdî, Siyaset Felsefesi, Ahkâmu's-Sultaniyye, Devlet, Temel Hak ve Hürriyetler, İnsan Hakları

Political Philosophy In Mâverdî: The Case Of Ahkâmu's-Sultania

Abstract

Mâverdî, who has experienced a very turbulent period since he was born in Basra in 975, is regarded as one of the important scientists in the history of Islamic thought. Throughout his life, he produced valuable works in all parts of Islamic sciences. The most striking among his works is Ahkamu's-Sultaniyye. Mâverdî put forward his thoughts on the basic problems of the society in which he lived his life as solutions. He made extensive evaluations, taking into account the applications on the concept of caliphate. Mâverdî revealed the selection, characteristics, duties of the caliph and the characteristics of the electoral committee that would choose him. By carrying his sensitivity further on this issue, he has also put forward the issue of the characteristics of state officials. These evaluations have an important place in the field of Islamic

* Makalenin Etik Kurul istemediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-Mail: kemalgoz@gmail.com, Orcid No: 0000-0001-7296-4042.

political philosophy. Mâverdî stated that the most important quality of the rulers in terms of the formation and continuity of the state is to rule with justice and considered this feature as the most important factor in the formation of the state maturity of the society. He indicates that state administrators must protect the fundamental rights and freedoms of individuals who make up the society. Mâverdî's work named Ahkâmu's-Sultaniyye is regarded as the first independent study of Islamic public law. In this work, he reveals his reaction to wrong practices and provides theoretical information on basic political philosophy. This work of his is mainly about with the constitution, administration, finance and also legal aspects of the relations of individuals in society.

Keywords: Mâverdî, Political Philosophy, Ahkâmu's-Sultaniyye, State, Fundamental Rights and Freedoms, Human Rights.

Structured Abstract: Mâverdî is an influential political individual of the period he lived as historical sources indicate. He made important evaluations about the qualifications of those who are active in management and politics in order to find solutions, as he saw the existing problems by experiencing them. After discussing the state and its formation, the features and duties of the caliphate attracted attention as the topics that were emphasized in the context of political philosophy. Ahkâmu's-Sultaniyye, a valuable work in all aspects emphasizing the basic qualities and responsibilities of the caliph, has taken its place in the field of political philosophy and moral philosophy as an important work in this respect. In addition to the duties and responsibilities of the caliph, it is seen that the duties and responsibilities of viziers and public officials are also clearly stated. Mâverdî sees the existence of the state and administrators as the most important elements of ensuring the continuity of social life. The continuity of the human generation and the fact that individuals are provided with each other by serving and helping each other shape the view of Mâverdî's political philosophy. People can meet their needs as a result of intellectual and intellectual development. The main thing here is the point where it separates from other living species, animals. They are able to achieve their needs naturally with the abilities given to them. However, human beings can obtain their basic needs as a result of using their mind and idea. Mâverdî made important evaluations on the basic concepts of political philosophy. Mâverdî presented his evaluations in the context of political philosophy in the context of a solution to the basic governance problems of the society he lived through. In addition, it is seen in his statements that he is looking for answers to the basic questions of political philosophy. It is determined that the state, administration, administrators and the fundamental rights and freedoms of the individual are clearly addressed. In order to ensure the formation and sustainability of the state as a political order, it is seen that the society draws attention to the provision of a culture of coexistence by pointing out the virtues that the state officials should have, starting with the head of state, up to the finest detail. This assessment is an important issue identified in the context of political philosophy. Mâverdî is one of the important thinkers who put forward that the internalization of the culture of living together by the individuals who make up the society can be ensured by a just structure dominating the state administration. Mâverdî emphasized the importance of the existence of three main foundations of the state order, which was established to keep social life in order and order, and emphasized the value of the presidency by stating that the existence and protection of these basic elements are the responsibility of the caliph. These basic elements are laid down as laws, the righteous ruler who is responsible for enforcing these laws, and the necessary economic power. It is seen that these evaluations are emphasized by moral philosophers under the title of management ethics, which later found its place in the basic evaluation field of moral philosophy. The fact that the existence of the electorate group (Ehlü'l-Hal ve'l-Akd) who will elect the caliph, that is, the head of state, and their basic characteristics are clearly revealed reveals the magnitude of the basic function of the electoral board membership. This board is formed by fair members. In addition, the members must have the scientific ability to know and evaluate the features that should be found in those who will become

the caliph. Finally, if there is more than one candidate for the caliph, the members of the selection committee should be an individual who has the knowledge, experience and talent to choose which one is qualified for this task. Mâverdî states that, as the duty of the state, those who live in it should do their part to protect their lives, property, wisdom, honor and religion. People will be kept alive, protected and taken care of so that the existence of the state can be preserved and protected. This principle constitutes the most important part of Mâverdî's political philosophy evaluations. Emphasizing the importance of the institutionalization of the state in protecting people's rights and law, Mâverdî attaches great importance to the justice and service organization for this. While revealing the characteristics of the judges in detail, it also highlights the hisbe organization in the context of institutionalization of the service sector. Mâverdî has achieved to offer practical solutions to the basic management problems that emerged in his time with his basic views that we evaluate in the context of political philosophy. He tried to reveal these important issues related to governance in his works, especially in Ahkâmu's-Sultaniyya, from the characteristics of the caliph to his duties, to the features that should be found in the officials he would choose. Because of this feature, it is possible to mention it as one of the basic values of Islamic political philosophy. Mâverdî also put forward the basic principles of living together by saying that the ruler's political authority can be limited by the norms of religion and morality. In this respect, Mâverdî is among the leading thinkers in the field of Islamic Political Philosophy. Emphasizing the importance of current practices, it has revealed the evaluation of the main field. With these evaluations, Mâverdî is a thinker who reveals the balance of religious morality in the field of governance by evaluating the current practices in the field of political philosophy.

Keywords: Mâverdî, Political Philosophy, Ahkâmu's-Sultaniyye, State, Fundamental Rights and Freedoms, Human Rights.

GİRİŞ

Siyaset felsefesi, temel siyaset kavramları, siyasetin temel ilkeleri, siyasi yönetim şekilleri, siyasi otorite ve iktidar gibi siyaset biliminin konularının felsefi olarak ele alındığı bir disiplindir. İnsanların toplu yaşama kültürleri üzerine yapılmakta olan değerlendirmeler olarak ortaya konulduğu için toplumsal problemlerin değerlendirildiği alanı içerisine almaktadır.

Siyaset felsefesinin temel kavramları olarak birey, toplum, devlet, iktidar, meşruiyet, egemenlik ve temel hak ve hürriyetleri zikretmek gerekmektedir. Bunlar üzerine ilk insan topluluklarından günümüz topluluklarına gelinceye kadar devamlı düşünceler üretilmiş ve uygulamaya konulmuştur.

Siyaset felsefesinin temel bazı soruları ele alınarak onlara cevaplar arandığı, bu alanda görüş ortaya koyan bütün düşünürler tarafından açıklıkla bilinmektedir. Bu soruları şu şekilde tespit ve ifade etmek mümkündür:

İnsan toplu yaşamak zorunda mıdır? Toplu yaşamının bazı kurallarından bahsedilebilir mi? Sivil toplum ne demektir? Devletin varlık nedeni nedir? Devletin kaynağı nedir? İktidarlar güçlerini nereden almaktadırlar? İktidarların meşruiyetinin ölçüsü nedir? Egemenliğin kullanılış şekilleri nelerdir? Bireyin temel hak ve hürriyetleri nelerdir ve onların koruyucusu var mıdır?

Siyaset felsefesi, ameli felsefenin bir kolu olarak felsefeyle beraber var olmuş ve bu şekilde varlığını sürdürmektedir. Kadim filozoflardan Eflatun ve Aristo, İslam

Filozoflarından da Fârâbî, Gazali, Mâverdî ve İbn Haldun felsefenin bu alanıyla çok yakından ilgilenmişlerdir.

Burada siyaset felsefesi konusunda görüşlerini ortaya koyacağımız Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Mâverdî, miladi 975 yılında Basra'da dünyaya gelmiş, çocukluk ve gençlik yıllarını burada geçirmiştir. Bağdat'a giderek burada birçok alimden fıkıh, tefsir, hadis ve ahlak dersleri almış, Bağdat'taki medreselerde fıkıh, tefsir ve ahlak dersleri vermiştir. 1045 yılından sonra ömrünü ilmi eserler telif etmeye adanmış Mâverdî 1058 yılında Bağdat'ta vefat edinceye kadar birçok eser telif etmiştir.¹

Mâverdî hayatı boyunca tefsiri başta olmak üzere Ahkâmü's-Sultaniyye'nin yanında birçok eser kaleme almıştır. Ahlak, akaid, tefsir ve siyaset felsefesiyle ilgili eserleri hâlâ üzerinde değerlendirme yapılanlar arasında önemini korumaktadır.²

Mâverdî ömrünü geçirmiş olduğu zaman diliminde toplumun içerisinde bulunduğu temel problemleri tespit etmiş ve o problemlere çözüm olabilecek temel görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Din ve devlet ilişkilerinin büyük bir kırılma yaşadığı zaman diliminde görüşlerini açık bir şekilde ifade eden Mâverdî, ortaya koyduğu fikirlerle döneminin problemlerine çözüm aramıştır.³ Yaşadığı dönemde fikirleri pratiğe dökülmemiş olsa da, daha sonraki dönemleri etkilemiş, uzun yıllar hilafetle ilgili tartışmalarda referans kabul edilmiştir. Hilafet konusunu en temel yönetim problemi olarak görmüş ve değerlendirmelerini siyaset felsefesi bağlamında yapmıştır. Bu yönüyle Mâverdî, siyasi düşünce tarihi içerisinde kendine önemli bir yer edinmiş ve İslâm siyasi düşüncesinin oluşumunda önemli katkılar sağlamış sıra dışı bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda O, dinin siyasetle olan ilişkilerinin yanında, siyasetin ahlakla olan ilişkileri konusunu da siyaset felsefesinin ilgi alanı içerisine tam bir ustalıkla yerleştirebilmiştir.⁴

Mâverdî'nin siyaset felsefesinin temel sorunlarına bakışı, yaşadığı dönemin değerlendirmelerini yansıtmaya açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Mâverdî'nin siyaset felsefesine bakışı Ahkâmü's-Sultaniyye çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Siyaset felsefesi bağlamında Mâverdî'nin görüşleri günümüz değerlendirmeleri içerisinde öncelenecek şekilde ortaya konulmaya gayret sarf edilecektir. Bu değerlendirme, Mâverdî'nin görüşlerine temel hak ve hürriyetlere bakışının ortaya konulması açısından farklı bir bakışı yansıtacaktır. Günümüz siyaset felsefesi birikiminin Mâverdî'nin temel görüşlerine bakışı önem arz etmektedir.⁵

¹ Cengiz Kallek, "Mâverdî", *TDV İslam Ansiklopedisi* 28 (2003): 180-181.

² Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye İslâmda Hilafet ve Devlet Hukuku*, trc. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), VII-IX; Kallek, "Mâverdî", 180-186.

³ Osman Zahid Çiftçi, "Mâverdî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Journal of Social Sciences* NO: 2, / Ekim / October (2012): 84.

⁴ Mâverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye İslâmda Hilafet ve Devlet Hukuku*, VII-VIII.

⁵ Cengiz Kallek, "Mâverdî'nin ahlâkî, içtimaî, siyasi ve iktisadi görüşleri", *Divân İlmi Araştırmalar Dergisi*, 17 (Şubat 2004): 231.

Mâverdî'nin eserleri ve temel görüşleri üzerine birçok çalışma yapılmış ve halen de yapılmaktadır. Onun adına yapılan çalışmaların ana başlıklarını şu şekilde sıralamak mümkündür: Bir hukukçu olarak Mâverdî, Mâverdî'nin ahlaki, siyasi, içtimai ve iktisadi görüşleri üzerine yapılan çalışmalar, Ahkâmu's-Sultaniyye üzerine yapılan çalışmalar, eserlerinin edisyon kritiklerle neşredilmesi, eserlerinin tercümeleri. Yapılan bu çalışmalar içerisinde Mâverdî'nin siyaset felsefesinin önemli kavramlarından olan bireyin temel hak ve hürriyetleri konusunun açık bir şekilde ele alınmadığı görülmektedir. Bu çalışma Mâverdî'nin siyaset felsefesinin en önemli kavramlarından olan temel hak ve hürriyetler konusundaki değerlendirmelerini ortaya koyarak bu husustaki boşluğu dolduracak ve onun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

1. Siyaset Felsefesinin Temel Sorularına Genel Bakış

Siyaset felsefesinin temel sorularının başında olan ve ilk insandan günümüze gelinceye kadar önemini hiç yitirmeyen ana konu başlığı toplu yaşama problemidir. İnsanoğlu bireysel yaşama pozisyonundan daha çok toplu yaşama şeklini hayata geçiren bir varlıktır. İnsan, gerçekten çok etkili ve gizemli bir varlık olmasına rağmen doğumuyla beraber başkalarının şefkat ve merhametine diğer canlılardan daha çok muhtaç olan bir varlıktır.⁶ Doğumuyla beraber onu birileri sarıp sarmalamaz ve korumazsa hayatını sürdürebilmesi mümkün görülmemektedir.

Böyle olunca toplu yaşama kültürünü insanlık tarihinin en önemli değeri olarak zikretmek mümkündür. Birlik, beraberlik, yardımlaşma, sevgi, saygı ve hoşgörü olarak en önemlilerini zikrettiğimiz birlikte yaşama kültürünün değerlerinin toplumu oluşturan bireyler tarafından içselleştirilerek yaşam tarzına dönüştürülmesi siyaset felsefesinin önemli konu başlıklarındandır.

İnsanlar toplu yaşama süresince bazı kural ve kaidelere uymak zorunda mıdır? Eğer bazı kurallara uymak zorunluluğu var ise bunları kim, nasıl ve hangi yetkileri kullanarak gerçekleştirecektir? Bu sorulara toplumun temel değerleri ve yönetim usulleri çerçevesinde cevap verilmektedir. Bu çerçevede toplu yaşam içerisinde yer alan bireylerin, kendisinin dâhil olduğu toplumun temel kurallarına olabildiğince uymaları huzurlu bir yaşam için tavsiye edilebilir.

Devletler öncelikle kendisinin içerisinde yaşayan ve kendisini o devlete ait bir birey olarak kabul edenlerin oluşturduğu bir birlikteliktir. Bu birliktelikte devlet, gücünü kendisine ait hisseden bireylerden alır ve onlara dayanır. Burada Şeyh Edebali'nin Osman Gazi'ye söylediklerini hatırlamak bu birlikteliğin amacını açık bir şekilde ortaya koyacaktır: "Ey oğul insanı yaşat ki devlet yaşasın".⁷ Devletler siyasi hayatta millet için var olduğunda bireylerin hayatında önemli bir yer edinmiş

⁶ Kemal Göz - Osman Mutluel, *Felsefeye Giriş*, 2. (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2018), 144-147.

⁷ Ahmet Şimşirgil, *Ertuğrul'un Ocağı*, 14. Bs (İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2013), 27; Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 152.

olacaktır. Devlet kendi varlığını devam ettirebilmek için maddi refahı adaletli bir şekilde sağlamalıdır.⁸ Birey devlet ilişkisinin temel ilkeleri de bu şekilde ortaya konulmuş olmaktadır.

Devleti idare eden yöneticiler, toplumu oluşturan bireylerin temel hak ve hürriyetlerini muhafaza etmek sorumluluğunu yerine getirmek durumundadırlar. Çünkü devletlerin varlık nedenleri onların içerisinde yaşayan vatandaşlarıdır. Yönetim görevini yerine getiren iktidarlar güçlerini vatandaşlarından aldığı müddetçe başarılı olacaklardır. İktidarlar meşruiyetlerini içerisinde yaşayan idare ettikleri vatandaşlarından almaktadırlar.

Temel hak ve hürriyetler, her insanın kesinlikle vaz geçemeyeceği önemli kazanımlarıdır. Bu kazanımların içerisinde en önemlisinin yaşama hürriyeti olduğu açıktır. Devletin yöneticilerinin en önemli görevleri, yönetimi altında bulunan toplumun üyelerinin bu temel haklarını korumalarıdır. Bireylerin temel haklarının korunması hususunda yöneticilerin temel görevleri siyaset felsefesi ile ilgili eserlerin tamamında geniş bir şekilde açıklandığı görülmektedir.⁹

2. Ahkâmu's-Sultaniyye ve Siyaset Felsefesindeki Yeri

Ahkâmu's-Sultaniyye¹⁰ Mâverdi'nin devlet, yöneticiler ve siyaset felsefesi hakkında kaleme aldığı en önemli eserlerinden biridir. Bu eser, siyaset, devlet ve siyaset- yöneten ilişkileri konusunda temel bir değerlendirme yaparak literatürde öncelenmektedir. Ali Şafak tercüme yazdığı giriş bölümünde Mâverdi'nin siyasi işler ve yöneticilerle olan ilişkilerinde etkinliğini ve bildiği gerçeklerden ayrılmayışını şu şekilde ifade etmektedir:

“Şehinşah’, ‘Meliku'l-Mülük’ gibi büyüklük belirten sıfatların halifelerin ismi önünde kullanılması ve hutbelerde okunması meselesi yüzünden Halife El-Muktedî Biemrillah ile araları açılmıştır. El-Muktedî Biemrillah, bu isimlerin hutbede okunup okunamayacağını Mâverdî'den sormuş, o da okunamayacağını, sıfat olarak kullanılamayacağını belirtmiş ve delil olarak da ‘Kıyamet gününde, Allah Teâlâ nezdinde isimlerin en bayağısı, bir kimsenin Meliku'l-Mülük (Hükümdarların hükümdarı) ismiyle isimlendirilmesi, anılmasıdır.’” (Buhârî, Edeb, 114; Müslim, Âdâb, 20) hadis-i şerifini ve bu anlama yakın hadisleri göstermiştir.

Büveyh oğullarından Halife Celalü'd-Devle, Mâverdî'nin bu fetvasına dayanarak, Halifelîği zamanında isimlerin başındaki büyüklük bildiren sıfatları, isimleri kaldırmıştır.¹¹

⁸ Çiftçi, “, Mâverdî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi”, 98.

⁹ Eflâtun, *Devlet*, trc. Çev. S.Eyüboğlu-M.A.Cimcoz, (İstanbul, 1975), 75-85; Fârâbî, *İdeal Devlet (El Medinetü'l Fazıla)*, trc. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2013), 78-85.

¹⁰ Mâverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye İslâmda Hilafet ve Devlet Hukuku*; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, thk. İsam Faris el-Harestani ve Muhammed İbrahim ez-Zağli (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1996).

¹¹ Mâverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye İslâmda Hilafet ve Devlet Hukuku*, VII.

Mâverdî, İslâm kamu hukukuna ait ilk müstakil çalışma olarak kabul edilen Ahkâmu's-Sultaniyye'de yanlış uygulamalara karşı tepkisini ortaya koymakta ve temel siyaset felsefesi konusunda teorik bilgileri sunmaktadır.¹² Eserin genel içeriğine bakıldığında temel olarak anayasa, idare, maliye ve toplum içerisindeki bireylerin ilişkilerinin hukuki yönleri üzerine değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Tertibinin ve konulara verilen başlık isimlerinin yetkinlik içerisinde tespit edildiği açıktır.¹³ Genel olarak yirmi bölümden meydana gelen eserin bölüm başlıkları İmamet (devlet başkanlığı), vezirlik, valilik (el-imâre ale'l-bilâd), cihad emirliği, iç meseleler (irtidad, bağy, yol kesme) ile başlayıp hisbe teşkilatının açıklandığı bölümle sona ermektedir.

Ahkâmu's-Sultaniyye, Mâverdî'nin siyaset felsefesi bağlamında anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu eser İslami siyaset felsefesinin en önemli kilit eserlerinden olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Mâverdî eserinde İslâm toplumunun siyasî hayatına girmiş bulunan müesseseleri İslâmî prensipler ışığı altında yeniden değerlendirmeye ve ahlâkî erdemlerle mezcederek ortaya koymaya çalışmaktadır.¹⁵ Mâverdî'nin temel hak ve hürriyetler konusundaki değerlendirmeleri Ahkâmu's-Sultaniyye'nin içeriğinde ele alınmıştır. Devletin temel nizamının en önemli dayanağı kamu hukukunu öne çıkararak toplumun değerlerini önceleyen Mâverdî, siyaset felsefesinin temel kavramlarından olan devlet düzeniyle ilgili açıklamalarını eserlerinde açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu yönüyle Mâverdî'nin siyaset felsefesiyle ilgili kendinden önceki temel görüşleri tanımlı ve değerlendirmiş olduğu görüşlerinin Fârâbî'nin değerlendirmeleriyle örtüşmesiyle anlaşılabilir.¹⁶ Mâverdî'nin bu değerlendirmeleri belirli konu başlıkları altında ele alınabilir.

3. Devletin Siyasi Nizamı

Müslümanlar bir topluluk olarak devlet olgusunu çok erken dönemlerde keşfetmişlerdir. Devlet kavramını kendi kültürel değerleri çerçevesinde büyük bir ilgiyle değerlendirmişler ve uygulama alanına koymuşlardır.¹⁷ Toplu yaşamın temel ilkelerinin pratik olarak uygulandığı bu yapı, önemini günümüzde de sürdürmektedir. Birlikte yaşama kültürünün dinamiklerinin farkında olarak temel konularda çok öznlü değerlendirmeler yapan Mâverdî, bireylerin iletişimlerinin

¹² Kallek, "Mâverdî'nin ahlâkî, içtimâî, siyasi ve iktisadi görüşleri", 227; Abdullah Çolak, "Mâverdî Ve El-Ahkâmu's-Sultaniyyesi," *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2016): 187.

¹³ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 12; Mehmet Birsin, "Ebu'l-Hasen El-Mâverdî'nin Ahlak Anlayışı", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17 Etik Özel Sayı (2018): 54.

¹⁴ Ahmad Mubarak al-Baghdadi, *The Political Thought of Abu Al-Hasan al-Mawardi* (Edinburg: PHD: University of Edinburg, 1981), 132.

¹⁵ Ömer Menekşe, "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Ve Nizâmülmülk Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/3 (2005): 208.

¹⁶ Farabi, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, trc. Nafiz Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 87-90.

¹⁷ Ömer Menekşe, "Ehl-İ Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Örneği", *Marife Dergisi*, Yıl:5/Sayı:3 (2005): 137.

sorumluluğunu hissetmelerinin önemine işaret etmektedir. Mâverdî'nin değerlerin konuşulmasından daha çok yaşanmasının önemli olduğu bilinciyle siyaset felsefesinin önemli kavramlarından adaleti öncelediği görülmektedir. Bu değerlendirme, Fârâbî'nin *Medinetü'l-Fazıla*'daki yöneticilerin önemli vasıflarına dayandığı görülmektedir.¹⁸

Devlet, kavram olarak gündeme geldiğinde onu oluşturan bireylerle olan ilişkisi öncelik kazanmaktadır. Toplumun oluşması gerçekleştikten sonra devletin oluşumuna sıra gelecektir. İnsanların farklı yeteneklere sahip olmaları, farklı imkânlarla donanmış olmaları, onları birbirleriyle ihtiyaçlarını giderme hususunda iletişimlerini sağlıklı yürütmeye doğru itmektedir. Bu gerçekler insanın faydacılığı önceleyerek birlikte yaşamaya zorunlu olduğu gerçeğini benimsemesini zorlamaktadır. İnsanın temel ihtiyaçlarını karşılama içgüdüğü onu birlikte yaşamaya doğru karşı konulamaz bir etkiyle sürüklemiştir. Bunun sonucu olarak devlet otoritesinin ortaya çıktığını belirten Mâverdî, bu oluşumu önemsemiş ve belirli kuralların mevcudiyetini eserlerinde inceliklerine varıncaya kadar açıklamış ve ifade etmiştir.

Mâverdî, devletin oluşumundaki süreci ilahi bir plan çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu oluşum sürecinin halen gelişimine devam ettiğini ifade ederek devletin bireylerin yaşam tarzlarını olumsuz etkileyecek durumlardan uzak olmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹

Mâverdî, toplumu oluşturan bireylerin yönetimine talip olacak olan devlet başkanı ve onun yardımcılığını yapacak olanların sahip olmaları gereken temel özellikler üzerinde çok etkili bir şekilde durmaktadır. Devletin idaresini üstlenen yöneticiler kesinlikle her konuda adaletten ayrılmayacaklardır. Adalet, yöneticilerin yönetilenler nazarında değerlerini yükseltecek önemli bir özelliktir.²⁰ Siyasetin yöneten ve yönetilenlerin temel davranışlarıyla olan yakın ilişkisini tespit eden Mâverdî, siyasette ilkelere dayanan etkili ve gerçekçi bir yönetim teorisi kurmayı hedeflemiş; bunun için adâleti devlet yönetiminin en birinci ilkesi olarak görmüştür. Bu bakımdan adâlet devletin temel bir görevi olarak yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişkinin kurallarını belirleyen temel bir değerdir.²¹

Adaleti toplumun bireyelerine sunacak olan adli işlerle görevli olanların özelliklerinin de Mâverdî tarafından önemsendiği görülmektedir. Toplumun adli makamlarla olan işlerini yürütecek olan hâkimlerin özellikleri ve sahip olmaları gereken değerleri ele almış ve bunun adaletin sağlanması için gerekliliğini vurgulamıştır. Ona göre bir hâkim, topluma adalet dağıtacak olan insan, zeki, hür,

¹⁸ Farabi, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, 88.

¹⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 11.

²⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 110-128.

²¹ Fatih Aydın, "Ahlâk ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adâlet: Mâverdî Merkezli Okuma", *Eskiye Dergisi*, 42 (Eylül/September 2020) (2020): 1079.

Müslüman, adalet ölçülerine vakıf, sıhhatli ve hukuk bilgisi yönüyle yetkin biri olmalıdır.²²

Yöneticiyi ilk başta mesuliyet yüklediği “Halife” olarak belirten Mâverdî bu özelliklere sahip olan insanları yetiştirip insanlara adalet dağıtmanın önemini vurgular. Siyaset felsefesiyle ilgili eserlerde de yöneticilerde bulunması gerekli vasıflar açıklanmaktadır. Bu özellikler üzerinde günümüz siyaset felsefesi eserlerinde de değerlendirmeler yapılmaktadır. Açık bir şekilde siyaset felsefesinin devlet yönetimiyle ilgili bölümleri bu başlığın muhtevasını aksettirmektedir.²³

Mâverdî, siyaset felsefesi bağlamında devletler hukukunu da incelemektedir. Eserlerinde toplumların da birlikte yaşama kültürü çerçevesinde uymak durumunda olduğu temel ilkeler manzumesinin varlığından bahsetmektedir. Hicaz bölgesinin statüsünün önemli olduğunu belirterek yöneticilerin bu hususta dikkatli davranmalarını tavsiye etmiştir.²⁴

Mâverdî devletin varlık sebebi olarak dinin korunması ve toplumun idare edilmesi hususlarını önemsemektedir. Dine ait konular ile topluma ait konuların beraberce zikredilmesi, devletin varlığının en önemli amacının açıklanması olarak değerlendirilebilmektedir. Bu bakışla Mâverdî, dine ait işler ile toplumun idaresiyle ilgili işleri birlikte ele alarak siyaset felsefesi bağlamında önemli bir bakışı ortaya koymaktadır.²⁵ Bu bakışla İslami hükümetin oluşumunu gerçekleştirirken ekonomik sistemi yönetecek kurumların idari düzenlemelerini de gerçekleştirmesi gerekmektedir.²⁶

Halifenin yerine getirmek durumunda olduğu kamu görevlerini maddeler halinde açıklayan Mâverdî, bu görevlerin yerine getirilmesinde titizlik gösterilmesini istemektedir.²⁷

Mâverdî, halifeyi iktidar kendisine Allah tarafından verilmemiş olsa bile, seçilmişler kurulu tarafından seçilmiş ve hukuki sorumlulukları olan bir icraatçı olarak değerlendirir. Birinci derecede sorumlu idareci olarak halifenin görevlerini bu şekilde zikreden Mâverdî, onun sahip olması gereken vasıflarını önemle vurgulamaktadır. Burada şu tespiti de yapmak yerinde olacaktır. Devletin siyasi nizamı, onu gerçekleştiren idarecilerin sahip oldukları temel erdemlerle devam edecektir. Halife ve yardımcılarının temel vasıflarını en ince teferruatına varıncaya

²² Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 111.

²³ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, trc. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 369-481; Celaleddin Devvani, *Ahlâk-ı Celâî*, trc. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 174-243. Yöneticide bulunması gereken hasletler bu eserlerde maddeler halinde şu şekilde sıralanmaktadır: Yüksek gayeli olmak, isabetli düşünceye sahip olmak. azim ve kararlılık sahibi olmak, musibetlere sabırlı ve tahammüllü olmak, zengin olmak, uygun asker ve itaatkâr bir vatandaş kitlesine sahip olmak. soyu belli olmak.

²⁴ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 247-272.

²⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 30.

²⁶ al-Baghdadi, *The Political Thought of Abu Al-Hasan al-Mawardi*, 139.

²⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 40-42.

kadar açıklayan Mâverdî bunların yöneticilerde yaşam tarzına dönüşmesini önemsemektedir.

3.1. Yöneticilerin Özellikleri (Halife ve Vezirler)

Devleti yönetmeye talip olanlarda bulunması gereken vasıflar Mâverdî tarafından eserlerinde maddeler halinde ortaya konulmuştur. Genel olarak Halifenin vasıfları başlığı altında açıklanan bu şartlar, devlet nizamının ne kadar güçlü temeller üzerine inşa edildiğini de ortaya koymaktadır. Adalet üzerine bina edilen devlet nizamını hayata geçirecek olan halifedir. Onun temel özellikleri bağlamında güçlü olması gerekmektedir.

Halife olacak olan kimsede bulunması gereken vasıflar maddeler halinde ifade edilmektedir. Her yönüyle adaletli bir kimse olmak. Hilafetin görevleri içerisinde kabul edilen bütün işlerde, hükümlerinde ve kararlarında içtihatla bulunabilecek derecede ilim sahibi olmak. Edindiği bilgi birikimini problemlerin çözümünde kullanabilecek zihin duruluğuna sahip olmak. Kulak, göz ve dil gibi temel organlarının işlevlerini yerine getirebilmek hususunda sağlam olmak. Hareketini engelleyecek temel engellilik hallerinden salim olmak. Vatandaşın işlerini idare ve halkın sevk ve idaresini gerçekleştirebilecek bilgi birikimine sahip olmak. Düşmanlarla harp edebilmek ve idaresi altındaki vatandaşları koruyabilmek için imkân, kuvvet ve cesarete sahip olmak. Şecaat erdemini içselleştirerek uygulayabilecek yeteneği hayatında gösterebilmek. Soy bakımından Kureys'e uzanıyor olmak.²⁸

Yöneticilerin en üst seviyesinde bulunan halifede bulunması gereken vasıfların en başında adalet erdeminin öne çıktığı görülmektedir. Halifede bulunması gereken özelliklerin birincisi olan adalet erdemi yönetişimin en önemli unsurlarındandır. Adalet erdemiyle mücehhez olan insanlarda hikmet, iffet ve şecaat erdemlerinin beraberce var oldukları o bireyin davranışlarında kendisini göstermektedirler. İnsanlara adaletle hükmedebilmek, idareciliği adaletle gerçekleştirebilmek birlikte yaşama kültürünün vaz geçilmez kurallarındandır. Bu özellik idarecinin idaresinin güvenilir bir şekilde devamının da güvencesidir. Kendini adalet ilkelerine adanmış güçlü bir sultanın varlığı, adalet erdeminin insanlar arasında yaşam tarzına dönüşmesinin en büyük teminatıdır.²⁹

Halifenin görevini yürütürken vereceği hükümler ve kararlarda isabetli olabilmesini sağlayacak ilmi birikime sahip olması Mâverdî tarafından ikinci madde olarak zikredilmektedir. İlmi yetkinlik idarecinin görevini sağlıklı yürütebilmesi için gerekli olan bir husustur. Her hangi bir idari problemi çözebilmek için gerekli ilmi birikimin kendisinde mevcut olması yanlış karar vermesini önlediği gibi vatandaşlar arasında idaresinin sağlıklı bir şekilde devamını da destekleyici olacaktır. Cahil idarecilerin kesinlikle başarılı olamayacakları, yanlış kararlarla toplumun huzurunu

²⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 19-20.

²⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, ed. İsam Faris el-Harestani - ve Muhammed İbrahim ez-Zağli. (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1996), 5-12.

bozacağı endişesinin Mâverdî'de mevcut olduğu görülmektedir. Çünkü O, idarecilerin ilim sahibi olmasını çok önemsemektedir. Yöneticinin ilim sahibi olmadığına maiyetinde hizmet gören bürokratların etkisi altında kalması kaçınılmazdır. Bürokratlar kendi etkinliklerini sürdürebilmek için her fırsatı değerlendireceklerdir. Bu gerçek en güçlü yöneticiler dönemlerinde bile gözlenebilmektedir. Günümüz siyaset felsefesi değerlendirmelerinde bürokratların yani atanmış olan görevlilerin görev yaptığı alan konusunda yetersiz olan yöneticileri istedikleri şekilde yönlendirdikleri görülmektedir.

Halifede bulunması gereken temel vasıfların yardımcılarını da kapsadığı gerçekliğiyle yöneticilerin tamamının işitme, görme ve konuşma engellisi olmamaları gerektiği ısrarla belirtilmektedir. İdarecilikte genel olarak belirtilen organlarla ilgili engellilikten uzak olmanın önemli olduğunu vurgulayan Mâverdî, bunlara ek olarak fiziki bütün engellilik hallerinden salim olmanın gerekli olduğunu da vurgulamaktadır.

Mâverdî halifenin cesur, savaşçı ve kararlı olmasının gerekliliğini savunur. İdaresi altındaki insanların can, mal, namus, nesil ve dinlerini koruyabilecek cesarete sahip olmasının önemli olduğunu belirtir. Şecaat erdemi, insanın öfke gücünün akıl tarafından kontrolü neticesinde elde edilen bir erdem olarak, halifenin öfkesini aklıyla kontrolünün onu cesur yapacağı gerçeğini Mâverdî önemsemektedir. En son madde olarak da Kureyş soyundan gelmeyi zikreden Mâverdî, bu maddeyi kendisinin belirttiği delillerle ortaya koymaktadır.

Devlet idaresini üstlenen yöneticilerin halkın ahlâkî gelişimleriyle ilgili sorumlulukları, öncelikle kendilerinin erdemli olmasını gerektirmektedir.³⁰ Halifede bulunması gereken önemli vasıfları zikrettikten sonra Mâverdî, vezir olarak görev yapan Halife'nin yardımcılarının da genel bazı önemli vasıflara haiz olmaları gerektiğini zikreder. Devletin işlerini yürütecek olan üst düzey yöneticilerin de önemli vasıflarının bulunması gerektiğini belirten Mâverdî, bu vasıfları şu başlıklar altında ortaya koymaktadır. Emanet ehli olmak. Kendisine emanet edilen makamın hakkını gözetmek. Kendisine yapması için verilen görevleri dosdoğru bir şekilde yerine getirmek. Doğru sözlü olmak. Söylediklerinin doğruluğunda şüpheye düşülmeyen kimse olarak bilinmek. Tamahkârlık yapmamak. Dünya malına hak ettiğinden fazla değer vererek kendisini küçük düşürmemek. İnsanlarla iletişimde problemlili olmamak. Merhametli davranarak kin ve nefrete alan bırakmamak. Hafızasının güçlü olması gerek. Hafızanın güçlülüğü idarecinin yaptığı icraatlarında isabet oranını yükseltecektir. Zeki ve anlayışı yüksek olmak. Nefsinin isteklerini frenlemesini bilen biri olmak. Tecrübe ve ihtisas sahibi olmak.

Bu temel özellikler halife ve vezirlerde bulunması gereken temel vasıflar olarak Mâverdî tarafından önemle vurgulanmaktadır. Mâverdî, siyaset felsefesinin temel

³⁰ Menekşe, "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi Ve Nizâmülmülk Örneği", 207.

kavramlarının ana formunu temel hak ve hürriyetlere kendi bakışıyla değerlendirmiş ve önemli bakış açısıyla onları ortaya koymuştur.

Temel kavramlardan birey-toplum kavramları önemli bir konu başlığı olarak siyaset felsefesinde yerini almıştır. Mâverdî, bireyin toplumu oluşturan önemli bir unsur olduğunu belirterek onların hak ve hürriyetlerinin korunmasını önemsemıştır. Bu hususu yöneticilerde bulunması gereken vasıflarda ve yöneticilerin temel görevlerinde ısrarla açık bir şekilde belirtmiştir. Temel hak ve hürriyetlerin adaletle gerçekleştirilebileceğini belirten Mâverdî, yönetici konumunda bulunanların adalet erdemini yaşam tarzı olarak benimsemeleri gerektiğini açıklıkla ortaya koymuştur. Adaletten ayrılmanın halife olmaya mani hallerin başında geldiğini belirterek bu görüşünü temellendirmiştir.³¹ Devlet-iktidar kavramlarının ortaya konulmasında esas olanın devletin ve iktidarın adaletle hüküm sürebilmesidir. Yönetimin meşruiyetini önemseyen Mâverdî, bu hususu siyaset felsefesinin en önemli kavramı olarak değerlendirmekte ve halifenin seçimi konusunu en ince noktasına kadar açıklamaktadır.

Mâverdî, halifenin meşruiyeti konusuna onda bulunması gereken vasıfları yukarıda da belirtildiği gibi derinlemesine açıklamakla başlar. Sonraki adım olarak halifenin seçimi konusunu ele alır ve açıklar. Halifenin seçimini gerçekleştirecek olan seçmenler grubunun (Ehlü'l-Hal ve'l-Akd) özelliklerini de önemser ve bu gurupta bulunanların özellikleri olarak şu hususları zikreder. Seçmen grubunda bulunacak olan bireyler her yönüyle doğru bilinen, âdil kimseler olmaları gerekmektedir. Halifeliğe aday olanlarda bulunması gereken vasıfları bilip değerlendirebilecek yetkinlikte olmaları esastır. Eğer birden fazla halife adayı mevcut ise hangisinin bu göreve ehil olduğunu seçebilecek bilgi ve tecrübeye sahip olmak önemlidir.³²

Bu değerlendirmeler ve açıklamalar halifenin meşruiyetini destekleyen ve gerçekleşmesini sağlayan en önemli kurallar manzumesi olarak değerlendirilebilmektedir. Mâverdî bu temel kavramları önemsemekte ve onların açıklamalarını özenle ortaya koymaktadır. Halifenin seçimini gerçekleştirmekle görevli olan seçiciler kurulunun varlığı temel hak ve hürriyetlerin korunması ve devamlılığının sağlanmasında var olan bir değer olarak ortadadır. Bu kurulda yer alabilmenin şartlarını ortaya koyarken en önemlisinin adil bir birey olması gerektiğini de unutmamak gerekmektedir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde siyaset felsefesinin temel kavramları konusunda Mâverdî'nin görüşlerinin ortaya konulması önem arz etmektedir.

4. Mâverdî'nin Siyaset Felsefesi Kavramlarına ve Problemlerine Bakışı

Toplumların bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet erdemleri çizgisinde bir yaşamı tercih ederek uygulamayı gerçekleştirdiklerinde yasalara gerek kalmadan da yönetilebileceğini savunan filozoflar erdemleri öne çıkarmaktadırlar. Temel

³¹ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 42.

³² Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 17-18.

erdemlere insanların birbirleriyle olan ilişki ve iletişimlerinde değer verildiğinde bireylerin temel hak ve hürriyetleri de güvence altındadır. Siyaset felsefesi bireyi ve toplumu kendisinin en önemli unsurları olarak ele almaktadır. Mâverdî de bu bakış açısını önemsemiş ve bu bağlamda değerlendirmeler yapmıştır.

Mâverdî, bireylerinin toplu yaşama kuralları çerçevesinde yaşam sürmelerinin toplumun huzur ve refahının sağlanmasını gerçekleştirdiğini belirtir. Toplu yaşamın huzurunu sağlamada dinin, siyasi, hukuki, inzibati, iktisadi ve beşerî olmak üzere dayanaklarının önemli olduğunu ortaya koyar.

Mâverdî, el-Ahkâmu's-Sultaniyye dışında Teshilü'n-Nazar fi Ahlakı'l-Melik ve Siyaseti'l-Mülk adlı eserinde de siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerini açıklamıştır. Mâverdî bu eserinde bireylerin aynı inanç değerlerini yaşam tarzları üzerinde gösterdiklerinde birlikte yaşamın sorunlarından uzaklaşacaklarını temel bir ilke olarak görür. Mâverdî'nin bu değerlendirmeleri, toplum üzerinde dinin etkili bir unsur olduğu gerçeğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mâverdî, dinin bireylerin erdemli olmalarını sağlayan önemli bir etkileme merkezi olduğunu ifade eder.³³

Yönetenlerin siyasi otoriteyi etkin kullanımlarının toplumda azgınlık ve taşkınlık yapmaya meyilli olanları engelleyeceğini belirten Mâverdî, toplumun yetkin otoriteyle sükûn bulacağını belirterek siyaset felsefesinin temel kavramlarından olan siyasi otoriteyi önemseydiğini ortaya koyar. Mâverdî'ye göre siyasi otorite toplumun düzeninin sağlanmasını olumlu etkileyen kurallar manzumesidir. Halife ve yardımcıları olarak da belirtilebilecek olan vezirler devlet otoritesini adaletten ayrılmadan, zulme meydan vermeden kullanmakla görevlidirler.³⁴

Yöneticiler toplumun tüm sıkıntılarını gidermede etkin olmak zorundadırlar. Mâverdî ekonomiye ait konularda titiz davranmanın önemini vurgulayarak ihtiyaç içerisinde bulunanların ihtiyaçlarının makul bir şekilde karşılanmasında devletin yöneticilerinin cömert olmaları gerektiğini halifenin görevleri arasında zikretmiştir. Halife ve devletin yöneticileri beşerî ilişkiler içerisinde bulunduğu maiyetindekilere karşı merhametli, saygılı, hoşgörülü ve sabırlı olmakla sorumludurlar. Yöneticiler, bireylerin temel hak ve hürriyetleri konusunda hassas davranmak sorumluluğunu icraatlarında göstermeleri gerekmektedir.

Birlikte yaşama ve toplumsallaşmanın ihtiyaç duyduğu şey, şehir siyaseti olarak da ifade edilen yönetim şeklidir. Bu yönetimde en önemli görev devlet başkanı olan halifeye düşmektedir. Halife, siyasetini ve devlet düzenini adalet üzerine bina ederek yükseltmek durumundadır diyen Mâverdî, yöneticilerin siyasette hükümlerini dinin emirlerinin etkin bir şekilde uygulanması, hükümlerinin icrası ve iktisadi hayatın kontrolüyle sağlayabileceklerini belirtir.

³³ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *Teshilü'n-Nazar fi Ahlakı'l-Melik ve Siyaseti'l-Mülk*, ed. Helal Serahan Muhyi (Beyrut: Daru'l-Arabi, 1981), 201.

³⁴ Mâverdî, *Teshilü'n-Nazar fi Ahlakı'l-Melik ve Siyaseti'l-Mülk*, 181.

4.1. Siyasi Sistemin Kaynağı Nedir?

Bu konuyu başlangıçta Fârâbî'nin bakışıyla kıyaslamak açıklanmasını kolaylaştıracaktır. Mâverdî, siyaset felsefesinin önemli sorularından biri olan, "iktidar kaynağını nereden almaktadır?" sorusuna çok dikkat çekici cevaplarını önemle vurgulamaktadır. Bu konuda idealist siyaset anlayışını önceleyen Mâverdî, hemen hemen aynı siyaset anlayışını benimseyen Fârâbî ile uyuşmaktadır. Mâverdî'nin bu idealist siyaset anlayışında siyaset, Tanrı veya bir ideal model alınarak yapılandırılmaktadır. Mâverdî Ahkâmü's- Sultaniyye'de, Fârâbî de Medinetü'l-Fazıla'da bu hususları açık bir şekilde ortaya koymaktadırlar. Mâverdî iktidarı şu iki temel üzerine inşa etmektedir: Bunlar kuruluş dönemi ve yönetim uygulamalarıdır.

Siyasi sistemin kuruluş dönemleri şu üç farklı esas üzerinde temellenmektedir. Kuruluş döneminde dinin temel değerlerinin önemi büyüktür. Halife, sistemini oluştururken dinin temel ilkelerini kendisine rehber olarak değerlendirecek ki kendisini destekleyen vatandaşlarının güvenini elde ederek iktidarının sürekliliğini sağlayabilsin.

Gücüyle otoriteyi sağlamış olan rejim, halkla ilişkilerinde adil davrandığında halkın güvenine mazhar olacak ve geçici de olsa desteklenebilecektir. Bu şekilde bir yönetimin teşkili halkına zulmeden yöneticilerin hilafına oluştuğu görülmektedir. Mal ve mülk ile otoriter bir sistemin oluşturulması zordur. Bu sistem oluşturulmuş olsa bile çok köksüz ve desteksiz olacaktır.³⁵

İstikrarlı bir yönetimin kuruluşunda dinin temel ilkelerinin önemli rol oynadığını belirten Mâverdî, insanların sistemin bir parçası olarak kendilerine karşı idarecilerin davranışlarını önemsediklerini belirtir. İdareciler maiyetindekilere karşı adaletli, eşit ve hoşgörülü olmak durumunda olmalıdırlar. Mâverdî, belirtilen bu özellikleri halifenin, vezirlerin ve diğer memurların özellikleri arasında en başta zikretmektedir.³⁶

Mâverdî siyasi sistemin kaynağını temel erdemlerde görmektedir. Bunları sıralarken adaleti en başta zikretmekte ve halifenin atanmasının engelleri arasında adaletsizliği zikretmektedir. Mâverdî, adalet erdeminin sadece halifede bulunması gereken bir erdem olmayıp bütün devlet memurlarının vasfı olması gerektiğini açıklıkla beyan etmektedir. Bu değerlendirmeler de göstermektedir ki Mâverdî siyasî düzenin adalet üzerine kurulması gerektiğini önemsemektedir. Vezirlerin ve görevli memurların vasıfları arasında en önemli olanın adaletle iş görmek olduğu vurgulanmaktadır.³⁷

³⁵ Mâverdî, *Teshilü'n-Nazar fi Ahlakı'l-Melik ve Siyaseti'l-Mülk*, 202-204.

³⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, 1996, 15, 50, 110 vd.

³⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Mâverdî, *el-Vizâre Edebü'l-Vezir*, ed. Muhammed Süleyman Davud-Fuad Abdü'l-Mün'in (İskenderiye: Dâru'l-Câmiati'l-Misriyye, 1976), 5-15.

Mâverdî siyaset felsefesi bağlamında değerlendirdiğimiz temel görüşleriyle kendi zamanında ortaya çıkmış olan temel yönetim problemlerine pratik çözümler sunmayı gerçekleştirmiştir. Halifenin özelliklerinden tutun vazifelerine, seçeceği görevlilerde bulunması gereken özelliklere varıncaya kadar yönetimle ilgili olan bu önemli konuları eserlerinde ve bilhassa Ahkâmu's-Sultaniyyede ortaya koymaya çalışmıştır. Onu bu özelliğinden dolayı İslâm siyaset felsefesinin temel değerlerinden olarak da zikretmek mümkündür. Maverdi, dünyada insani bir toplumun gerçekleşmesi için gerekli olan esasları bu temel değerler çerçevesinde görmektedir. Bu bağlamda şunu söylemek mümkündür ki, Mâverdî, İslam'ın genel anlayışından hareket ederek evrensel bir İslam toplumuna ulaşmayı amaçlayan anlayışın temsilcisidir.³⁸

4.2. Temel Hak ve Hürriyetlere ve Sosyal Hayatın İlkelerine Bakış

Siyaset felsefesiyle ilgilenmiş ve bu konuda görüş ortaya koymuş olan düşünürlerin temel hak ve hürriyetlere ve sosyal hayatın ilkelerine bakışları önemle değerlendirilmeleri gerekir. Mâverdî'nin bu konulardaki görüşleri ortaya konularak daha iyi anlaşılmasına katkı sağlanacaktır.

4.2.1. Temel Hak ve Hürriyetlere Bakış

Mâverdî, siyaset felsefesinin temel kavramlarından olan bireylerin temel hak ve hürriyetleri konusunun üzerinde önemle durmuştur. Temel hak ve hürriyetler konusu üzerinde ilk yazılı belgenin 10 Aralık 1948 de Birleşmiş Milletler genel kurulunda kabul edilen insan hakları evrensel beyannamesi olduğu göz önüne alındığında bu konuyla ilgili İslâm Medeniyetinin temel birikimlerinin bütünlüğü ve onların Mâverdî tarafından uygulama sürekliliğinin sağlandığı görülmektedir.

İlk olarak can ve mal emniyeti ve korunmasına bakıldığında görülen gerçek şudur. Halife idaresi altında bulunan vatandaşların can ve mal emniyetinin korunmasından birinci derecede sorumludur. Mâverdî bu sorumluluğun içerisine zimmileri ve halifenin maiyetinde bulunan bütün insanları da dâhil ederek alanı genişletmiştir.

Devletin birinci görevi, kendi içerisinde hayat süren bireylerin can emniyetinin sağlanmasıdır. Bu temel hak ve hürriyetlerin en önde gelenidir. Bu hürriyet bireylere sağlanamazsa diğer hürriyetlerin varlığının hiçbir önemi söz konusu değildir.³⁹ Bu temel ilkeyi esas olarak değerlendiren Mâverdî, insanların bu hürriyetinin muhafazasını devleti yönetenlerin birinci vazifesi olarak görmektedir.

Mal emniyetinin sağlanmasında da yöneticiler Müslüman, Müslüman olmayan farkı gözetmeksizin eşit davranmak durumundadırlar. Bu durumun önemini vurgulayan Mâverdî, devletin önemli sorumluluğu olarak bu görevini de yerine

³⁸ Ahmad Mubarak al-Baghdadi, "Mâverdî'nin Siyasî Düşüncesinde İnsan ve Toplum", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mustafa Sarıbyık 5/2 (2003): 78.

³⁹ Kemal Göz, *İslam'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler*, 2. Bs (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 104.

getirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu hak ve hürriyetlerin korunmasında adalet ve yargı sisteminin önemini bilen halife, adalet dağıtacak olan görevlilerin seçiminde titiz davranmak ve işi ehline vermek vazifesiyle sorumludur.

Diğer hak ve hürriyetlere de işaret eden Mâverdî, Peygamber'in vedâ haccı hutbesinde belirttiği temel özgürlükleri korumada devletin hassas davranmasının görevi olduğunu belirtir. Yöneticilerin sorumluluklarını belirtirken en son hisbe teşkilatının sorumlulukları içerisinde bu hususu açıklıkla ve üzerine basa basa vurgulamaktadır.⁴⁰ İslâm'ın müntesiplerinden beklediği temel değerleri koruma sorumluluğunu yerine getirmeleridir. Siyaset felsefesinin de en önemli değerlerinden olan canın, malın, dinin, aklın ve neslin korunması sorumluluğu beş sorumluluk alanı olarak Mâverdî düşüncesinde de önemli değerlerdir. Bu temel beş sorumluluk alanı bireyin yaşam tarzının şekillenmesini sağlamaktadır.

Hisbe teşkilatı yöneticilerin temel görevlerini yerine getirme hususunda yöneticilerin en önemli yardımcılarındandır. Mâverdî, hisbe teşkilatıyla ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır. Hisbe teşkilatı, iyilikler yapılmaz olduğunda iyiliklerin yapılmasını emretmek, kötülükler yapılmak durumunda olduğunda onların yapılmasını önlemek üzere oluşturulan görevlilerin teşkilatıdır. Mâverdî, hisbe teşkilatının varlığını "Sizden öyle bir cemaat bulunmalıdır ki onlar herkesi hayra çağırınsınlar, iyiliği emretsinler, kötülükten vaz geçirmeye çalışınsınlar"⁴¹ ayetine dayandırmaktadır.

Toplumda adaletli bir sistemin oluşumunda bizzat vatandaşlarla birinci derecede ilgili olan görevliler olarak hisbe teşkilatının önemini büyük olduğunu belirten Mâverdî Ahkâmus'-Sultaniyye'de bu teşkilata ayrı bir bölüm tahsis etmiştir.

Temel hak ve hürriyetler genel olarak yaşama hürriyeti, mal edinme hürriyeti, seyahat hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti, düşünce ve ifade hürriyeti, eşitlik ve adalet başlıkları altında sınıflandırılabilir. Bu haklar genel olarak kısaca insan hakları olarak da isimlendirilmektedir. Devlet nizamında bu hakların bireyler için toplumu idare edenler tarafından korunması ve gerçekleştirilmesi en önemli sorumluluklardandır.⁴² Mâverdî bu temel hakların korunması ve vatandaşların bu haklarını herhangi bir sıkıntıya maruz kalmadan kullanabilmeleri hususunun sorumluluğunu siyaset felsefesinin temel ilkeleri çerçevesinde devlet başkanı olarak halifeye yüklemiştir.⁴³ Siyaset felsefesi üzerine yazılmış olan eserler yönetenlerin vasıflarının ele alındığı bölümlerinde bu sorumluluğu devlet başkanlarına yüklemişlerdir.⁴⁴ Yöneticilerin görevlerini layıkıyla yerine getirmeleri, bu değerlere verdikleri önemle ortaya konulabilmektedir. İnsanların dünyadaki mücadelelerinin

⁴⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, 1996, 349 vd.

⁴¹ Al-i İmran 3/104.

⁴² Göz, *İslam'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler*, 104-157.

⁴³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, 1996, 40-42.

⁴⁴ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 247-272; Farabi, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, trc. Nafiz Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 87-90; Farabi, *İdeal Devlet (El Medinetü'l Fazıla)*, trc. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2013), 95-100;

en önemli sebebi olarak elbette sahip olma duygusu gelmektedir. Ancak temel haklarını elde etme mücadelesini kesinlikle küçümsememek gerekmektedir.

Devletin korumasında yaşam mücadelesi veren bireylerin temel hak ve hürriyetleri, renk, dil, din ve cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin halife tarafından adaletle korunması gereken önemli bir kazanım olarak belirtilir. Mâverdî bu hususu geniş bir şekilde ele almıştır. Halifenin temel görevleri zikredilirken bu başlıkların da ele alındığı görülmektedir.⁴⁵

Yaşama hürriyetine ek olarak vatandaşların dini değerlerinin korunması, mallarının güven altında tutulması da önemli temel haklardan olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Hz. Peygamber'in vedâ haccı hutbesi bu hususta önemli bir insan hakları manifestosu niteliğindedir. Yaşama hürriyeti, mal edinme hürriyeti, inanç hürriyeti ve ifade hürriyeti ile ilgili ilkelerin veda haccı hutbesinde açıklıkla ortaya konulduğu görülmektedir.⁴⁶ Bu hususu bilen halife, bu değerleri korumak sorumluluğunu yüklenmiştir.

Temel hak ve hürriyetler konusunda İslâm'ın temel ilkeleri çerçevesinde yöneticiler gerekli hassasiyeti göstermek durumundadırlar. Mâverdî'nin ortaya koymaya çalıştığı yönetim modelinde yöneticiler, Allah'ın emirleri ve Peygamberinin direktiflerine uygun bir şekilde yönetim ortaya koymak sorumluluğu içerisinde olduklarıdır. Yönetim sisteminin oluşumunda sosyal hayatın gerektirdiği şekil içerisinde hareket etmek ve adaletle hükmetmek en önemli ilkeler olarak zikredilmektedir.

Bu açıklamalar çerçevesinde Mâverdî'nin siyaset felsefesinin en önemli kavramlarından olan temel hak ve hürriyetlere gerekli ehemmiyeti verdiği görülmektedir. Mâverdî, devletin himayesi ve koruması altında bulunan bütün insanlara karşı adaletle davranmak Halifenin ve yöneticilerin sorumluluğunda olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.

4.2.2. Sosyal Hayatın İlkelerine Bakış

Maverdi, devletin ve yöneticilerin varlığını sosyal hayatın devamlılığının sağlanmasının en önemli unsurları olarak görmektedir. İnsan neslinin devamlılığı, bireylerin birbirlerine hizmet ve yardımlaşma ile sağlandığı gerçekliği Mâverdî'nin siyaset felsefesine bakışını şekillendirmektedir. İnsanlar ihtiyaçlarını akıl ve fikri gelişimin neticesinde karşılayabilmektedirler. Burada esas olan insanın diğer canlı türü olan hayvanlardan ayrıldığı noktadır. Onlar ihtiyaçlarını tabii yollarla kendilerine verilen yetileriyle elde edebilmeyi gerçekleştirebilmektedirler. Ancak insanoğlu temel ihtiyaçlarını akıl ve fikrini kullanmanın sonucunda elde edebilmektedir.

İnsanoğlu temel ihtiyaçlarını yalnız başına karşılayamamaktadır. Her bir ihtiyacını karşılayabilmek için farklı meslek mensuplarının ürettiklerine ihtiyaç duymaktadır. Bu tespitler insan neslinin toplumsallığının ne kadar önemli ve gerekli

⁴⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 1996, 15, 50.

⁴⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (Ankara, 2003), 276.

olduğunu ortaya koymaya yetmektedir. Toplumsallık belirli ilkelerin toplum içerisinde içselleştirilerek uygulanıyor olmasını gerektirmektedir. Toplumsallığın sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesinin şartları siyaset felsefesi bağlamında kanun koyucunun yasaları, adil hükümdar ve faydalı ekonomik güç olarak ortaya konulmaktadır.⁴⁷

Toplumsallık için gerekli olan bu şartlar devleti ve yöneticisinin temel vasıflarını açıklamaktadır. Mâverdî, bu şartların devletin kuruluşu ve devamlılığının önemli ilkelerinden olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.⁴⁸ Kanun koyucunun yasaları, içeriğinde toplumun düzeni için gerekli olan emirler, yasaklar ve uyulması gereken temel kuralları toplamaktadır.

Adil hükümdar, insanlar arasında kanun koyucunun yasalarını adaletle uygulamakla sorumluluğunu yerine getirebilecektir. Yönetici, yönetimi altında bulunan insanların tamamına karşı adil olmakla görevlidir. Bu idareci formu, filozoflar tarafından mutlak hükümdar olarak isimlendirilirken, daha sonraları ona halife ve yaptığı işe de hilafet adını vermişlerdir. Adil yöneticiye Eflatun, âlemlerin yöneticisi derken, Aristoteles ise ona şehri, devleti koruyan medeni insan olarak hitap etmektedir.⁴⁹ Toplumsallığın önemli ilkelerinden olan hükümdarın özellikleri konusunu Mâverdî çok önemsemiş ve bu özellikleri maddeler halinde ortaya koymuştur. Bu özellikler geniş bir şekilde yukarıda zikredilmiş idi.

Faydalı ekonomik güç ilkesi, toplumsallığın olmazsa olmaz ilkelerindedir. İnsanlar kendilerine faydalı olurlarken diğer insanlara da faydalı olabilmeyi gerçekleştirmeye çalışmalıdırlar. İnsan, temel ihtiyaçlarını karşılama hususunda başkalarına yük olup onların üzerinde asalak gibi yaşamayı seçmemesi ilkesini hayata geçirmelidir. Hayırlı bir birey olabilmek için diğer insanlara faydalı olmanın bir medeniyet göstergesi olduğu şuuruyla insanlara faydalı olmak, önemli bir toplumsallık ilkesi olarak devletin varlığının teminatıdır. Burada şu kıssayı hatırlamak faydalı olacaktır: Bir köşede kör ve kötürüm bir tilkiyi gören insanoğlu onun nasıl beslendiğini merak eder ve onu izlemeye başlar. Çok geçmeden bir aslan görünür. Avını tilkinin yanında yer ve oradan ayrılır. Daha sonra tilki arta kalanlarla beslenir. Çok geçmeden başka bir yırtıcı avını yer ve kör, kötürüm olan tilki arta kalanla karnını doyurur. Bu kişi gördüklerinin sonucunda bir mağara köşesinde tilki gibi rızkını beklemeye başlar. Bu sırada ona şöyle bir ilham gelir. Ey cahil, kör ve kötürüm tilki gibi rızkını bekleyeceğine, avcı aslan gibi rızkını kazanıp fazlasıyla da muhtaçlara gıda tedarik etmeyi seçmen daha iyidir. Bu olay zinciri de açıklamaktadır ki, insan çalışıp rızkını kazanmalı ve diğer muhtaçları da gözetmelidir. Buradan açık bir şekilde ortaya çıkan gerçek şudur. İnsanın faydalı ekonomik gücünü kendisi ve muhtaçlar için kullanması toplumsal hayatın en önemli ilkelerindedir.

⁴⁷ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, trc. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 371.

⁴⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, 1996, 50.

⁴⁹ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 2016, 373.

Mâverdî, devletin varlığının sürdürülmesi bağlamında sosyal hayatın temel ilkelerinin toplumu oluşturan bireyler ve yöneticiler tarafından içselleştirilerek uygulanmasını önemsemektedir. Mâverdî yöneticinin siyasi otoritesinin din ve ahlak normlarıyla sınırlandırıldığını söyleyerek sosyal hayatı şekillendirmedeki kuralların mahiyetini ortaya koymaktadır. Burada dikkat çeken en önemli ilke adalet erdeminin uygulanmasıdır. Mâverdî, halifeden başlamak üzere bütün idarecilerde bulunması gereken erdem olarak başta adalet erdeminin zikretmektedir. Adalet erdemi, toplumun birlikteliğini ve bu birlikteliğin sürekliliğini sağlayan en önemli unsurlardan biridir. Bu ilke siyaset felsefesinde yöneticilerin edinmesi gerekli özelliklerin başında zikredilmektedir.

SONUÇ

Mâverdî, tarihi kaynakların belirttiği şekilde yaşadığı dönemin etkili bir siyasi bireyidir. Yönetim ve siyasette etkin olanların vasıflarıyla ilgili olarak mevcut problemleri yaşayarak gördüğünden çözüm üretebilmek adına önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Mâverdî, siyaset anlayışı konusunda Fârâbî gibi idealist siyaset anlayışını benimsemiştir. Hilafetin Allah adına insanın yönetimi olduğunu belirterek uygulamaları hususunda geniş açıklamalarda bulunmuştur. Devlet ve oluşumunu ele aldıktan sonra halifenin özellikleri ve görevleri konuları siyaset felsefesi bağlamında önemle üzerinde durulan başlıklar olarak dikkatini çekmiştir. Halifenin temel vasıflarını ve sorumluluklarını maddeler halinde önemle vurguladığı her yönüyle değerli eseri Ahkâmu's-Sultaniyye bu yönüyle de önemli bir çalışma olarak siyaset felsefesi alanında yerini almıştır. Halifenin görev ve sorumluluklarının yanında vezirlerin ve görevli devlet memurlarının da görevlerinin ve sorumluluklarının açık bir şekilde ortaya konulduğu görülmektedir.

Siyaset felsefesinin temel kavramları üzerinde Mâverdî önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Mâverdî, siyaset felsefesi bağlamındaki değerlendirmelerini yaşamış olduğu toplumun içerisinde bulunduğu temel yönetim problemlerine bir çözüm bağlamında ortaya koymuştur. Bunun yanında siyaset felsefesinin temel sorularına da cevaplar aradığı açıklamalarında görülmektedir. Devlet, yönetim, yöneticiler ve bireyin temel hak ve hürriyetleri konularını açık bir şekilde ele aldığı tespit edilmektedir.

Mâverdî, devletin görevi olarak içerisinde yaşayanların can, mal, akıl, namus ve dinin korunması hususunda üzerine düşenleri yapması gerektiğini belirtir. İnsan yaşatılacak, korunup kollanacak ki devletin varlığı da korunup kollanabilsin. Bu düstur Mâverdî'nin siyaset felsefesi değerlendirmelerinin en önemli kısmını oluşturmaktadır. Bu bağlamda insanların temel hak ve hürriyetlerinin korunmasının devletin ve devleti yönetenlerin en önemli görevi olduğunu belirten Mâverdî, bu hususun adaletle yerine getirilmesi gerektiğini dikkatlere sunmaktadır.

Mâverdî, yöneticilerin vasıflarını ve sorumluluklarını açık bir şekilde ortaya koymuş ve en önemli unsurun adaletin sağlanması olduğunu belirtmiştir. Mâverdî, yöneticinin siyasi otoritesinin din, ahlak normları tarafından sınırlandırılabilirliğini

söyleyerek birlikte yaşamının temel ilkelerini de ortaya koymuş olmaktadır. Bu yönüyle Mâverdî, İslam Siyaset Felsefesi alanında öncü düşünürler arasındadır. Onun siyaset felsefesinin temel kavramlarına yaklaşımı ve değerlendirmesi önemlidir.

KAYNAKLAR

- Aydın, Fatih. "Ahlâk ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adâlet: Mâverdî Merkezli Okuma". *Eskiyeni Dergisi*. 42 (Eylül/September 2020) (2020): 1077-1094.
- Baghdadi, Ahmad Mubarak al-. "Mâverdî'nin Siyasî Düşüncesinde İnsan ve Toplum". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Mustafa Sarıbyık 5/2 (2003): 77-99.
- Baghdadi, Ahmad Mubarak al-. *The Political Thought of Abu Al-Hasan al-Mawardi*. Edinburg: PHD: University of Edinburg, 1981.
- Birsin, Mehmet. "Ebu'l-Hasen El-Mâverdî'nin Ahlak Anlayışı". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*. 17 Etik Özel Sayı (2018): 47-57.
- Celeleddin Devvani. *Ahlâk-ı Celâlî*. Trc. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Çiftçi, Osman Zahid. "Mâverdî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi",. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Journal of Social Sciences* NO: 2,;/Ekim / October (2012): 81-99.
- Çolak, Abdullah. "Mâverdî Ve El-Ahkâmu's-Sultaniyyesi",. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2016): 173-214.
- Eflâtun,. *Devlet*. Trc. Çev. S.Eyüboğlu-M.A.Cimcoz,. İstanbul, 1975.
- Farabi. *El-Medinetü'l-Fâzıla*. Trc. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Fârâbî. *İdeal Devlet (El Medinetü'l Fazıla)*. Trc. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2013.
- Göz, Kemal. *İslam'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler*. 2. Bs. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Göz, Kemal - Mutluel, Osman. *Felsefeye Giriş*. 2. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2018.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. 2 Cilt. Ankara, 2003.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdî". *TDV İslam Ansiklopedisi* 28 (2003): 180-186.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdî'nin ahlâkî, içtimaî, siyasi ve iktisadi görüşleri". *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*. 17 (Şubat 2004): 219-265.
- Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Trc. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. 1. Bs. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.
- Kur'an-ı Kerim*. DİB Yayınları, 1993.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*. Ed. İsam Faris el-Harestani - ve Muhammed İbrahim ez-Zağli. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1996.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Ahkamu's-Sultaniyye İslâmda Hilafet ve Devlet Hukuku*. Trc. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Vizâre Edebü'l-Vezir*. Ed. Muhammed Süleyman Davud-Fuad Abdü'l-Mün'in. İskenderiye: Dâru'l-Câmiati'l-Mısriyye, 1976.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Teshilü'n-Nazar fi Ahlakı'l-Melik ve Siyaseti'l-Mülk*. Ed. Helal Serahan Muhyi. Beyrut: Daru'l-Arabi, 1981.
- Menekşe, Ömer. "Ehl-İ Sünnet Düşüncesinde Devlet Anlayışı: Mâverdî Örneği". *Marife Dergisi*. Yıl:5/Sayı:3 (2005): 135-147.
- Menekşe, Ömer. "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi Ve Nizâmülmülk Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/3 (2005): 193-211.
- Şimşirgil, Ahmet. *Ertuğrul'un Ocağı*. 14. Bs. İstanbul: Timaş Yayıncılık, 2013.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 122-145

**DİN ÖĞRETİMİNDE KULLANILAN HADİS ÇEVİRİLERİNİN ANLAŞILMA DÜZEYİ
ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: 4. SINIF DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ
DERS KİTABI ÖRNEĞİ**

**A Research on the Understanding Level of Hadith Translations Used
in Religious Education: The Sample of 4th Grade Religious Culture and Moral
Knowledge Textbook**

Sibel KANDEMİR

Dr. Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve
Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, e-mail: kandemirsibel@hotmail.com, Orcid No: 0000-
0002-1002-4378

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 21/02/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 31/05/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 122-145

Atıf / Cite as: Kandemir, Sibel. "Din Öğretiminde Kullanılan Hadis Çevirilerinin Anlaşılma Düzeyi Üzerine Bir Araştırma: 4. Sınıf Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı Örneği" [A Research on the Understanding Level of Hadith Translations Used in Religious Education: The Sample of 4th Grade Religious Culture and Moral Knowledge Textbook]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 122-145. Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.884279>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 122-145

DİN ÖĞRETİMİNDE KULLANILAN HADİS ÇEVİRİLERİNİN ANLAŞILMA DÜZEYİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA: 4. SINIF DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERS KİTABI ÖRNEĞİ*

Sibel KANDEMİR**

Öz

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ülkemizde yapılan din öğretiminin temelini oluşturmaktadır. 4. Sınıftan itibaren zorunlu olarak okutulan bu derste üniteler inanç, ibadet, ahlak ile din ve kültür öğrenme alanları olarak planlanmıştır. Dinin temel kaynaklarına dayanarak öğretim yapmanın amaçlandığı ders kitaplarında konularla ilgili ayet ve hadis çevirilerine yer verilmektedir. Ders kitaplarında yer alan bu çevirilerin öğrenciler tarafından nasıl anlaşıldığına ilişkin yapılan çalışmalar ayet çevirileri üzerine yoğunlaşmakta ve hadis çevirileri üzerinde de benzer çalışmaların yapılması ihtiyacı gözlenmektedir. Bu çalışmada 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabında yer alan hadis çevirilerinin öğrenciler tarafından nasıl algılandığı konusu ele alınmaktadır. Nitel durum incelemesinin araştırmanın yöntemi olarak benimsendiği çalışmamızda, ders sırasında hadisler öğrencilere yorumlatılarak kayıt altına alınmıştır. Katılımcı gözlem ile toplanan veriler betimsel analize tabi tutularak, hadis çevirilerinin öğrencilerin zihinsel gelişimleri, dil gelişimleri ve dinî ve ahlaki gelişimleri açısından uygunluğu incelenmiştir. Makalemizde hadis çevirilerinin öğrenciler tarafından nasıl algılandığı ortaya konulmaya çalışılmakta ve yanlış yorumlanma sebepleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı, Hadis, Öğrenci algısı.

A Research on the Understanding Level of Hadith Translations Used in Religious Education: The Sample of 4th Grade Religious Culture and Moral Knowledge Textbook

Abstract

The Religious Culture and Moral Knowledge course constitutes the basis of religious education in our country. In this course, which is taught as compulsory from the 4th grade, the units are planned as areas of belief, worship, ethics, and religion and culture learning. Verse and hadith translations related to the subjects are included in the textbooks aiming to teach based on religious basic sources. Studies on how these translations in the textbooks are understood by students focus on translations of verses and similar studies are needed on hadith translations. Our study focuses on how

* Bu çalışma "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf Ders Kitaplarındaki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi" (Konya, 2015) adlı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca makale 2015 yılında hazırlanmış YL Tezinden üretildiği için Etik Kurul Raporu istenmemiştir.

** Dr. Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, e-mail: kandemirsibel@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-1002-4378

students perceive the translations of ḥadīths in the 4th grade Religious Culture and Moral Knowledge textbook. In our study, in which qualitative case study was adopted as the method of the research, ḥadīths were interpreted and recorded during the course. The data collected through participatory observation were subjected to descriptive analysis, and the appropriateness of ḥadīth translations in terms of students' mental development, language development, and religious and moral development was examined. In our article, we try to reveal how ḥadīth translations are perceived by students and focus on the reasons for misinterpretation.

Keywords: Religious education, Religious Culture and Moral Knowledge Textbook, Ḥadīth, Students' perception.

Structured Abstract: The ḥadīth, which etymologically means "news, word and story", started to be used in a more specific sense with the advent of the religion of Islam. This concept is identified with prophet's words, actions and declarations by calling ḥadīth. In addition to being the first addressee and messenger of the Quran, the orders to take him as an example in more than thirty verses of the Quran made his words and actions important for Muslims in every period. The Islamic world, which has made great efforts to collect and write ḥadīth, makes use of ḥadīth which are the second main source of religion after verses of Quran in religious education today.

Before the use of ḥadīths in religious education, they must be interpreted educationally. In the educational interpretation of ḥadīths, in addition to methodical principles such as determining common concepts by examining all different narratives, determining the purpose of the ḥadīth, and re-evaluating it according to changing living conditions; the characteristics of the addressee should also be taken into account. For this reason, it is necessary to reveal how students are prone to understand ḥadīths used in religious education and their perception in terms of their mental, religious and language development. In our study, which we carried out with the qualitative case study method in order to contribute to answer this need, the following results were obtained.

In this study, which is investigated the suitability of the ḥadīths translations included in 4th grade religious culture and moral knowledge textbook of the primary education, in terms of students' mental, religious and language development; it was found that most of the ḥadīths examined were suitable for the developmental characteristics of 4th grade students. However, it was determined that the students misunderstood some ḥadīths or had difficulty in interpreting them. It has been determined that these misunderstandings are sometimes caused by the text of the ḥadīths and sometimes from the readiness level of the student.

The inclusion of abstract religious concepts in ḥadīth texts has been found to be a factor that strengthens the correct perception of ḥadīth texts by 4th grade students who are still in the concrete operational period. It has been determined that the concept of belief in the ḥadīth of "Cleaning is from faith" makes it difficult to reach the message of the ḥadīth for students in the age group whose abstract thinking skills have not yet developed. It has been determined that they cannot establish contact between cleaning and belief. The fact that the students give examples about body hygiene and environmental cleanliness in general, and they do not talk about heart cleansing (spiritual cleansing) also supports this idea.

Another difficulty which we encounter in understanding ḥadīths is that some religious terms are known incorrectly or incompletely. It has been determined in the textbook that there are misunderstandings arising from the wrong or incomplete knowledge of religious terms in some ḥadīth texts such as "Who does not thank people cannot thank God either" and "A good word is charity". It was also found out that some students confused about the term "thank God" in the first ḥadīth, due to they do not know that the act of being grateful is an act directed from people to Allah, and that they interpreted the ḥadīth as "Allah does not thank those who do not thank people." Besides it has been observed that students who perceive the concept of "charity" in the second ḥadīth as only financial aid, do not consider uttering a nice word as charity. When we examine

the ḥadīths which have a high level of understanding, it is determined that these ḥadīths are related to the subjects that students have witnessed in their own lives and do not contain abstract concepts. In addition, it was observed that the ḥadīth texts containing case studies were welcomed by the students. Their interest in religious stories, which is a characteristic of their level of religious development, is thought to be effective in this. Considering this situation in the selection of ḥadīths regarding the subject, both while preparing the textbooks and during the lecture, will be effective in reaching the course outcomes. It has been determined that the ḥadīths which have the lowest level of understanding are related to the field of belief when classified according to learning domains. It is difficult for children at this age to make inferences from the ḥadīths in the field of belief, which often contain abstract concepts in contrast to the fields of worship, morality, religion and culture. Spending more time on subjects in the field of learning belief while planning the lesson and preparing activities for the concretization of abstract religious concepts will contribute to the correct perception of ḥadīths. As a result of the change in the curriculum in 2018, although there is no emphasis on teaching areas, it is seen that the units are planned in the form of belief, worship, prophet, religion and culture. Therefore, teachers should pay more attention compared to other units in order for the hadith translations in the units dealing with belief issues to be understood correctly by students.

During the research process, it was determined that students' reading-writing and language skills play an important role in understanding the ḥadīths correctly. It has been observed that students whose reading skills are behind the grade level often misunderstand and avoid commenting. It has been determined that the more skills in reading-writing and ability to use language increase, the more accurate the ḥadīths are understood. Efforts to improve these skills will contribute to understanding the ḥadīths as well as increasing success in the course.

Keywords: Religious education, Religious Culture and Moral Knowledge Textbook, Ḥadīth, Students' perception.

GİRİŞ

Örgün eğitimde yürütülen din öğretiminin temeli olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, bireyin doğuştan getirdiği manevî ihtiyaçlarının karşılanmasının yanı sıra, dinî kültürün yeni nesillere aktarılmasında da önemli bir rol üstlenmektedir. Mezhepler üstü bir din öğretimi modelinin benimsendiği bu derste, dinî kavramları doğru kullanan, dinî bilgiyi yorumlayan, sorgulayan, eleştiren, günlük yaşamda ihtiyaç duyduğu temel dinî bilgi ve becerilere sahip insan yetiştirilme hedeflenmiştir.¹

Temel hedeflerine yukarıda değindiğimiz Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında dinin temel kaynaklarına dayalı bir öğretimin planlandığı görülmektedir. Bu doğrultuda hazırlanan ders kitaplarında da konular ile ilgili ayet ve hadis çevirilerine genişçe yer verilmektedir. Kur'an ayetlerinin ve hadislerin merkeze alındığı din öğretimi doğru bir din algısı oluşturmak, hurafe ve bâtil inançlardan dini arındırmak ve dinin temel kaynaklarının içerikleri hakkında bilgi vermek adına önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir. Ancak temel kaynaklara dayanan doğru bir din algısının oluşturulması, ayet ve hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması ile mümkün olacaktır. Hadislerin büyük bir oranda Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yetişkinleri İslâm'a davet sürecinde ortaya çıktığı dikkate alındığında, özellikle ilkokul ve ortaokul çağındaki çocukların gelişim özelliklerine uygun hadislerin

¹ Komüsyon, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7,ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* (Ankara: MEB Yayınları, 2010).

seçilmesinin ya da hadis metinlerinin onların seviyelerine uygun olarak revize edilmesinin önemi artmaktadır.

2018 yılında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programı yenilenmiştir. 4. Sınıf öğretim programında “Temizlik” ve “Hz. Muhammed’i Tanıyalım” üniteleri yeni programda korunurken, 2010 öğretim programında “Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik” ünitesinde yer alan konular yeni programda “Güzel Ahlak” ünitesi içerisinde ele alınmıştır. Önceki programda “Din ve Ahlak Hakkında Neler Biliyorum” ünitesinde işlenen konular yeni programda “Günlük Hayattaki Dini ifadeler” ünitesinde sadeleştirilerek ele alınmıştır. İki program arasındaki en önemli fark “Kur’an’ı Tanıyalım” ünitesi yerine yeni programda “İslam’ı Tanıyalım” ünitesinin yer almasıdır. Yeni program, eski programa göre daha sade olmakla birlikte her iki programın konularının hemen hemen aynı olduğu ve ders kitaplarında konuların ayet ve hadisler çerçevesinde ele alınması anlayışının sürdürüldüğü görülmektedir.²

Bireyin ancak kendi bilişsel, duyuşsal, ahlâkî ve kişilik gelişimine uygun olarak yapılan bir din öğretiminden fayda görebileceği gerçeğinden hareketle DKAB ders kitabında öğrencilere sunulan ayet ve hadislerin nasıl anlaşıldığının incelenmesi önem arz etmektedir. Bu amaçla gerçekleştirdiğimiz çalışmamızda nitel durum incelemesi yöntemiyle 4. Sınıf DKAB ders kitabında yer alan hadis çevirilerinin öğrenciler tarafından nasıl anlaşıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hadis çevirilerinin doğru anlaşılmasının önündeki engellerin tespit edilmesi ve çözüm önerileri geliştirilmesi amaçlanmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Hadis Kavramı ve Hadislerin Yorumlanması

Etimolojik olarak “haber, söz ve kıssa” anlamlarına gelen hadis; İslâmiyet ile birlikte içeriğine yeni anlamlar eklenmiş ve daha özel bir anlamda kullanılmaya başlanmış bir kavramdır. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) sözlerine, fiillerine ve takrirlerine hadis denilerek bu kavram bir bakıma İslâm dininin peygamberiyle özdeşleşmiştir.³

Hadisler İslâm peygamberinin söz, fiil ve takrirleri olduğu için Müslümanlar için her devirde önemli olmuştur. Çünkü Hz. Muhammed insanlara Kur’an’ı açıklamış, özellikle anlaşılması zor ayetleri tefsir ederek, ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. Ayrıca Kur’an’da ifade edilmeyen ibadetlerin yapılışı ile ilgili detayları da Müslümanlar İslâm peygamberinin söz ve uygulamalarında bulmuştur. Kur’an’da otuzdan fazla ayette Hz. Muhammed’e itaatin emredilmesi de Kur’an ayetlerinden sonra hadislerin dinin ikinci kaynağı olarak değer görmesine katkı sağlamıştır.⁴

İslâm dünyası için bu kadar ehemmiyet arz eden hadislerin toplanması ve kayıt altına alınması sürecinde büyük gayretler sarf edilmiştir. Özellikle râvilerin güvenilirliği büyük bir titizlikle incelenmiştir. Ancak hadislerin sıhhat ve sübut problemlerine büyük mesai harcayan hadis alimlerinin hadislerin doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanması ile ilgili bir metodoloji geliştirdiklerini söylemek mümkün

² Komüsyon, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (İlkokul 4 ve Ortaokul 5,6,7,ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu* (Ankara: MEB Yayınları, 2018).

³ M. Yaşar Kandemir, “Hadis” *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/27.

⁴ Kandemir, “Hadis” 15/28.

değildir.⁵ Ortak bir metodoloji olmasa da hadis şerhleri incelendiğinde lafızcı, zâhirî, işârî ve bâtinî olarak sınıflandırılabilir farklı yorumlama biçimleri olduğunu söylemek mümkündür.⁶

Hadislerin lafızları ve dil kurallarının öncelendiği zâhirî yorum, daha çok fikhî hüküm çıkarmada kullanılırken, lügâvî yorumda ise hadislerin manasından ziyade gramer ve belagat açısından incelenmesi önemsenmiştir. Zâhirî mananın ötesindeki anlama ulaşmayı hedefleyen işârî yorumun yanı sıra tasavvufî bakış açısıyla yapılan bâtinî yorum türlerini de burada zikretmek gerekir.⁷

1.2. Din Öğretimde Hadislerin Kullanımı

Hız Muhammed, peygamberi olduğu İslâm dinin ilk öğretmenidir. Kur'an'da onun insanlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber olduğu ifade edildiği gibi,⁸ kendisi de "Ben muallim olarak gönderildim" diyerek öğretici vasfını dile getirmiştir.⁹ Birçok ayette de müminlere peygamberi örnek almaları ve ona itaat etmeleri emredilmektedir.¹⁰ Peygamberin bu şekilde Allah tarafından örnek gösterilmesi, mü'minler için onun söz ve fiillerinin pratik hayatta önemli bir rehber olarak değer görmesini gerekli kılmıştır.¹¹

Peygamber olarak kendisine vahyedilen mesajları insanlara tebliğ etme görevinin yanı sıra, anlaşılması güç ayetlerin tefsir edilmesi de Hz. Muhammed'e (s.a.v) bırakılmıştır. O, bu yönüyle ilahi mesajları duyuran, anlatan, açıklayan ve uygulamalarıyla insanlara en güzel şekilde gösteren rehber konumundadır.¹² Hz. Muhammed'in Kur'an'ın anlaşılmasına katkısının yanı sıra, hadislerin ibadet, inanç başta olmak üzere, yaşamın her alanıyla ilgili dinî bilgiler içermesi de göz önüne alındığında din eğitiminde hadislerin kullanımının önemi ortaya çıkmaktadır.

Din öğretiminde hadislerin kullanımından önce hadislerin eğitsel olarak yorumlanması gerekmektedir. Hadislerin eğitsel yorumunda temel felsefe Peygamberimizin ele alınan sözüyle neyi değiştirmek ve nasıl bir davranış oluşturmak istediğini anlamaya çalışmak olmalıdır.¹³ Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta da hadislerde geçen dönemin özel şartlarıyla ilgili hususların dikkate alınmasıdır. Zira hadiste amaçlanan şey ile o amacın gerçekleşmesine yönelik uygulamalar birbirinden farklıdır. Değişen uygulamalar göz önünde bulundurulmalı, hadisler dönemin özellikleri dikkate alınarak

⁵ Mehmet Görmez, "Sünnet Ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin atılması Gereken Adımlar", *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3, 1997, 31.

⁶ Fikret Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", *Marife* 1(2009), 57-98.

⁷ Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", 60-66

⁸ *Kur'an Yolu (Erişim 1.1.2021)*, Âl-i İmrân 3/164.

⁹ İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975). "Mukaddime", 17 (No. 229)

¹⁰ el-Haşr 59/7; Âl-i İmrân 3/31; en-Nisa 4/59.

¹¹ Mustafa Ertürk, "Çocuğun Dini Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili" *Marife* 2 (2002), 53-79.

¹² H. Mehmet Soysaldı, "Kur'an Sünnet İlişkisi" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2001), 6-7.

¹³ Muhiddin Okumuşlar, "Hadislerin Anlaşılmasında Eğitsel Yorumun Önemi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 125.

yorumlanmalıdır.¹⁴ Örneğin misvak kullanımını teşvik eden hadislerde diş temizliği temel amaç iken, bu temizliğin misvakla yapılması o döneme ait bir uygulamadır. Günümüzde ise diş temizliğinde kullanılan araç ve gereçler tamamen değişmiştir.

Hadislerin eğitsel yorumunda en doğru tespiti yapabilmek için belli ilkeler çerçevesinde hareket etmek gerekmektedir. Sözelimi hadisin sıhhat derecesinin tespiti, yorumlanacak hadisin farklı rivayet versiyonlarının incelenerek ortak kavramların belirlenmesi, hadislerin insan fitratına uygunluğu açısından değerlendirilmesi gibi çok yönlü bakış açısı ile ele alınması, bu ilkelerden bazılarıdır.¹⁵

Hadislerin eğitsel açıdan yorumlanmasıyla ilgili usule yönelik ilkelerin belirlenmesinin yanı sıra, hadislerin muhatabı olan insanların özellikleri de dikkate alınmalıdır. Din öğretiminde öğrencilerin hadisleri hangi düzeyde anlamaya yatkın oldukları, onların zihinsel, dinî ve dil gelişimleri açısından algılama biçimlerini ortaya koymak suretiyle tespit edilmelidir. Bu ihtiyacın karşılanmasına katkı sunmak amacıyla nitel durum inceleme yöntemiyle gerçekleştirdiğimiz çalışmamızda hadislerin 4. Sınıf öğrencilerinin algı düzeyi ve dil gelişiminin yanı sıra zihinsel ve dinî gelişimlerine uygunluğu da incelenmiştir. Buradan hareketle öğrencilerin hadisleri yorumlama biçimleri incelenerek, hadislerin doğru anlaşılması için dikkat edilmesi gereken hususların neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

1.3. Gelişim

Gelişim; büyüme, olgunlaşma ve hazır bulunuşluk kavramlarını içeren geniş bir kavramdır. Büyüme; vücudun boy ve ağırlık yönünden artışını ifade ederken olgunlaşma; organizmanın bir işi yapabilecek seviyeye ulaşması anlamına gelmektedir. Hazırbulunuşluk ise olgunlaşmayla birlikte bir konunun öğrenilmesi (öğretilmesi) için konunun dayanacağı ön yaşantıları da içine alan bir kavramdır.¹⁶

Hem kalıtım hem de çevreden etkilenen bir süreç olan gelişimi fiziksel, psiko-motor, zihinsel, duygusal, cinsel, sosyal, törel, kişilik gelişimi gibi farklı alanlara ayırarak incelemek mümkündür.¹⁷ Gelişimde bireysel farklılıklar olsa da insan hayatının ilk yılları gelişimin hızlı olduğu yıllar olması sebebiyle önemlidir. Bu yıllarda çocuğun çevresi ile etkileşimi ve aldığı eğitimin etkisi büyüktür. Gelişim hızı, organizmanın farklı alanları için değişse de kritik evrelerde artmaktadır. Bu kritik evrelerde herhangi bir sebeple gerçekleşmeyen ilerlemeyi sonraki yıllarda telafi etmek mümkün değildir.¹⁸

1.4. Çocukluk Dönemi Zihinsel (Bilişsel) Gelişim

Zihinsel gelişim; dil gelişimi, algı gelişimi, kavram gelişimi, problem çözmenin gelişimi ve yaratıcı düşünmenin gelişimi gibi insan zihninin görev alanlarındaki gelişimini ifade eder.¹⁹ Zihinsel gelişim denince akla ilk gelen isim olan Jean Piaget, zihinsel gelişimi dört evrede incelemiştir. Bunlar; duyuşal-motor dönem, işlem öncesi

¹⁴ Okumuşlar, "Hadislerin Anlaşılmasında Eğitsel Yorumun Önemi", 130.

¹⁵ Ümit Akkaya, *Hiz. Peygamberin (s.a.v) Kadınların Sosyal Hayattaki Konumu ve Ahlakî Eğitimi İle İlgili Hadislerinin Eğitsel Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 84.

¹⁶ İbrahim Ethem Başaran, *Gelişim Psikolojisi* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1971), 17-19.

¹⁷ Başaran, *Gelişim Psikolojisi*, 31-204.

¹⁸ Hasan Bacanlı, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2004), 42.

¹⁹ Başaran, *Gelişim Psikolojisi*, 76.

dönem, somut işlemler dönemi ve soyut işlemler dönemidir. Buradaki her bir dönem bir önceki dönemde kazanılanlar üzerinden ilerleyen bir süreci ifade etmektedir.²⁰

Piaget'nin bilişsel gelişim evrelerinin üçüncüsü olan somut işlemler dönemi 7-11 yaş aralığını kapsamaktadır. Bu dönem çocuklarında gruplandırma gelişmiştir. Sınıflama, sıralama, değişmezlik, sayı ve mekân kavramları bu dönemde oluşur. Bir şeyi başka şeyin yerine koyma becerisi gelişmiştir. Bu dönem çocukları bir toplama işleminde aynı sonucu veren farklı toplama işlemleri yazabilirler.²¹ Somut işlemler döneminin sonunda maddenin korunumu ilkesi gerçekleştiği için şekilsel farklar dikkat dağıtıcılığını kaybetmektedir.²² Araştırma örneklemimizi oluşturan öğrencilerimiz; Piaget'nin yapmış olduğu zihinsel gelişim sınıflandırmasına göre somut işlemler döneminin özelliklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla soyut kavramları anlamakta güçlükler yaşamaları doğal karşılanmalıdır. Benzer şekilde atasözleri ve deyimler gibi ifadeleri, mecaz içeren sözleri anlamakta ve yorumlamakta zorlanmaları da olası görülmektedir.

11 yaş ve sonrası kapsayan soyut işlemler dönemi, akıl yürütmenin somut nesnelere ihtiyaç duymadan ve mantıklı bir şekilde gerçekleştiği dönemdir. Problem çözme becerisinin daha sistematik hale geldiği bu dönemde sosyal çevrenin önemi artmaktadır. Erken ergenlik döneminde ortaya çıkan bu evrede çocuklar düşüncelerini soyut şeyler üzerinde yoğunlaştırabilir ve hipotez kullanımını gerektiren problemleri çözebilirler.²³

1.5. Çocukluk Dönemi Dil Gelişimi

Dil, insanların bilgi, düşünce ve eğilimlerini aktarabilmelerinin yanında, fikirlerini düzenleyebilmelerine, duygularını ifade edebilmelerine ve iletişim kurmalarına olanak sunan bir araçtır.²⁴ Kültürel değerlerimiz ile bilgi ve tecrübelerimizin yeni kuşaklara aktarılmasında dil önemli bir işleve sahiptir. Dinî değerlerin aktarılmasında da dil gelişim dönemlerini bilmek ve değer aktarımını buna göre yapmak dinin doğru anlaşılması açısından büyük bir öneme sahiptir.

Dil gelişimi birbirini takip eden farklı evrelerden oluşan bir süreçtir. Bu aşamalarda benzer özellikler gösteren çocuklar arasında bireysel farklılıklar mevcuttur. Bireysel farklılıkların sebeplerini açıklamaya yönelik çalışmalarda ailenin sosyo-ekonomik durumu, çocuğun genel gelişimi, cinsiyet, ikiz ya da tek çocuk olma durumu, zekâ, çift dillilik gibi faktörlerin dil gelişimine etki ettiği tespit edilmiştir.²⁵

Dil gelişimi yönünden dikkat çekici gelişimin olduğu dönem ilk çocukluk(2-6 yaş) dönemidir. 2-3 yaş aralığındaki çocukların sözcükleri gittikçe yetişkinler

²⁰ Suat Kol, "Erken Çocuklukta Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21 (2011), 3-4.

²¹ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*. 90 - 92.

²² Cavit Binbaşıoğlu, *Gelişim Psikolojisi* (Ankara: Binbaşıoğlu Yayınları, 1975), 105-106.

²³ Baken Lafa, "The Piaget Theory Of Cognitive Development: an Educational Implications" *Educational Psychology*, (September 2014), 6. <https://www.researchgate.net/publication/265916960>

²⁴ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 46.

²⁵ Fahri Temizyürek, "Çocukta Dil Gelişim Süreci", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 7 (2007), 171.

tarafından kurulan cümlelere daha çok benzemektedir. Bu dönemde çocukların özne, yüklem ve nesneden oluşan cümleler kurmaya başladıkları gözlenmektedir.²⁶

4-6 yaş aralığında dil hızla gelişmekte ve her yıl ortalama 500-600 sözcük öğrenilmektedir. 4 yaşındaki bir çocuğun dil gelişimine engel olacak kekemelik, dil bozuklukları gibi her hangi bir olumsuz durum yaşanmazsa çocukların, başkalarını anlayabilme, kelimeleri telaffuz edebilme, sözcük dağarcığı inşa etme ve sözcükleri cümle içerisine yerleştirebilme becerilerini büyük oranda edindikleri tespit edilmiştir.²⁷

Son çocukluk (7-11 yaş aralığı) döneminde okuma yazma becerisinin de edinilmesinin yardımıyla çocuklarda sözcük dağarcığı, ilk çocukluk dönemine göre oldukça artmaktadır. Zihinsel gelişime de paralel olarak sözcükleri bir yetişkin düzeyinde kullanabilmektedirler. Bir sözcüğü farklı boyutları ile tasnif edebilmekte ve değişik şekillerde kullanabilmektedirler.²⁸

1.6. Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim

Dinî gelişim duygu, kavram, ritüel, bilgi ve ilgi gibi birçok alanı içine alan bir kavramdır. Dinî gelişimin ilk ortaya çıkışı duygu boyutunda gözlemlenir. Duygu insan ruhunda ilk beliren iç ve dış olaylara reaksiyon olarak ortaya çıkan ve anlatılması zor olan, hoş veya hoş olmayan olgulardır. İnsan fiillerinde duygu önemli bir etkidir. Zengin bir duygu dünyasına sahip olan insan, duygularını dil (anlatma), jest ve mimiklerle dışa vurur.²⁹

Dinî gelişim teorilerinin çoğu Piaget'nin bilişsel gelişim evreleri dikkate alınarak ortaya konmuştur. Bilişsel gelişimi esas alan dinî gelişim teorileri arasında Fowler, Elkind ve Goldman'ın teorileri sayılabilir. Bu teorilerin ortak yönü dinî düşüncenin zamanla gelişmesi üzerinde durmalarıdır. Çocukluktan ergenliğe doğru zihinsel gelişmeye paralel olarak dinî düşüncenin de geliştiği ifade edilir.³⁰

Okul öncesi olarak da ifade edilen ilk çocukluk döneminde dünyayı tanımak isteyen, yüksek merakı sahip çocukların dine karşı ilgileri yetişkinlerin ilgisiyle paralellik göstermektedir. Çocuğun psiko-sosyal çevresi ile dinî duygu gelişimi arasında bir uyum gözlenmektedir.³¹ Bu dönemin özelliği olarak çocuk, sosyal çevresini dinî yönden de taklit etmektedir. Bu dönemde dine karşı eğilimleri vardır ve inanmaya da isteklidir. İnanıcının nedenini araştırma gereği duymadığı gibi, henüz bu konuda fikir yürütmede çabası da bulunmamaktadır. İçtenlikle inanmaya hazır olan çocuğa, ailenin doğru ve tatmin edici bilgiler vermesi önemlidir.³²

James Fowler'in yapmış olduğu inanç gelişim teorisinin 2. basamağına denk gelen okul çağı (7 - 11 yaş) çocukluk döneminde dinî anlatılar oldukça etkilidir. İnanıcı, çevresinde paylaşılan gelenekler üzerine kurulu olan çocuk, bir önceki

²⁶ Shelia M. Kennison, "Language Development" *Encyclopedia of Human Development*, ed. Neil J. Salkind (United States of Amerika: Sage Publications, 2006), 771.

²⁷ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 93.

²⁸ Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, 117-118.

²⁹ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu Ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: DİB Yayınları, 1983), 28-31.

³⁰ Cemil Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", *Turkish Studies* 8/8 (2013), 975.

³¹ Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", 88.

³² Yavuz, *Çocukta Dini Duygu Ve Düşüncenin Gelişmesi*, 41-48.

dönemin canlı hayal gücünden beslenen fantastik düşünce tarzından gerçekçiliğe doğru yol almaktadır.³³ Bu dönemde hayatına okul çevresini de dâhil eden çocuk, bilgi kaynaklarını artırmaktadır. Bu sayede, daha önce otorite olarak gördüğü anne-babanın yanılabilceğini öğrenen çocuk için, anne-babaya duyulan bağlılık Allah'a olan bağlılığa dönüşmeye başlamaktadır. Allah bir önceki dönemin aksine insanüstü bir varlık olarak algılanmaya başlanmakta, antropomorfizm bu dönemin sonunda etkisini yitirmektedir.³⁴

2. Yöntem

Çalışmanın konusu derinlemesine bir inceleme gerektirdiği için “nitel durum incelemesi” yöntem olarak benimsenmiştir. Nitel durum çalışmasının en temel özelliği bir ya da birkaç durumun derinlemesine araştırılmasıdır. Başka bir deyişle bu yöntemde bir duruma ilişkin etkenler (ortam, bireyler, olaylar, süreç vb.) bütüncül bir yaklaşımla araştırılır ve ilgili durumu nasıl etkiledikleri ve ilgili durumdan nasıl etkilendikleri üzerine odaklanılır.³⁵

Araştırma konusuyla ilgili literatür incelemesinin yanı sıra araştırmanın gerçekleştirildiği okulda kullanılan 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabı³⁶ “doküman inceleme yöntemi” kullanılarak incelenmiştir. Öğrenciler doğal ortamlarında iken (sınıfta) ve araştırmacının da ortama katıldığı “katılımcı gözlem” yöntemi ile veriler toplanmaya çalışılmıştır. Öğrencilerin rahat ve doğal hareket edebilmeleri için ortama fazla müdahale edilmemesi amacıyla hadislerle ilişkin öğrenci yorumları ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır.

Araştırmada öğrencilere konu işlenişi sırasında yorumlatılan 25 hadise yönelik toplanan veriler betimsel analiz yöntemi kullanılarak ortak özelliklerine göre sınıflandırılmıştır. İçerik analizi yöntemi ile de veriler derinlemesine analiz edilmiş ve bu yorumların arkasındaki olası faktörler (cinsiyet, soyut kelimeler, mecaz anlam, okuduğunu anlama becerisi, kavram bilgisi vb.) irdelenmiştir. Böylelikle çalışmamızda “sistematik veri analizi” kullanıldığını söyleyebiliriz.³⁷

Araştırma örneklemini oluşturan 2 sınıfta eğitim gören 50 öğrenci hadislerin anlaşılması üzerinde etkili olacağı düşünülen okuma-yazma, okuduğunu anlama ve dili etkili kullanma becerileri açısından sınıf öğretmeniyle de müzakere edilerek değerlendirilmiştir. 29 kız ve 21 erkek öğrencinin tamamının okuma yazma bildikleri, okuduğunu anlama hususunda genel olarak başarılı oldukları, kelime dağarcıklarının içinde buldukları sınıf ve yaş seviyesinde beklenenden az olan 4 öğrencinin bulunduğu tespit edilmiştir. Zihinsel gelişim olarak somut işlem düzeyinde olan öğrencilerin zaman zaman soyut konuları ve mecaz anlatım içeren metinleri anlamakta güçlükler yaşadıkları tespit edilmiştir.

Çalışmamıza konu olan hadisler, araştırmanın yapıldığı okulda ders kitabı olarak okutulan, Yıldırım Yayınları tarafından hazırlatılan 4. Sınıf DKAB ders kitabında yer alan hadislerdir. Çalışma, araştırmacının öğretmen olarak görev yaptığı

³³ Heinz Streib, “James Fowler”, *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, ed. Elizabeth M. Dowling & w. George Scarlett (USA: Sage Publications, 2006), 167-169.

³⁴ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 169.

³⁵ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 8

³⁶ Recai Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: Yıldırım Yayınları, 2014).

³⁷ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 253- 272.

Konya İli Selçuklu İlçesine bağlı Mehmet Akdoğan Ortaokulu'nda 2014-2015 eğitim yılında öğrenim gören 50 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Hadislerin öğrencilerce nasıl algılandığı ortaya konulmaya ve yanlış anlamaların muhtemel sebepleri irdelenmeye çalışılmıştır. Öğrencilerin sosyal, ekonomik ve kültürel çevrelerinden kaynaklanan sebepler üzerinde durulmamıştır. Hadis metninin ifade biçimi, kavram bilgisi, okuduğunu anlama becerisi gibi bilişsel sebepler üzerinde durulmuştur. Ayrıca 2018 yılında yapılan program değişikliği sonrası Milli Eğitim Yayınevi ve Tutku Yayınevi tarafından hazırlanan 4. Sınıf Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi kitapları incelenmiştir. Çalışmamızda incelediğimiz 25 hadisten 4'ü her iki kitapta ortak olmak üzere her bir kitapta 7'şer hadise yer verildiği tespit edilmiştir.³⁸ Bulgular kısmında bu iki ders kitabı ile yapılan karşılaştırmalara da değinilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Yukarıda belirttiğimiz örneklem çerçevesinde ders kitabında yer alan 24 hadise yönelik öğrenci algı düzeyleri araştırılmış, incelenen bu hadislerle yönelik öğrenci yorumları sistematik bir tasnife tabi tutularak tahlil edilmiştir. Ancak makalenin sınırlılığı göz önüne alındığında bu verilerin tamamına bir yer vermek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle biz yaptığımız tasnifte her bir başlığı en iyi temsil ettiğini düşündüğümüz hadislerle ve öğrenci görüşlerine yer vermekle yetineceğiz.

Okuduğunu anlama becerisi okuyucunun yazılı dildeki sembolleri tanıma ve algılamasına, dilsel bilgisine, zihinsel becerilerine ve dünya ile ilgili (sosyal) becerilerine dayanmaktadır. Okuduğunu anlama bir metindeki sözcük veya kavramları seslendirme veya ezberleme değil, yazıya geçirilmiş, anlamlandırılmış, sözcük, kavram, cümle, paragraf veya metinlere can verme, bunları algısal veya yargısal bir takım işlemlerden geçirerek, yeniden anlamlandırma işlemidir.³⁹

Bir metnin anlaşılması yukarıda da değinildiği gibi birçok zihinsel beceri gerektiren karmaşık bir süreçtir. Bu süreçte dinî metinlerin anlaşılmasını diğer metinlere göre daha zor hale getiren husus dinî kavramların bilinmesindeki eksikliklerdir. Bir ayet veya hadis içerisinde geçen dinî kavramlar tam olarak bilinmediği ya da yanlış bilindiği takdirde ayet veya hadisten yanlış çıkarımlarda bulunmak kaçınılmaz olmaktadır. Çalışmamızda bazı hadislerin, hadiste geçen kavramların bilinmesindeki eksikliklerden kaynaklı olarak yanlış anlaşıldığı tespit edilmiştir.

Bilginin en temel parçaları olan kavramlar, doğru bilgi edinmede önemli rol oynamaktadır. Dini konulardaki ihtilafların çoğu, kavramlara farklı anlamlar yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Sistemli din eğitimi açısından dinî kavramların öğretimi ve bu kavramlar arasındaki ilişkilerin kurulması önem arz etmektedir. Ayrıca bireyin bir alanda düşünme becerilerinin gelişmesinde de alandaki kavramlara

³⁸ Bkz. Bekir Pınarbaşı, *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4 Ders Kitabı* (Ankara: Tutku Yayıncılık, 2018), 17,20, 61, 106, 111, 117. Hulusi Yiğit vd., *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2020), 16, 17, 25, 52, 68, 105, 115.

³⁹ Cevdet Epcapan, "Okuduğunu Anlama Stratejilerine Genel Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009), 209.

hâkimiyeti belirleyici olmaktadır. Dinî metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması da kavram bilgisiyle yakından ilişkilidir.⁴⁰

Çalışmamızda kavram bilgisinin hadislerin anlaşılmasındaki kilit rolünü ortaya koyan en çarpıcı örnek, *“İnsanlara teşekkür etmeyi bilmeyen Allah’a da şükredemez”*⁴¹ hadisidir. Hadise ilişkin yorumlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

“—Allah bana bir şey verdiğinde ben ona teşekkür etmezsem Allah da bana şükretmez.”

“—İnsanlar teşekkür etmeyi bilmezse Allah da onlara şükretmez.”

Yukarıdaki yorumlara bakıldığında şükretme eyleminin kime yapılacağı ve kim tarafından yapılacağı konusunda bir kafa karışıklığı olduğu anlaşılmaktadır. Öğrencilerin şükretme eyleminin insandan Allah’a yönelen bir eylem olduğu konusunda bilgilendirilmeye ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır.

Yine bu hadise ilişkin öğrencilerin;

“—Bir kişi Kur’an okumayı bilmiyorsa ve dinî bilgileri yoksa Allah’a şükretmez.”

“—Bir insan teşekkür etmeyi bilmiyorsa Kur’an kurslarına gidip öğrenebilir. Öğrendiğinde Allah’a şükretmeli ve insanlara teşekkür etmelidir.”

Şeklindeki yorumlarına bakıldığında hadiste geçen “bilmek” kavramının “bilgi sahibi olmak” anlamında değerlendirildiğini görmekteyiz. Bu yorumu yapan öğrencilerin hadiste geçen “bilmek” sözcüğünün “alışkanlık edinmek, âdet haline getirmek” anlamında kullanıldığını fark edemedikleri anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin geneli bu hadisi yorumlamakta zorluk çekmişlerdir. Ancak bazı öğrencilerin aşağıdaki yorumlarına bakıldığında, şükretmenin kendisine verilen nimetin kıymetini bilmek ve Allah’a minnet duymak olduğunu, şükretmemenin nankörlük anlamına geldiğini bildikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca teşekkür etmekle, şükretmenin ortak bir tavrın sonucu olarak algılandığı da görülmektedir.

“—Ben bu hadisten nankörlüğü anlıyorum. Nankör insanlar Allah’a şükretmez, insanlara da teşekkür etmez.”

“—Bir iyilik yapıldığında teşekkür etmeyen Allah’ın kendisine verdikleri için de şükretmez.”

“—İnsanlara teşekkür etmeyen, kibar davranmayanlar, Allah’a da şükretmez.”

2018 yılında yapılan program değişikliği sonrası Tutku Yayıncılık tarafından hazırlanan 4. Sınıf ders kitabında da “Hamd ve Şükür” konu başlığı altında yukarıdaki hadise yer verilmiştir. Konu anlatımı dışında “Not edelim” etkinliği adı altında yer verilen hadise yönelik her hangi bir açıklama ya da soruya değinilmediği dikkat çekmektedir. Konu anlatımında hamd ve şükür

⁴⁰ Hasan Çetinel, Kavram Olgusu; Dini Kavramların Öğretimi, Önemi Ve Sınırlılıkları Üzerine”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 101-107.

⁴¹ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 12.

kavramlarına yönelik açıklamalar yapılmakla birlikte teşekkür kavramına ve bu kavramın şükür kavramı ile olan ilişkisine değinilmemiştir.⁴²

Kavram bilgisinin hadisleri anlamadaki etkisini göstermesi bakımından ele alınması gereken bir diğer hadis ise “*Güzel söz sadakadır.*”⁴³ Hadisidir. Bu hadisten ne anladıkları sorulduğunda sınıfta bir sessizlik olmasından ve kararsız ve şaşkın bir şekilde sağa sola bakmalarından öğrencilerin zihinlerindeki sadaka kavramı ile güzel sözün sadaka olmasını bağdaştıramadıkları anlaşılmıştır.

Bu sebeple hadisin yorumlanmasına başlamadan önce öğrencilere “*sadaka nedir?*” sorusu yöneltilmiştir. Bu soru ile öncelikle sadaka kavramının nasıl anlaşıldığı ile ilgili bilgi edinilmeye çalışılmıştır. Bu soruya verilen tüm cevaplardan, sadakanın “maddi bir yardımda bulunma” olarak anlaşıldığı görülmüştür. Bunun üzerine “Maddi yardımların dışında da sadaka olmaz mı?” sorusu yöneltilerek hadisi doğru anlamaları için ipucu verilmeye çalışılmıştır.

Soru üzerine “—*Sadaka iyiliktir, maddi olmayan iyilikler de sadakadır. Örneğin; selamlaşmak, hal hatır sormak*” yanıtları verilmiştir. Bu yanıtlardan sonra tekrar hadisten çıkarımda bulunmaları istenmiştir. Verilen yanıtların çok az olması ve içlerinden yalnızca bir kaç dışında geriye kalan tüm yorumların maddi yardım şeklinde yapılan sadakaya örnek olması, somut işlemler döneminde bulunmaları sebebiyle maddi olmayan yardım, iyilik ve güzellikleri sadaka olarak düşünmekte zorlandıklarını ortaya koymuştur.

Hadisler içerisinde geçen kavram hakkında bilgi sahibi olunmamasının, hadislerden çıkarımlarda bulunamama sebebi olduğunu göstermesi bakımından incelediğimiz bir diğer hadis de “*Allah çirkin ve kötü söz sahiplerini kınar.*”⁴⁴ Hadisidir. Öğrencilere bu hadisten ne anladıkları sorulduğunda “*kınamak nedir?*” diyerek öğretmene soru yöneltilmişlerdir. Bu soru üzerine öğrencilerden ders kitabının arkasındaki sözlük bölümüne bakmaları istenmiştir. Ancak sözlük bölümünde kınamak kelimesinin anlamına yönelik herhangi bilgiye rastlanmamıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında dinî kavramların ve öğrencilerin gelişim özellikleri sebebiyle anlamını bilemedikleri kelimelerin açıklamalarına yer verilmesinin bir ihtiyaç olduğu başka çalışmalarda da dile getirilen bir eksikliklerdir.⁴⁵

Öğrencilerin “kınamak” sözcüğünün anlamını bilmediklerinin fark edilmesi üzerine örnek olaylar ve diyaloglarla kınamak fiilinin “hoş karşılamamak, ayıplamak, beğenmemek, onaylamamak” anlamlarına geldiğini anlamaları sağlanmıştır. Açıklamalardan sonra öğrencilerin yaptıkları yorumlardan öne çıkanları şöyle sıralamak mümkündür.

“—*Kötü söz söylediğinde insanlar üzülebilir, senden uzaklaşırlar, eleştirilirsin.*”

“—*Çirkin söz söylersek arkadaş olmayabilirler.*”

“—*Kötü söz söylersen seni kınarlar.*”

⁴² Pınarbaşı, *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4 Ders Kitabı* (Ankara: Tutku Yayıncılık, 2018), 20.

⁴³ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 23.

⁴⁴ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 23.

⁴⁵ Salih Aybey, “Din Eğitiminde Verimliliği Sağlayan Önemli Bir Etken: Din Dili”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1(2018), 175.

Yukarıdaki yorumlardan, öğrencilerin Allah'ın kınamasından daha çok somut olarak müşahede ettikleri insanların eleştirilerine odaklanmakta oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum bu yaş çocuklarının görünen, yaşanan, şahit olunan üzerinden yorum yaptıklarının bir kanıtıdır. Bu durum, derslerde daha çok somut konulara yer verilmesinin ve örneklerin günlük hayat içinden seçilmesinin öğretimde daha etkili olacağına bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Kanaatimizce bu hadis yerine başka bir hadisin tercih edilmesi yahut kınamak kelimesinin yanına parantez içi açıklamaların yapılması faydalı olacaktır. Örneğin hadis metninin "*Yüce Allah çirkin söz sahiplerini (ayıplar) kınar.*" şeklinde verilmesi mümkündür. Ayrıca konuyla ilgili başka hadislerin de tercih edilmesi söz konusu olabilir. Bunlardan biri olan "*Özür dilemek zorunda kalacağın bir sözü söyleme!*"⁴⁶ Hadisi gayet açık ve öğrenciler tarafından kolaylıkla anlaşılacak bir hadistir.

Yukarıda da değinildiği gibi hadislerin anlaşılmasında kilit rol oynayan dinî kavramların öğrencilerin seviyelerine uygun bir şekilde sunulması, hadisin ana fikrinin anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir. İnanç öğrenme alanında incelenen "*Allah'a... inanan ya hayır (güzel) konuşsun ya da sussun!*"⁴⁷ Hadisi bu hususta güzel bir örnektir. Hadis metninde verilen parantez içi açıklamanın, hadisin doğru bir şekilde anlaşılmasında büyük rolü olduğu düşünülmektedir. Zira bu hususta daha önce yapılan benzer bir çalışmada 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitabında yer alan ve Kadir suresinde geçen "*bin aydan hayırlıdır*" ifadesindeki "hayır" sözcüğünün öğrenciler tarafından anlaşılmadığı ifade edilmiştir.⁴⁸ Bizim incelediğimiz hadiste ise parantez içinde yapılan açıklamayla hadis metni öğrencilerin algı düzeylerine ve dil gelişimlerine uygun hale getirilmiş ve olası yanlış anlamaların önüne geçilmiştir. Öğrenciler tarafından bilinmeme ya da anlaşılama ihtimali olan kavramların yer aldığı diğer hadisler için de parantez içi açıklamaların faydalı olacağı anlaşılmaktadır.

Araştırmamız sırasında incelenen hadisler arasında soyut kelimeler içeren hadislerin daha zor anlaşıldığı gözlenmiştir. Örneğin; "*temizlik imandandır*" hadisi, toplumda çok bilinen ve kısa olduğu için hatırdan tutması kolay olduğundan dolayı öğrencilerin gerek ebeveynlerinden gerekse öğretmenlerinden çok sık duydukları bir hadistir. Buna rağmen öğrenciler bu hadisi yorumlamakta çekimser kalmışlardır. Sınıf içerisindeki diyaloglardan "iman" kavramının, soyut düşünme becerileri henüz tam gelişmemiş olan 4. Sınıf öğrencileri için hadisin anlaşılmasını güçleştirdiği anlaşılmıştır. Hadis metni içerisinde öğrencilerin algı düzeyine uygun olmayan bir kavramın yer almasının, anlaşılma açısından zorluk yarattığı başka araştırmacılar tarafından da tespit edilmiştir. Konuyla ilgili yapılan başka bir araştırmada, 5. Sınıf öğrencilerinin "*Her yedi günde bir gusül edip, başını ve bedenini yıkamak her Müslüman üzerinde Allah'ın bir hakkıdır.*" Hadisinin beden temizliği boyutunu

⁴⁶ İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975), "Zühd", 15 (No: 4171).

⁴⁷ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 23.

⁴⁸ Sümeyra Bilecik, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 34.

anlamalarına rağmen, metinde geçen “Allah hakkı” kavramını açıklamakta zorlandıkları ifade edilmiştir.⁴⁹

Öğrencilere “iman” kavramı, iman–İslâm ilişkisi ve mü’min bireylerin özellikleri hakkında bilgi verilerek kavram somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak konu, soru cevap etkinliği ile pekiştirilmeye çalışılmış ve etkinlik sonrasında hadisle ilgili yorumlar alınmıştır. Öğrencilerden biri “—İmanlı olan temizdir.”; Diğeri ise “—Allah temiz olmamızı istediği için temiz olmak ta imandandır.” Diyerek temiz olmanın, Allah’a iman eden kişinin sahip olması gereken özelliklerden olduğunu ifade etmişlerdir.

“Temizlik imandandır.” Hadisi içerisinde geçen iman sözcüğünün zorluğundan öğrencileri kurtaran bir diğer faktör; bu hadisle aynı sayfada verilen “Allah temizdir, temizliği ve temiz olanları sever.” Hadisidir. Bu hadis, “Temizlik imandandır.” Hadisinin anlaşılmasına önemli bir katkı sağlamıştır. İki hadisi peş peşe okumaları ve daha sonra yorum yapmaların istendiğinde söz almak için parmak kaldıran öğrenci sayısı artmıştır. Çünkü “Allah temizdir, temizliği ve temiz olanları sever.” Hadisi öğrencilerin zihinlerinde temiz olmamızı isteyen Allah ile inandığımız (iman ettiğimiz) Allah arasında bir eşleştirme yapılmasını sağlamıştır:

“—Temizlik imandandır. Çünkü temiz olmamızı Allah istemiştir.”

“—Allah temiz olmamızı, giysilerimizi temiz tutmamızı istemiştir. Bu yüzden temizlik imandan gelir.”

Öğrencilerin bu yorumlarına bakıldığında temizlik ve iman arasındaki irtibatın sağlandığı anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi soyut kelimeler içeren hadislerin anlaşılması bilişsel olarak somut işlem düzeyinde öğrenciler için kolay olmamaktadır. Bu noktada soyut kavramlar içeren ayet ve hadislerin anlaşılması için ders öğretmenlerinin daha fazla çaba göstermesi ve ders kitaplarının içeriklerinin de bu doğrultuda hazırlanması gerektiği anlaşılmaktadır. 2018 yılında yapılan program değişikliği sonrası Milli Eğitim Yayınevi tarafından hazırlanan ders kitabında bu hadis yerine “Temizlik imanın yarısıdır.”⁵⁰ Hadisi tercih edilmiştir. Kitapta hadisin devamında “Allah’a inanan bir kimsenin temiz olması gerektiği” ifadesi ile hadis içerisinde geçen “iman” kavramı dolayısıyla öğrencilerin yaşayacakları zorluk büyük oranda giderilmiştir.

4. Sınıf DKAB ders kitabı içerisinde geçen bazı hadislerin, kitapta yer alan diğer hadislere göre öğrenciler tarafından daha rahat anlaşıldığı gözlenmiştir. Öğrencilerin derse olan ilgilerini de artırdığı gözlenen bu hadislerin ortak özelliği bir olay kurgusu şeklinde sunulmuş olmalarıdır.

Öğrencilerin dinî gelişim dönemleri incelendiğinde ifade edildiği gibi bu yaş çocukları arasında dinî anlatılar ve hikâyeler ilgiyle karşılanmaktadır. Din öğretiminde hikâyelerin kullanılması, soyut konuların somutlaştırılmasına katkı

⁴⁹ Sümeyra Bilecik, “Hz. Muhammed’in Hayatı 5. Sınıf Öğretim Materyali “Temizlik” Ünitesindeki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi” *Marife* (Yaz 2013), 56.

⁵⁰ Hulusi Yiğit vdğ. *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2020),105.

sağlamasının yanında, özdeşleşme, örnek alma ve empâti kurma gibi duygusal boyutları sebebiyle de oldukça etkili bir yöntemdir.⁵¹

Örnek olay incelemesi olarak kabul edilebilecek hadis metnlerinin yorumlanması sırasında öğrencilerin istekliliği, kendilerini ifade etmedeki rahatlıkları ve duygusal olarak etkilenme durumları dikkat çekmektedir.

4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabının “Temizlik” ünitesi içerisinde geçen hadis bir örnek olay olarak değerlendirilebilecek niteliktedir. Misafiri temiz ve düzenli bir şekilde karşılama hususunda örnek olarak verilen hadis ders kitabında şöyle anlatılmıştır:

“Bir gün Peygamberimizin evine konuklar geldi. Hanımı Hz. Ayşe onları içeri aldı ve Peygamberimize haber verdi. Peygamberimiz ellerini yıkadı. Bir ayna bulup saçlarını, giysilerini düzeltti. Güzel kokular süründü. Bunu gören hanımı Hz. Ayşe ‘Ya Resulallah sen de mi süsleniyorsun?’ deyince Sevgili Peygamberimiz:

*‘Evet Ayşe. Allah, dostlarının yanına giderken temizlenen ve kendine dikkat edenleri sever’ buyurdu.”*⁵²

Öğrencilerimizin bu hadis metnine yönelik yaptıkları yorumlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

“—Misafir geldiğinde evimizin ve bedenimizin temizliğine dikkat etmeliyiz.”

“—Birinin yanına giderken güzel kokmalı, temiz ve düzenli olmalıyız.”

“—Temiz olanların yanına herkes gelir, kirli olanların yanına kimse gelmez.”

“—Temiz olanları ve kendine dikkat edenleri Allah sever.”

“Temiz olursak Allah bizi sever, misafirimiz de memnun olur, onu günlük kıyafetle karşılayamayız.”

“—Misafirimiz karşı kötü kokmamak için temiz giyinmeli ve güzel kokular sürünmeliyiz. Böylece onlara değer verdiğimizizi göstermiş oluruz.”

Öğrencilerin yaptığı yorumlardan Allah’ın temiz insanlara değer verdiğini, Peygamberimizin temiz ve güzel kokular sürünerek insanları karşılamayı tavsiye ettiğini, misafiri temiz kıyafetlerle, güzel kokularla karşılamanın misafire değer vermek olduğunu anladıkları görülmektedir.

Olay kurgusu ile öğrencilere sunulan diğer bir hadis ise “Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik” ünitesinde geçmektedir. Bu ünitenin ilk konusu içerisinde, tüm canlıları sevmenin gerekliliğini göstermesi bakımından aşağıdaki hadis metnine yer verilmiştir.

*“Bir adam yolda yürürken çok susadı. Yol üzerinde bir kuyuya rastladı. Kuyuya inip su içti. Suyunu içtikten sonra kuyudan çıkınca susuzluktan dili dışarıya sarkmış bir köpek gördü. Köpek kuyuya inemiyor, kuyunun başında bekliyordu. Adam, kendi kendine ‘Bu köpek de susamış.’ Deyip köpeğe su içirdi. Yüce Allah bu kişinin davranışından memnun kaldı.”*⁵³

51 Muhiddin Okumuşlar, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/21 (2006), 237-240.

52 Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 32.

53 Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 79.

Öğrenciler yukarıdaki hadisten duygusal olarak çok etkilendiklerini beden dilleri ve birkaç örneği aşağıda verilen yorumları ile göstermişlerdir.

“—Tüm canlıları koruyup sevmeliyiz. Ben de mangal yaptıktan sonra arta kalan etleri ve kemikleri köpeklere atarım.”

“—Bu adam ince düşünceli ve iyi biriymiş. Ben de olsam aynısını yapardım.”

“—Biz de yolda aç bir köpek görsek, onu doyurursak sevap kazanırız.”

“—Her gördüğümüz canlıya yardım etmeliyiz. Ben de kuşlara yuva yaptım.”

Öğrencilerin hadiste ifade edilen olay ile duygusal bir yakınlık kurduklarını, başka canlıların da bizim gibi ihtiyaçları olduğunu ve yardıma muhtaç olduklarını anladıklarını ve onlarla empâti kurduklarını görmekteyiz. Her can taşıyana yapılan iyiliğin sevap olduğunun yalnız bilgisine ulaşmadıklarını, aynı zamanda bunu içselleştirdiklerini de söylemek mümkündür.

Buraya kadar verdiğimiz örnekler çocukların bilişsel gelişim düzeyleri ve kavram bilgilerinin hadisleri anlama düzeyleri üzerindeki etkilerini gösteren örneklerdir. Yaptığımız araştırmanın bir bölümü de ders kitabındaki öğrenme alanlarına göre hadislerin anlaşılma düzeyine yöneliktir. 4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabındaki üniteler sırasıyla inanç, ibadet, Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur’an ve yorumu, ahlak, din ve kültür öğrenme alanlarına göre sıralanmıştır.⁵⁴ İnanç öğrenme alanında 7, ibadet öğrenme alanında 10, ahlak öğrenme alanında 4, din ve kültür öğrenme alanında 4 hadis incelenmiştir.

İnanç öğrenme alanındaki yedi hadisten üç tanesi öğrencilerin büyük bir kısmı tarafından doğru algılanamamıştır. Dinin üç temel esası olan inanç, ibadet ve ahlak arasında en soyut konuların inançla ilgili olduğu düşünüldüğünde bu durumun doğal karşılanması gerekir.

İnanç öğrenme alanında yer alan hadislerin öğrencilerin algı düzeylerinin üzerinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu hadislerden doğru çıkarımlarda bulunmaları için öğrencilere daha fazla rehberlik yapılması gerekmektedir.

Öğrenme Alanı	Hadis Sayısı	Hadis Metinleri
İnanç	7	1. “İnsanlara teşekkür etmeyen Allah’a da şükredemez.” 2. “Allah’a... inanan ya hayır (güzel) konuşsun ya da sussun.” 3. “Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.” 4. “Sizin bana en sevimliniz ahlakı en güzel olanınızdır.” 5. “Güzel söz sadakadır.” 6. “Yüce Allah çirkin ve kötü söz sahiplerini kınar.” 7. “Müminlerin iman yönünden en olgunları, ahlakı en iyi olanlarıdır. Bunlar insanlarla iyi geçinirler. İyi ilişkiler kurarlar, kendileriyle de iyi ilişkiler kurulur. Başkalarıyla iyi ilişkiler

⁵⁴ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 6-7.

		kuramayan ve kendileriyle de iyi ilişkiler kurulamayan (geçimsiz) kişilerde hayır yoktur.” ⁵⁵
--	--	--

Tablo1. İnanç Öğrenme Alanında İncelenen Hadisler

İbadet öğrenme alanında verilen 10 hadisin biri hariç, tamamı kolaylıkla anlaşılmiştir. Bu başlık altında verilen “Temizlik imandandır” hadisini yorumlamakta öğrencilerin zorluk yaşadıkları gözlenmiştir. Bu hadisle ilgili zorluğun yukarıda anlatıldığı gibi, soyut bir kavram olan “iman” kavramından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Öğrenme Alanı	Hadis Sayısı	Hadis Metinleri
İbadet	10	<ol style="list-style-type: none"> 1. “Temizlik imandandır.” 2. “Allah temizdir, temizliği ve temiz insanları sever.” 3. “Eğer müminlere güçlük vereceğini düşünmeseydim her namaz vaktinde onlara misvak kullanmalarını (dişlerini fırçalamalarını) emrederdim.” 4. “Evet Ayşe, Allah dostlarının yanına giderken temizlenen ve kendine dikkat edenleri sever.” 5. “Allah, temiz insanları sever. Bu nedenle hemen temizlensin... Temiz elbiseler giyinsin. Halkın içine, onları rahatsız edecek bir kılıkla çıkmasın. Müslümana yakışan temiz olmaktır.” 6. “Yüce Allah, ağaç diken bir kimseye diktiği ağaçtan çıkan meyve kadar sevap yazar.” 7. “Yolları ve gölgelikleri, insanların oturup dinlendikleri yerleri kirletmekten sakının.” 8. “Hastalık gelmeden önce sağlığın kıymetini biliniz.” 9. “Kalbi temiz, sözü doğru olandır.” 10. “Söz vermek borç vermek gibidir”⁵⁶

Tablo 2: İbadet Öğrenme Alanında İncelenen Hadisler

İbadet öğrenme alanında temizlik ünitesine yer verilmektedir. Ünite içerisinde kişisel temizlik, çevre temizliği, temizlik-sağlık ilişkisi, manevî temizlik ve dinimizin temizliğe verdiği önem anlatılmaktadır. Konunun somut olmasının yanı sıra diğer derslerden temizlik hususunda bilgiler edinmiş olmaları, aile ve sosyal çevrelerinde de konuya vurgu yapılıyor olması öğrencilerin bu ünite ile ilgili daha fazla yorum yapmalarına olanak sağlamıştır.

Öğrencilerin çoğunluğu temizlik denilince, dış temizliği anlsa da bazı öğrenciler iç temizliğe (kalp temizliği/manevi temizlik) de dikkat çekmişlerdir. Somut işlem döneminde olmalarına rağmen sınıf seviyesinin üstünde olan bu öğrencilerin paylaşımları diğer öğrencilerin de ufkunu genişletmiştir. Akran öğrenmesi olarak

⁵⁵ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 12 - 25.

⁵⁶ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 30 - 39.

nitelenen bu durumdan faydalanmak için öğrencilerin öğrenme-öğretme faaliyetine aktif katılımlarını sağlamak gerekmektedir. Ancak öğretmenin sürekli kendisinin konuştuğu, öğrencilerine söz vermediği sınıflarda akran öğrenmesi daha az gerçekleşmektedir.

Temizlik ve sağlık ilişkisinin ele alındığı “Temizlik Sağlığım İçin Önemlidir.” konu başlığı altında verilen “...Hastalık gelmeden önce sağlığın kıymetini biliniz...”⁵⁷ Hadisi de öğrenciler tarafından her yönüyle anlaşıldığını düşündüğümüz hadislerdendir. Hadisin orijinal metninde yer alan “Yaşlılık gelmeden gençliğin, fakirlik gelmeden zenginliğin, meşguliyet gelmeden boş vaktin ve ölüm gelmeden hayatın kıymetini biliniz.”⁵⁸ İfadelerine yer vermeksizin öğrencilere sunulmuş olması öğrencilerin hadisin diğer detaylarında boğulmasını engellemiştir. Zira hadiste sadece verilmek istenen mesajı ifade eden cümleyle yetinilmesi ve hadisin diğer kısımlarına işaret etmek üzere başına ve sonuna üç nokta eklenmesi daha sade ve anlaşılır bir ifade biçimi oluşturmuştur:

“—Mesela hasta olunca pis yerlerden uzak durmamız gerektiğini anlarız.

Hasta olunca okuldan uzak kalırız, bir yere gidemeyiz, evde sıkışıp kalırız.”

“—Sağlığımıza dikkat etmeli, dengeli beslenmeliyiz, pis yerlerde dolaşmamalıyız, hasta olunca iş işten geçecek.”

“—İlk önce sağlığın yerindeyken dikkat et, pis yerlerde oturma, hasta olunca da keşke bunları yapmasaydım diyerek dövünüp durma.”

Öğrencilerin bu hadise yönelik yapmış oldukları yorumlardan birkaçı yukarıda verilmiştir. Bu yorumlara baktığımızda mutlu bir hayat sürmek için sağlığın ve sağlıklı olmak için de temizliğin önemini kavradıkları anlaşılmaktadır. Hadis metinlerinin konuyla ilgili olmayan kısımlarına yer verilmemesinin, özellikle küçük çocukların hadislerin vermek istediği mesaja ulaşmalarını kolaylaştıran bir faktör olduğu anlaşılmaktadır.

Ahlak öğrenme alanında incelenen 4 hadiste verilmek istenen mesajın, bu hadisler birkaç öğrenci tarafından yanlış yorumlanmasına rağmen, öğrencilerin geneli tarafından anladıkları gözlenmiştir. Ahlak öğrenme alanında yer alan “Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik” ünitesi içerisinde, genel olarak Müslümanların birbirlerini sevmelerinin, aralarındaki ilişkileri güçlendirmelerinin, selamlaşmayı yaygınlaştırmalarının, birbirlerine ve diğer canlılara karşı iyilikte bulunmalarının dinimizin tavsiyesi olduğuna değinilmiştir.

Din ve kültür öğrenme alanında aile ilişkileri ele alınmıştır. Eşlerin birbirlerine ve çocuklarına karşı tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğine ve çocuklarına karşı sorumluluklarına dikkat çekilmiştir. Aile içi ilişkilerle ilgili aşağıdaki tabloda gösterilen 4 hadisten ilk üçü tüm öğrenciler tarafından kolaylıkla anlaşılırken, 4. Hadisin yorumlanmasında öğrenciler aynı başarıyı gösterememişlerdir.

Öğrenme Alanı	Hadis Sayısı	Hadis Metinleri
---------------	--------------	-----------------

⁵⁷ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 38.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi‘u’s-şâhîh, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki‘n-Necât, 1422/2001), “Rikak” 3.

Ahlak	4	<p>1. "Allah'a yemin ederim ki, iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbiriniz sevmedikçe de gerçek anlamda iman etmiş olmazsınız. Yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz şeyi size bildireyim mi? Aranızda selamı yaygınlaştırın."</p> <p>2. "Bir adam yolda yürürken çok susadı. Yol üzerinde bir kuyuya rastladı. Kuyuya inip su içti. Suyunu içtikten sonra kuyudan çıkınca susuzluktan dili dışarıya sarkmış bir köpek gördü. Köpek kuyuya inemiyor, kuyunun başında bekliyordu. Adam, kendi kendine "Bu köpek de susamış." deyip köpeğe su içirdi. Yüce Allah bu kişinin davranışından memnun kaldı."</p> <p>3. "Birbirinizle ilgiyi kesmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, birbirinize kin tutmayın, haset etmeyin. Ey Allah'ın kulları kardeş olun! Bir Müslümanın üç günden fazla kardeşiyle küs kalması helal olmaz."</p> <p>4. "Biriniz kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe gerçek anlamda iman etmiş sayılmaz."⁵⁹</p>
Din ve Kültür	4	<p>1. "Çocuklarınıza hoşça davranın ve onları güzel terbiye edin."</p> <p>2. "Eşine nazik davranan müminler imanı en mükemmel olanlardır."</p> <p>3. "Erkek hanımına; hanım da kocasına sevgiyle baktıklarında Allah da onlara rahmet ve sevgiyle bakar..."</p> <p>4. "Hiçbir anne ve baba, çocuklarına güzel edep ve terbiyeden daha faydalı bir bağışta bulunamaz."⁶⁰</p>

Tablo 3: Ahlak, Din ve Kültür Öğrenme Alanlarında İncelenen Hadisler

Din ve kültür öğrenme alanında öğrencilerden yorumlamalarını istediğimiz son hadis; "Hiçbir anne ve baba, çocuklarına güzel edep ve terbiyeden daha faydalı bir bağışta bulunamaz." Hadisidir. Bu hadis, bu başlık altında incelediğimiz diğer hadislere göre öğrencilerin bazılarının kafa karışıklığı yaşadığını gördüğümüz tek hadistir. Özellikle okuma yazma becerileri sınıftaki diğer arkadaşlarına nispetle daha geride olan birkaç öğrenci hadiste geçen "bağışta bulunmak" ifadesini bağlamı dışında değerlendirmişlerdir:

"—Anne ve baba çocuklarına edep vermeli. Edepsiz çocuklar bağışta bulunamaz."

"—Anne ve baba tek çocukları için miras bırakır. Ama herkes o mirası ister."

Yukarıdaki iki yorumdan birincisinde, öğrencimizin "bağışta bulunma" eylemini terbiye verilen çocuğun eylemi olabileceğini düşündüğü ve bu sebeple de anne ve babaların çocuklarına terbiye vermesi gerektiği sonucuna vardığı anlaşılmaktadır. İkinci yorumun sahibi öğrenci ise hadiste bir miras kavgasından bahsedildiğini düşünmektedir. Her iki yorum da hadisin vermek istediği mesajdan oldukça uzak yorumlardır.

⁵⁹ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 78 - 88.

⁶⁰ Doğan, *İlköğretim DKAB 4. Sınıf Ders Kitabı*, 95 - 102.

Yukarıdaki hadise yönelik öğrenciler tarafından yapılan yorumların çoğunluğu hadis metnini birkaç sözcük farkla yeniden ifade etmenin ötesine geçememiştir. Kanaatimizce öğrencilerimiz, “bağışta bulunmak” kavramı ile “terbiye etmek fiili arasında bağlantı kurmakta zorlanmışlardır. Bağışta bulunmayı, günlük yaşamda daha çok maddî yardım biçiminde müşahade etmeleri ve soyut düşünme becerilerinin henüz gelişmemiş olması bu zorluğun sebebi olarak düşünülmektedir. Öğrencilerin çoğunluğu tarafından isabetli yorumlar yapılamasa da üçte birlik bir kesim hadiste verilmek istenen mesajı anlamış gözükmektedir. Aşağıda verilen örnek yorumlar da bu durumun kanıtıdır:

“—Çocuklar küçükken terbiye edilecek ki büyüyünce de terbiyeli olsunlar.

Ağaç yaş iken eğilir.”

“—Anne ve baba çocuklarına terbiye ve güzel ahlaktan başka faydalı bir miras veremez.”

“—Anne ve babalar edep ve terbiye vermeliler. Ondan daha güzel verilecek bir şey yoktur.”

Netice itibarıyla hadis metinlerinin anlaşılmasında, metin içinde soyut kavramların ve parantez içi açıklamaların yer alması etkili olduğu gibi öğrencilerin okuma becerilerinin de etkili olduğu görülmüştür. Okuma becerisini, kelimeleri akıcı ve hızlı okuma, noktalama işaretlerine ve vurgulara dikkat ederek okuma olarak tanımlamak mümkündür. Heceleyerek, duraksayarak okumalarda cümle ve paragraflarda anlatılmak istenen ana düşüncenin keşfi zorlaşmaktadır. Buna, noktalama işaretlerine dikkat edilememesi ve yanlış okumalar da eklendiğinde okunan metnin çoğunlukla anlaşılmadığı gözlenmektedir. Okuma becerisi ve okuma alışkanlığı gelişmiş öğrenciler, yalnız Türkçe dersinde değil tüm derslerde bilişsel süreçleri daha başarılı bir şekilde yönetmektedirler.⁶¹

Yukarıda da ifade edildiği gibi hadislerin yorumlanması sürecinde okuma becerileri az gelişmiş öğrencilerin zorluk yaşadıkları tespit edilmiştir. Çalışma örneklemimizi oluşturan öğrencilerimiz arasında okuma yazma bilmeyen öğrenci olmadığı için öğrenciler, okuma becerisi yönünden orta ve iyi olarak gruplandırılmıştır. Bu iki grup arasında hadislere isabetli yorum yapma açısından bir farklılık olup olmadığı incelenmiştir. Orta düzeyde okuma becerisine sahip öğrencilerin hadislerin yorumlanması sırasında, iyi düzeyde okuma becerisine sahip öğrencilerden daha az söz aldıkları gözlenmiştir. İsbetli yorum yapma açısından iki grup karşılaştırıldığında okuma becerisi orta düzeyde olanların yaptıkları yorumların % 28,5’i isabetli iken, bu oran okuma düzeyi iyi olanlarda %70’e ulaşmaktadır. Ayrıca kız öğrencilerin gerek okuma yazma gerek de hadisleri doğru yorumlama konusunda erkek öğrencilerden önde oldukları saptanmıştır. Okuma becerisini cinsiyet değişkenine göre inceleyen çalışmaların çoğunda da kızların erkeklere göre, okuma alışkanlığı ve okuduğunu anlama yönünden daha önde olduklarını teyit etmektedir.⁶² Çalışmamızda kız öğrencilerin, hadisleri anlama ve yorumlama yönünden erkek öğrencilere göre daha başarılı olduğu tespit edilmiştir.

⁶¹ Cahit Epcapan, “Okuma, Okuduğunu Anlama Becerilerinin Eğitim Sürecine Etkisi”, *Turkish Studies Educational Sciences*, 13/19 (2018), 615-630.

⁶² Akif Arslan, “Okuma Becerisi İle İlgili Makalelerde Cinsiyet Değişkeni”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2/2 (2013), 254.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Yaptığımız çalışma göstermektedir ki, Recai Doğan tarafından hazırlanan 4. Sınıf DKAB ders kitabında yer alan hadislerin geneli, öğrencilerin algı düzeylerine uygun olmakla birlikte, hadis metinleri içerisinde soyut kavramların bulunması ve bazı hadis metinlerinin veciz (kısa ve etkili anlatımlar) olması, bu hadislerin doğru bir şekilde anlaşılmasını güç hale getirmektedir.

Atasözleri ve deyimler gibi, hadislerin büyük bir kısmı da veciz ifadelerdir. Az sayıda kelime ile çok anlamı ifade eden hadislerin daha iyi anlaşılması için, öğrencilerin bu ifadelere alışkın olmaları gerekmektedir. Dolayısıyla ders öğretmenlerimizin, zaman zaman mecaz yahut yan anlamlı sözcükler içeren örnek olaylar, hikâyeler, atasözleri, deyim veya özdeyişler ile öğrencilerin dil becerilerini desteklemeleri faydalı olacaktır. Bu hususta sınıf öğretmenleri ve Türkçe öğretmenleriyle işbirliği yapmaları öğrencilerin gerek DKAB dersinde gerekse de diğer derslerde kendilerini daha iyi ifade etmelerine ve akademik başarılarını artırmalarına imkân sunacaktır.

Öğrenme alanlarına göre hadislere baktığımızda inanç öğrenme alanında verilen hadislerin doğru algılanma oranının, ibadet, ahlak, din ve kültür öğrenme alanında verilen hadislerle oranla daha az olduğu görülmüştür. İnanç öğrenme alanı, din öğretiminin diğer alanlarına göre daha soyut olduğu için, doğru algılanabilmesi için daha fazla çaba sarf etmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla bu öğrenme alanına yönelik hadislerin daha somut ifadeler içeren hadislerden seçilmesi yahut hadis vermek istediği mesajı daha açık hale getiren açıklamalı çeviriler yapılması, konu ile ilgili görsellere daha fazla yer verilmesi gerekmektedir.

Çalışmamız sırasında soyut kavramlar içeren hadislerin, somut işlem döneminde bulunan örneklemimiz tarafından daha zor anlaşıldığı tespit edilmiştir. Bu sebeple, bilişsel gelişim basamaklarından somut işlem düzeyinde olan öğrenciler için hazırlanan ders materyallerinde, daha çok somut kavramlar içeren hadisler tercih edilmelidir. Ayrıca soyut kavramların daha somut hale getirilmesi için kavram haritaları, görseller ve örneklere daha çok yer verilmesi de faydalı olacaktır. Ders kitaplarının arkasında yer alan, dinî kavramların açıklamalarının bulunduğu sözlük bölümlerinin zenginleştirilmesi de hadisler içinde geçen kavramların öğrenilmesine ve hadislerin daha doğru algılanmasına yardımcı olacaktır. Öğretmenlerimizin öğrenme süreci içinde kavram bilgisine yönelik çalışmalar yapmaları hem ayet ve hadislerin hem de ders konularının daha iyi öğrenilmesine hizmet edecektir.

Araştırmamız sırasında incelediğimiz hadislerden bazılarında, parantez içi açıklamalara yer verilmiştir. Çalışmamızda da, hadislerin anlaşılmasında muhtemel zorluk sebebi olan kavramların parantez içi açıklamalarla izah edilmesinin yararlı olduğu görülmüştür. Öğrencilerin bu açıklamalardan faydalanarak, hadislerden doğru çıkarımlarda bulunabildikleri tespit edilmiştir. Öğrencilerin gelişim özellikleri dikkate alınarak, anlaşılması güç olan dinî kavramlar içeren hadislerde de benzer bir yol izlenmesi faydalı olacaktır.

Ders kitabında örnek olay kurgusu şeklinde sunulan hadislerin öğrenciler tarafından anlaşılma düzeylerinin, diğer hadis metinlerine nispetle önemli ölçüde yüksek olduğu görülmüştür. Öğrencilerin, bu hadislerle ilgili yorum yapmaya daha istekli oldukları ve yaptıkları yorumlardan, hadisin vermek istediği mesajı kavradıkları anlaşılmıştır. Bu durum dikkate alınarak, özellikle ilkökul seviyesindeki

ders kitaplarımızda, örnek olay kurgusu olan hadislerin tercih edilmesinin, dersin kazanımlarına ulaşılmasına katkı sağlayacağını söylemek mümkündür.

Hadislerin nasıl anlaşıldığını tespit etmeye yönelik bu çalışmamızda okuma becerisinin, okuduğunu anlama ve yorumlama becerisi üzerinde oldukça etkili olduğu görülmüştür. Dolayısıyla okuma becerisi açısından sınıf seviyesinin altında kalan öğrencilerimiz, bu konuda yeterli düzeye erişemedikçe ayet ve hadisleri yanlış yorumlayacaktır. Böyle öğrencilere, öncelikle okuma-yazma becerilerinin geliştirilmesi için tüm branş öğretmenleri tarafından destek olunması gerekmektedir. Ayrıca bu öğrencilerin DKAB dersine karşı ilgisiz ve isteksiz görülmelerinin arkasında okuma ve yazma hususundaki eksiklikler olabileceği de gözden kaçırılmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Akkaya, Ümit. Hz. Peygamberin (s.a.v) Kadınların Sosyal Hayattaki Konumu ve Ahlakî Eğitimi İle İlgili Hadislerinin Eğitsel Açısından Değerlendirilmesi. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Arslan, Akif. "Okuma Becerisi İle İlgili Makalelerde Cinsiyet Değişkeni". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 2/2 (2013), 251-265.
- Aybey, Salih. "Din Eğitiminde Verimliliği Sağlayan Önemli Bir Etken: Din Dili". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1(2018), 165-182.
- Bacanlı, Hasan. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 8. Baskı, 2004.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 2.Baskı, 1971.
- Bilecik, Sümeyra. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Göre İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Bilecik, Sümeyra. "Hz. Muhammed'in Hayatı 5. Sınıf Öğretim Materyali "Temizlik" Ünitesindeki Hadis Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeyine Uygunluğunun İncelenmesi" *Marife* (Yaz 2013), 45-62.
- Binbaşoğlu, Câvit. *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: Binbaşoğlu Yayınları, 1975.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-, *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çetinel, Hasan. " Kavram Olgusu; Dini Kavramların Öğretimi, Önemi Ve Sınırlılıkları Üzerine". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 89-114.
- Doğan, Recai. *İlköğretim DKAB Ders Kitabı*. Ankara: Yıldırım Yayınları, 2014.
- Epçapan, Cevdet. "Okuduğunu Anlama Stratejilerine Genel Bir Bakış". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009), 207 - 223.
- Epçapan, Cahit. "Okuma, Okuduğunu Anlama Becerilerinin Eğitim Sürecine Etkisi". *Turkish Studies Educational Sciences* 13/19(2018), 615-630.
- Ertürk, Mustafa. "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlili". *Marife* 2 (2002), 53-79.
- Görmez, Mehmet. "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin atılması Gereken Adımlar". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 31-41.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2. Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karapınar, Fikret. "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri". *Marife* 1 (2009), 57-98.
- Khalid, Mona Aeysha. "Educational Theories of Cognitive Development". *Journal of Educational and Social Research* 5/1 (2015), 313-321. <https://www.researchgate.net/publication/273308845>
- Kur'an Yolu. <https://kuran.diyanet.gov.tr>. Erişim 1.1.2021.
- Kennison, Shelia M. "Language Development". *Encyclopedia of Human Development*. 765-773. ed. Neil J. Salkind. USA: Sage Publications, 2006.
- Kol, Suat. "Erken Çocuklukta Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21 (2011), 1-21.
- Komüsyon. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (İlkokul 4 ve Ortaokul 5,6,7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- Komüsyon. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Ankara: MEB Yayınları, 2010.
- Lafa, Baken. "The Piaget Theory Of Cognitive Development: an Educational Implications". *Educational Psychology*. (September 2014), 1-8. <https://www.researchgate.net/publication/265916960>
- Okumuşlar, Muhiddin. "Hadislerin Anlaşılmasında Eğitsel Yorumun Önemi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/ 2 (2007), 124-134.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (2006), 237-252.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi". *Turkish Studies* 8/8 (2013), 971-987.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Pınarbaşı, Bekir. *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4 Ders Kitabı*. Ankara: Tutku Yayıncılık, 2018.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an Sünnet İlişkisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2001), 1-18.
- Streib, Heinz. "James Fowler". *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*. ed. Elizabeth M. Dowling & w. George Scarlett. USA: Sage Publications, 2006.
- Temizyürek, Fahri. "Çocukta Dil Gelişim Süreci". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 7 (2007), 169-176.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1983.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Baskı, 1992.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 9. Baskı, 2013.
- Yiğit Hulusi vd. *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2020.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 146-173

**ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'NİN MEZHEPLERE DAİR
MÜLAHAZALARI**

Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi's Opinions About The Sections

Süleyman ÇAM

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: suleymancam@osmaniye.edu.tr Orcid No: 0000-0002-4588-8491.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	31/03/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	07/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	146-173

Atıf / Cite as: Çam, Süleyman. "Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Mezheplere Dair Mülahazaları" [Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi's Opinions About The Sections]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 146-173. Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.907061>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 146-173
**ŞEBBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMED HİLMİ'NİN MEZHEPLERE DAİR
MÜLAHAZALARI***

Süleyman ÇAM**

Öz

Filibeli Ahmed Hilmi, Avrupa'da ortaya çıkan ateizm, pozitivizm ve materyalizm gibi düşünce akımlarının başta Osmanlı olmak üzere bütün dünyayı etkisi altına aldığı bir dönemde yaşamış, ayrıca İslâm dünyasını olumsuz etkileyen bu tür akımlara karşı mücadele etmiş aydın bir şahsiyettir. Başta Osmanlı devleti olmak üzere bütün İslâm dünyasının içinde bulunduğu buhranlardan kurtulması için çözüm önerileri sunan ve toplumu bilgilendirmek amacıyla çaba sarf eden Filibeli, bu doğrultuda dinî, fikrî ve edebî alanda birçok eser kaleme almıştır. Târîh-i İslâm adlı çalışması, onun en önemli eserlerinden biridir. Filibeli'nin bu çalışması, İslâm'a ve Hz. Peygambere haksız suçlamalarda bulunan Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet adlı eserine reddiye amaçlı bilimsel anlamda cevap veren bir eser niteliğindedir. Tarih-i İslâm'da, dinler tarihi, mezhepler tarihi, tarih metodolojisi, tasavvuf ve felsefe gibi konular ele alınmıştır. Bu çalışmada, Filibeli'nin Târîh-i İslâm adlı eseri özelinde mezheplere dair görüşleri tespit edilip değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Ahmed Hilmi, Tarih-i İslâm, Ehl-i Sünnet, Şîa.

Şebbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi's Opinions About The Sections

Abstract

Filibeli Ahmed Hilmi is an intellectual who lived in a period when the thought movements such as atheism, positivism and materialism that emerged in Europe influenced the whole world, especially the Ottoman, and also struggled against such movements that negatively affected the Islamic world. Filibeli, who offered solutions to get rid of the depressions of the entire Islamic world, especially the Ottoman Empire, and made an effort to inform the society, wrote many works in religious, intellectual and literary fields. His work titled History of Islam is one of his most important Works. Filibeli's work, Islam and Hz. It is a work that scientifically responds to the rejection of Dozy's work titled History of Islam, which made unjust accusations against the Prophet. Issues such as the history of religions, the history of sects, history methodology, Sufism and philosophy were discussed in the History of Islam. In this study, Filibeli's views on sects specific to his work titled History of Islam were determined and evaluated.

Keywords: History of Islamic Sects, Ahmed Hilmi, History of Islam, Ahl as-Sunnah, Shia.

* Makalenin *Etik Kurul İzni* gerektirmediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İtikadî İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Türkiye/e-posta: suleymancam@osmaniye.edu.tr /ORCID: 0000-0002-4588-8491.

Structured Abstract: Filibeli, lived in a period of decline in the political, military, social, cultural and educational fields of the Islamic world. Filibeli has written many works in religious, intellectual and literary fields at a time when the thought movements such as atheism, positivism and materialism that emerged in Europe took the effect of the whole world, especially the Ottoman Empire. This shows that he has a rich publishing life. Throughout his publication life, he offered solutions for the entire Islamic world, especially the Ottoman state, to get rid of the crises it was in, and made efforts to inform the public. His work titled History of İslam is one of his most important works. Filibeli's work, Islam and Hz. It is a work that responds scientifically to the rejection of Dozy's work named Tārīh-i İslamiyet, who made unjust accusations to the Prophet. Issues such as history of religions, history of sects, methodology of history, Sufism and philosophy were discussed in Filibeli's History of Islam. In this study, his views on sects were determined and evaluated.

Filibeli, gave extensive information about Ahl as-Sunnah and Mu'tazila along with some groups and Shiite in History of Islam. Mürcie discussed some sects such as Neccāriyye Cebriyye and Müşebbihe in general terms and their sub branches separately. It has been seen that while researching the sects, he gave much weight to Shi'a, especially to Ahl al-Sunnah.

Filibeli, researched the emergence of the Ahl al-Sunnah and the Shi'a and how the disputes between these sects have expanded to the present day. After all, contrary to the common belief, a person who accepts the doctrines of the Ahl as-Sunnah says that Hz. Ali Hz. He came to the view that he would not break out of Ahl al-Sunnah by placing him superior to Abū Bakr. In addition, Filibeli has revealed in his research that these two madhhabs are not different from each other. According to his findings, Ahl al-Bayt imams have nothing to do with Shi'a. Instead of dealing with political issues, they were completely busy with scientific issues. Filibeli, saw that Sunnis love the Ahl-i Bayt, and even with some differences in the procedure and details of the juridical sect of the Imamiyya Shi'a, the method and basic creeds do not differ from the Sunni.

He pointed out that the emergence of Wahhabism was revealed for political purposes rather than religious purposes, and he argued that there was no relationship between these two sects other than a superficial similarity, opposing the Europeans' efforts to liken Wahhabism to Protestantism.

He wanted to draw attention to the harms of these sects by asserting that each of the factions, which are Filibeli, gālī, that is extreme, contrary to fundamental values, were formed by the blending of many religious beliefs. Because Filibeli, believes that the principles of the religion of Islam about reason and science were damaged because of the ghali sects.

Although Filibeli, draws attention to the fact that the creed and fiqh discrepancies broke the unity of Islam, it shows these disputes as one of the reasons for the decline of the Islamic world. From this point of view, Filibeli explores the ways of how to ensure ittihād Islam. He tries to reveal clearly the true direction and solutions of the Sunnī-Shi'a problem, which arises from a purely political conflict, especially though it is not based on any religious basis.

In the following periods, Filibeli also tried to bring the unification of sects to the agenda. He even emphasizes that Filibeli, Shiites and Sunnis are united in common points and details are of no importance. It shows as an example the struggles of Filibeli, Nādir Shah and Shah Veliyullah Dihlevī on the unification of sects; however, he emphasizes that

they could not succeed due to some reasons stemming from sectarian fanaticism. Likewise, it has been observed that Filibeli also made efforts to reconcile various sects, especially Sunnî and Shi'a, in order to ensure the stability and unity of the ummah of Islam. Therefore, Filibeli advocated the idea that sects should be united for the benefit of the Islamic world, taking into account the damages that both creed and fiqh divisions cause to the Islamic unity, and also tried to bring together Muslims, who were separated because of sect fanaticism and were enemies to each other, in common points.

12th century It is possible to say that Filibeli, one of the greatest thinkers of the century, used the method of analysis while dealing with sects, and that he made all his judgments and evaluations from the perspective of science and truth. Because it was seen that he tried to analyze the sects in the context of the truth of the conditions he was in, rather than information and rumors based on hypothesis. It is understood that Filibeli did not want to fall into the mistakes made while evaluating the sects, that the sects tried to base their evidence on verses and hadiths in order to justify their opinions, and even tried to evaluate each other according to the conditions they were in, not as they made accusations that amount to curse and allegiance. It is possible to say that Filibeli, made his judgments and evaluations about sects in an impartial manner, not for personal interests or political reasons.

Keywords: History of Islamic Sects, History of Islam, Ahmed Hilmi, Ahl as-Sunnah, Shi'a.

GİRİŞ

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında yaşayan Ahmed Hilmi, 1865'te günümüzde Bulgaristan sınırları içinde bulunan Filibe şehrinde dünyaya geldi. Ailenin en büyük çocuğu olan Filibeli'nin annesi Fikriye Hanım, babası ise Süleyman Bey'dir. Önce, Filibe müftüsünden ve daha sonra da Bulgaristan'daki Rüştîye mektebinden ilk tahsilini aldı. Bir dönem klasik eğitim gören Filibeli, Tanzimat'ın ilanı ile yapılan düzenlemelerden sonra modern eğitim gördü. Memuriyet hayatını devletin farklı kademelerinde hizmet etmekle geçirdi. Görevli olarak gönderildiği Beyrut'ta Jön Türklerle dirsek teması kurdu. Daha sonra düşüncelerini özgürce dile getirmek amacıyla Mısır'a geçti. Filibeli, Mısır'da iken Jön Türklerle temasa devam etti ve burada *Çaylak* isiminde bir gazete çıkardı. Siyasî olduğu düşünülen birtakım sebeplerden dolayı Fizan'a sürgün gönderildi. Sürgün yıllarında iken Senûsîlik hareketine ve tasavvufa merak duydu. Bu arada Arûsiyye tarikatına bağlandı. Filibeli, Osmanlı devletini içinde bulunduğu buhranlardan kurtulması adına çözüm önerileri sunmak ve toplumu bilgilendirmek amacıyla günlük ve haftalık birçok dergi ve gazete çıkardı. Haftalık olarak *Hikmet* dergisi ile *İttihâd-ı İslâm* adıyla da siyasî bir gazete çıkardı. Bunların dışında *Sırât-ı Müstakîm*, *İkdam*, *Sancak*, *Şehbâl*, *Millet ile Musâhabe* ve *Yeni Tasvîr-i Efkâr* gibi birçok gazete ve dergide felsefî ve siyasî yazılar yazdı. Filibeli, 30 Ekim 1914'te İstanbul'da öldü ve cenazesi İstanbul Fâtih Camiî mezarlığına defnedildi.¹

¹ Filibeli'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire. 1333/1915). 2/156-157; Hilmi Ziva Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1992), 284-293;

Filibeli, İslâm dünyasının siyasî, askerî, içtimaî, kültürel ve eğitim gibi alanlarda gerilemenin olduğu bir dönemde yaşamıştır. Avrupa'da ortaya çıkan ateizm, pozitivizm ve materyalizm gibi düşünce akımlarının başta Osmanlı olmak üzere bütün dünyayı etkisi altına aldığı bir zamanda Filibeli, dinî, fikrî ve edebî alanda birçok eser kaleme almıştır. Bu durum onun zengin bir yayın hayatı olduğunu göstermektedir. Onun en önemli eserlerinden bazıları şunlardır: *Târîh-i İslâm, Üss-i İslâm, Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?, Senûsîler ve Muhammed es-Senûsî, Müslümanlara Rehber-i Siyâset, İlm-i Tevhîd, A'mâk-ı Hayâl, İlm-i Ahvâl-i Rûh, İttihâd-ı İslâm ve Bektaşîler*.² Filibeli'nin eserlerine bakıldığında genellikle İslâm kültür ve medeniyet tarihini tahlil ve tenkit ederek incelediği, düşünce akımlarından etkilendiği³ ve görüşlerinin birçoğunu bu çalışmalarında ortaya koyduğu görülür.

Filibeli, yenilikçi olmakla birlikte gelenekle bağını koparmamış ve İslâm'ın temel prensiplerine aykırı olmayan çağdaş temayüllerin sentezini yapmaya çalışmıştır.⁴ Dönemin geniş kültürlü, ilmî ve felsefî birikimi olan ender şahsiyetlerden biri olan Filibeli, muasırılarını yanlış fikirlerinden dolayı sürekli uyarılmış ancak Osmanlı'nın buhranlı dönemi nedeniyle hem sesini tam olarak duyuramamış hem de Batının Osmanlı üzerindeki baskılarından dolayı etkili olamamıştır.

Filibeli, Tarih, Kelâm, Mezhepler Tarihi, Tasavvuf ve Felsefe gibi ilimlerde derin birikimi yanında siyasetle uğraşmış, tiyatro ve roman türü eserler yazmıştır. Yazılarında daima batı taklitçiliğine karşı çıkmış, materyalist düşünceyi reddetmiş, zaman zaman batı felsefesi ile İslâm felsefesi arasında uzlaşma yolları aramıştır. Özellikle de vahdet-i vücûd anlayışına ve tasavvufa ayrı bir değer vermiştir.⁵

Filibeli, mezheplere dair görüşlerini dile getirdiği *Târîh-i İslâm* adlı eserinde Hâricîler, Ehl-i Sünnet ve Şîa gibi mezheplerle birlikte Mu'tezile, Mürcie, Cebriyye, Hurûfiyye ve Vehhâbîler gibi itikadî ve siyasî mezheplerden bazılarını ele almıştır. Ayrıca Filibeli, Sünnî-Şîf çatışmasının Müslümanlara bir kazanımı olmadığına dikkat

Abdullah Ucman, "Sehbenderzâde Ahmed Hilmi". *Türkiye Divanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/424-425; Mehmet Zeki Ekici, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Sehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi-Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 21-52. Ahmet Koçak, "Bir Balkan Muhaciri: Filibeli Ahmed Hilmi ve Hikmet Gazetesinde Balkanlar", *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi (Balkan Özel Sayısı-II)* 252-273 (Aralık/2012), 253-2255; Yasin Yılmaz, *Filibeli Ahmed Hilmi'nin Hayatı ve Tarihçiliği* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 32-38. Yasin Yılmaz, "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Tarih-i İslâm Adlı Eseri Özelinde Dozy ve Müsteşriklerin İddialarıyla İlgili Bazı Mülâhazalar", *Turkish Studies*, 12/2 283-300 (2017), 290-292.

² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/157; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 285-293; Ucman, "Sehbenderzâde Ahmed Hilmi", 38/425; Ayrıca eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ekici, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Sehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi*, 141-223; Yılmaz, *Filibeli Ahmed Hilmi'nin Hayatı ve Tarihçiliği*, 45-51.

³ Ekici, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Sehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi*, 24; Yılmaz, "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Târîh-i İslâm Adlı Eseri", 292.

⁴ Yılmaz, "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Târîh-i İslâm Adlı Eseri", 292.

⁵ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 287-289; Uçman, "Sehbenderzâde Ahmed Hilmi", 38/424.

çekmiş ve İslâm toplumunun birliği adına mezheplerin birleştirilmesi gerektiği hususunda çaba göstermiştir.

Hilâfet tartışmalarında Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın görüşlerini değerlendiren Filibeli'ye göre Hz. Peygamber bir vasiyet yazdırmak istemiş olsa da sahabe arasında çıkan münakaşadan dolayı bu düşüncesinden vazgeçmiş ve o sağ iken hilâfet makamına açıkça hiç kimse tayin edilmemiştir. Diğer taraftan Filibeli'ye göre Peygamberin hastalığına rağmen huzurunda yaşanan münakaşalar, hilâfet meselesindeki ihtilafın şiddetini göstermektedir.⁶ Ona göre sahabeler ile ilgili rivayet edilen hadisler dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'yi (ö. 40/661) kendisinden sonra halife olmasını arzuladığı anlaşılır. Onun iddiasına göre Hz. Peygamber Hz. Ali'yi bizzat ve özel bir itina ile yetiştirmiş ve bütün sırlarına ortak etmiştir. Ancak Hz. Peygamber, sahabenin; yeğenini ve damadını kayırıyor, peygamberliğini saltanata dönüştürüyor gibi bir düşünceye kapılabileceği endişesinden dolayı Hz. Ali'yi imâmete sahabelerin seçmesini arzu etmişti.⁷

Filibeli, hilâfet konusunda Hz. Ali'yi Hz. Osman'a (ö. 35/656) tercih etmekte ve Hz. Osman'ın hilâfetiyle ilgili önemli tespitlerde bulunarak onu eleştirmiştir. O, Hz. Osman'ı; halkı kendinden uzaklaştırmak ve soğutmak için elinden geleni yapmak, sahabelerin hiçbirinin görüş ve nasihatlerini almamak, Mervan (ö. 65/685) ve benzerlerinin istekleri doğrultusunda iş yapmak, ashâbın ileri gelenlerine cevap vermede aciz kaldığında "bu benim ictihadımdır" deyip geçiştirmek gibi hususlarla eleştirmektedir.⁸

Ayrıca Filibeli, Cemel ve Siffin savaşlarında Hz. Ali'nin kesinlikle haklı olduğuna ve bu savaşlardan sonra Hâricîler ve Şîa gibi mezheplerin ortaya çıkmasına dikkat çekmektedir.⁹

Diğer taraftan mezheplerle ilgili değerlendirmelerini yapan Filibeli, klasik Mezhepler Tarihçilerinin eserlerindeki mezheplerin tasnif sisteminin tenkit ve tahlile dayanmadan sayı ve şeklen yapıldığını ileri sürmektedir. O, klasik eserlerindeki mezheplerin tasnif metodunu eleştirmekte ve bu tasnif sistemini sun'î bulan anlamlı anlamsız birçok ilginç mezheplerin içerik olarak olmasa da sayı ve şekil bakımından ortaya çıkışını bir sebebe bağlamak için yetmiş üç fırka hadisinin¹⁰ uydurulduğunu ileri sürerek Şîî mezheplerle ilgili yapılan tasnifte de bu uydurma hadisin etkili olduğunu iddia etmektedir.¹¹

⁶ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/322-323.

⁷ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/323-324.

⁸ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/389.

⁹ Cemel ve Siffin Savaşları için bk. Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/402-410.

¹⁰ Bu hadis hakkında geniş bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kavnaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160. Bu hadisin rivayetleri ve tarihsel süreç içerisindeki değerlendirmeler için bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1996), 21-28; Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)* 5/3 (Kış 2005), 25-45.

¹¹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm*, nşr. Hüseyin Hüsnü (Konstantiniyye: Hikmet Matbaası, 1327/1911), 2/421-422.

Filibeli'nin mezheplerle ilgili genel kanaatini şöyle özetlemek mümkündür: "Emevîlerin Hâricîliği, Fatımîlerin Şiîliği ve Abbasîlerin Mu'tezileliği İslâm dinine zarar vermiştir. Gerçi Abbasîler bir dönem Sünnîliğe meyletmiş olsalar da bu meyil, dinî samimilikten daha ziyade siyasî bir maksadı içinde barındırdığından; İslâm geç kalan bu hidâyet meylinde istifade sağlamaya vakit bulamamıştır."¹²

1. Filibeli Ahmed Hilmi'nin İlk Mezheplere Dair Görüşleri

1. 1. Hâricîler

Filibeli'nin, Hz. Ali ile Muâviye (ö. 60/680) arasında yaşanan Sıffîn hadisesinden sonra gerçekleşen Hakem Olayı ile Hâricîlerin ortaya çıkışı hakkında verdiği malumat klasik mezhepler tarihi kaynaklarındakine benzer niteliktedir.¹³ O, Hâricîleri, Hz. Ali'nin maiyetinde iken mantıksız bir gerekçe ile Hz. Ali'nin safından ayrılanlara verilen bir isim olarak tanımlamış¹⁴ ve Ehl-i Beyt'e buğzeden bütün mezheplerin bu isim altında toplandığını belirtmiştir. Onun tespitlerine göre Hâricîler, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) zamanında dinden dönen çöl Arapları ile onların evlatlarından müteşekkil olup aralarında sahabelerden hiçbir kimse bulunmamaktadır. Burada Filibeli, Hâricîlerin fikirlerini kabul edenlerin ekseriyetinin "Bedevî Araplar" olduğuna işaret etmektedir. Filibeli, Hâricîleri; ruh hallerinin psikologları şaşkırtacak nitelikte dengesizliği, Hz. Ebû Bekir ve Ömer (ö. 23/644) dışında sahabenin ileri gelenlerinin çoğunu ve bütün Emevîleri lanetlemeleri ve hilâfetin Kureys¹⁵ soyundan olmasına karşı çıkışları gibi özelliklerine dikkat çekmiştir. Ona göre Hâricîler, siyasî bir hareket olarak ortaya çıkmış ve daha sonra dinî bir fırkaya dönüşmüştür. O, Hâricîler'in, İslâm dünyasında az bir taraftarı bulunması nedeniyle önemli bir yer oluşturmadığına inanmakta ve ayrıca onları ilim ve fennin yayılmasıyla İslâm karşısında ilk önce ve çok kolay bir şekilde yok olabilen yanlış düşünce sistemlerinden biri olarak görmektedir.¹⁶

Filibeli'ye göre Hâricîler, Şiîler ile taban tabana zıt fikirli olmalarına rağmen Emevîlere karşı cephe almak ve düşmanlıklarını ilan etmek hususunda onlarla birlikte hareket etmişlerdir. Birçok isyan çıkararak Emevîleri zor durumda

¹² Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/525.

¹³ Geniş bilgi için bk: İmam Ebû'l Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Na'îm Hüseyin Zerûzur, (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009), 21-23; Abdü'l-Kâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l fırak*, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 49-58; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkarim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk: Emir Ali Fehnâ-Ali Hasan Fâur, (Lübnan: Dâru'l Marife, 2008), 131-137.

¹⁴ Hâricîler adının anlamı hakkında bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1988), 18-23.

¹⁵ Hilâfetin Kureysîliği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mehmed Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureysîliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1. (1979), 121-213; Avrıca bk. İsrail Balcı, "İmamlar/Halifeler Kureys'tendir" İddiasının Kritiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, (2016), 5-32.

¹⁶ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/437-438.

bırakmışlardır.¹⁷ Filibeli'ye göre Hâricîlerin, Müslümanlar tarafından kabul edilebilecek ne reisleri ne de bir emirlik adayları olmadığı gibi dinî görüşleri ise İslâm toplumunun büyük çoğunluğu tarafından da reddedilmiştir.¹⁸

Filibeli, Hâricî fırkaları hakkında onların en önemli özelliklerini ön plana çıkararak özet bilgiler vermektedir. Hâricîleri; Muhakkime, Ezrâkiyye, Beyhesiyye, Necdiyye, Sufriyye, İbâziyye ve Acârîde şeklinde tasnif etmekte ve bunlar arasında günümüze kadar varlığı devam eden fırka olarak da İbâziyye fırkasını göstermektedir. Filibeli, İbâziyye fırkasını kendi arasında dört,¹⁹ Acârîde'yi on üç fırkaya ayırmakta olup Yezîdiyye fırkasını ise İbâziyye kolu içerisinde göstermektedir.²⁰ Ona göre İbâziyye fırkası Afrika'ya²¹ Yahudi asıllı bir Hâricî olan Tarîf tarafından götürülmüş ve burada yayılmıştır.²² Diğer taraftan Filibeli'nin gâli bir fırka olan Yezîdiyye'i, Ehl-i Sünnet'e en yakın olan İbâziyye fırkasının bir alt kolu olarak zikretmesi dikkat çekmektedir.

Filibeli, Hâricîler hakkında klasik mezhepler tarihi kaynaklarından farklı bir şey söylemese de tasnif konusunda mezhepler tarihi kaynaklarındaki farklı bir tasnif yaptığı görülmektedir. O, Hâricîlerin ana kollarını yedi, ana kollardan İbâziyye'yi dört, Acârîde'yi ise onüç fırka olarak tasnif ederken Şehristânî (ö. 548/1153) ise ana fırkaları sekiz, İbâziyye'yi üç, Acârîde'yi ise yedi talî fırkaya ayırmıştır. Yine Filibeli, Hâricî fırkaları talî kolları ile birlikte toplamda yirmi dört fırka olarak belirlemiş, Şehristânî ise Hâricî fırkaları toplamda yirmi iki fırkaya ayırmıştır.²³

1. 2. Şîa

Filibeli, ilk dönemlerde taraftar anlamına gelen Şîa'yı, dinî bir mezhep olarak değil de Hâricîlere tepki olarak ortaya çıkmış siyasî bir hareket olarak görmektedir.²⁴ Her ne kadar Filibeli, Şîa'nın zuhurunu Hâricîlere tepkisine dayandırsa da aslında Şîa, hicri I. asrın sonları ve II. asrın başlarında nass, vasîyet, tevellî, teberrî, gizli ilim, tayin,

¹⁷ Hâricîlerin Emeviler için ciddi bir tehlike oluşturduğu hususunda geniş bilgi için bk. Abd al-Ameer 'Abd Dixon, "Emevî Dönemi Hâricî İsyanları", çev. Hüseyin Doğan, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 7/1 (2014) 155-188.

¹⁸ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/419.

¹⁹ Filibeli İbâziyye fırkalarını *Hafsiyye*, *Yezîdiyye*, *Hârisiyye* ve *Râbia* olmak üzere dörde ayırmıştır. Bu fırkalar için bk. Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/440.

²⁰ Filibeli Acârîde fırkalarını *Meymûniyye*, *Hamzaviyye*, *Şuaybiyye*, *Hâzimiyye*, *Halefiyye*, *Etrâfiyye*, *Ma'lûmiyye*, *Mechûliyye*, *Saltiyye*, *Seâlîbe*, *Seâlîbe-i Ma'bediyye*, *Şeybâniyye* ve *Mükremiyye* olarak on üçe ayırmıştır. Bu fırkalar hakkında bk. Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/439-440.

²¹ Afrika İbâzîleri hakkında bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1983), 99-106.

²² Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/529.

²³ Şehristânî Hâricîlerin büyük fırkalarını; *Muhakkimetü'l-Ûlâ*, *Ezârîka*, *Necedât-el-Azirîyye*, *Beyhesiyye*, *Acârîde*, *Seâlîbe*, *İbâziyye* ve *Sufriyyetü'z-Ziyâdiyye* olmak üzere sekize ayırmıştır. Talî kolları ile beraber Acârîde fırkasını; *Saltiyye*, *Meymûniyye*, *Hamziyye*, *Halefiyye*, *Etrâfiyye*, *Şuaybiyye*, *Hâzimiyye* olarak yedi, *Seâlîbe* fırkasını; *Ahseniyye*, *Ma'bediyye*, *Rüşeydiyye*, *Şeybâniyye*, *Mükremiyye*, *Ma'lûmiyye* ve *Mechûliyye*, *Bid'iyye* olarak yedi, İbâziyye fırkasını ise *Hafsiyye*, *Hârisiyye* ve *Yezîdiyye* olmak üzere üç fırkaya, toplamda ise onyedî fırkaya ayırmıştır. Böylece Şehristânî ana fırkaları talî kolları ile birlikte yirmi iki fırkaya ayırmış oluyor. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/131-161.

²⁴ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/421.

rec'at ve mehdîlik gibi ilk Şîî fikirlerin tezahür ettiği bir dönemden sonra teşekkül etmeye başlamıştır.²⁵ Ona göre Hz. Ali adının karıştırıldığı her bir mesele zamanla Şîa olarak görüldüğü için Şîa kavramı, tarihi seyir içerisinde son derece geniş bir daire oluşturmuştur. Dinî manada Şîa'nın ortaya çıkışını Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'ye²⁶ bağlayan Filibeli'ye göre Abdullah b. Sebe vasıtasıyla Hz. Ali'nin, Şîa'nın görüşlerine dâhil edilmesi sonucu, onunla hiçbir alakası olmayan batıl mezhepler Şîa adını almıştır.²⁷ Filibeli'nin dinî manada Abdullah b. Sebe'yi Şîa'nın kurucusu olarak göstermesi de problemlidir. Ancak Filibeli'nin klasik makâlât türü kaynaklarda Abdullah b. Sebe ile ilgili nakledilen rivâyetlere dayanarak böyle bir sonuca varması kuvvetle muhtemeldir.²⁸

Filibeli, ilk dönemlerde Hz. Ali taraftarlarını Ehl-i Sünnet olarak tanımlamıştır. Ancak ona göre Şîîler, sonraları Müslümanların ileri gelenlerine haksız yere saldırmakla Ehl-i Sünnet adını kaybetmiş ve onun dışında özel bir mezhep şekli almıştır.²⁹

Hilâfet konusunda Şîî fırkalarının çoğunluğu, birtakım hadislere ve Gadîr-i Hum meselesine fazla önem vermişlerdir. Filibeli'ye göre Şîa, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilâfette Hz. Ali'nin önüne geçirilmesini, "dinî bir hata ve peygamberin emrine muhalefet" olarak değerlendirmekle işe başlamıştır.³⁰ Filibeli, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır."³¹ hadisinin sahih isnadlarla rivayet edildiğini düşünerek, Hz. Peygamber'in hilâfet konusunda kendi yerine Hz. Ali'yi tercih etmek istediğini ancak ashâbın çoğunluğu tarafından bu tercihin kabul edilmediğini iddia etmektedir. Filibeli iddiasını şu sözlerle dile getirmektedir: "Ashâb hakkında rivâyet edilen hadislerin dikkatle analizinden anlaşılmaktadır ki, Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin kendisinden sonra halife olmasını arzuluyordu. Çünkü Hz. Ali'yi bizzat ve özel bir itina ile yetiştirmiş olup bütün sırlarına ve işlerine ortak etmişti. Ancak Hz. Ali hakkındaki bu tercihin damat ve amcazâdesini kayırmak ve peygamberliğe verâset süsü vermemek için sahabe tarafından katılımı şart koşmuştu."³² Her ne kadar Filibeli böyle düşünse de bunu nass ve tayin yönüyle

²⁵ Geniş bilgi için bk. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 110-124, Habib Kartoğlu, "Şîa Doğuşu ve Teşekkülü", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. M. Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit, 87-97. (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 95; Metin Bozan, *İmâmîyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 47.

²⁶ Abdullah b. Sebe hakkında geniş bilgi için bk. Siddık, Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005).

²⁷ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/421.

²⁸ Kamile Ünlüsoy, "Balkan Muhâcirlerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Şîîlik-Sünnîlik Meselesine dair Mülâhazaları", *Balkanlar ve İslâm*, ed. Abdullah Taha İmamoğlu-İlir Rruqa-Mehmet Fatih Soysal-Abdurrahim Bilik, 493-516. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 502.

²⁹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/419.

³⁰ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/334.

³¹ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (Mısır: Müessesetü Kurtuba, trs.) 1/118-119; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen* thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Daru'l-Fikr, trs.) 1/45.

³² Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/323-324.

doğrulamak bilimsel açıdan zor görünmektedir. Bu iddia Şîî gelenek arasında yer almış olsa da güvenilir bir rivayetin varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir.

Filibeli'ye göre bazı Şîî fırkalar, fazilet ve iman bakımından üstün olan ve Peygamber'in hadisleriyle de tasdik edilmiş olan sahabenin ileri gelenlerini tekfir etmekle aşırı gitmişlerdir. Bir kısım Ehl-i Sünnet âlimleri, Şîî fırkaların tekfirci yaklaşımına tepki göstermek için Ehl-i Sünnet ile hiçbir alakası olmamasına rağmen Muâviye (ö. 60/680) ve benzerlerine yakınlık göstermişlerdir. Ona göre hem Ehl-i Sünnet hem de Şîî, hilâfet hususunda "Dört Halife" konusunu karıştırarak gereksiz yere birbirlerinden soğumuşlar ve uzaklaşmışlardır. İmâmet bağlamındaki üstünlüğü tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlayan Filibeli'ye göre sahabelerin başarısı üstünlük meselesi olarak görülemez ve hilâfet sıralamasını üstünlük sıralaması olarak gören Ehl-i Sünnet'in tavrı da yanlıştır. Çünkü hilâfet mertebeleri başka bir mevzu, üstünlük ve üstün tutulmak ise başka bir mevzudur. Bir şahsın imâmette önce gelmesi sadece zamansal bir önceliktir, fazilet bakımından bir öncelik değildir.³³

Filibeli'ye göre Şîîler ve Hâricîler hem dinî ve hem de siyasî firkadrlar. Şîîler ve Hâricîler birbirlerine taban tabana zıt fikirlere sahip olsalar da Emevî yönetimine karşı cephe almak ve onlara karşı direniş göstermek hususunda birlikte hareket etmişlerdir. Ona göre Şîîler, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve sahabenin ileri gelenlerine aşırı husûmet göstermek gibi bazı konularda yanlış yapmamış olsalardı Emevîlere karşı üstünlük sağlayabilirdi. Çünkü Şîî'nin bu tür hataları, hem kendi içlerinde çelişkili düşüncelerin oluşmasına hem de Emevîlerin bu hataları fırsata dönüştürmesine neden olmuştur. Dolayısıyla da Şîîler, ellerine geçen fırsatları değerlendirememiş ve uygun olmayan zamanlarda haklarını aramaya kalkıştıklarında mağlup olmuşlardır.

34

Tevellâ ve teberrâ anlayışının Şîîler arasında yayılmasında İranlıların büyük bir rolü olduğunu düşünen Filibeli, Sünnîler'in, Ehl-i Beyt'i sevmesi ve onları yüceltmesi dinî bir mesele iken Şîîler'in bunu siyaset alanına çekmesini yani tevellâ ve teberrâ şeklinde bir akîde oluşturmasını tenkit etmektedir. Bu konuda Emevîleri sorumlu tutan Filibeli'ye göre, Emevîler devrinde, Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720) dışında cuma hutbelerinde Ehl-i Beyt'e sövülmesi ve lanetler okunmasından kaynaklanmıştır. Ancak ona göre Emevî demek Ehl-i Sünnet demek değildir.³⁵

Filibeli, İslâm'ın temel ilkelerine ters düşen belli başlı Şîî mezheplerini Sebeiyye ile başlatarak tam on dokuz fırkaya³⁶ ayırmakta ve bu fırkaların ilahlık iddiası, hulûl ve tenâsüh gibi bazı aşırı görüşleri olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre taassup ve metânetleriyle mezhep yayma konusunda maharetli olan Şîîler, İslâm'ın yayılmasıyla

33 Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/334.

34 Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/419-420.

35 Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/425-426.

36 Filibeli'nin tasnif ettiği Şîî fırkalar şunlardır: *Sebeiyye, Kâmilîyye, Albâiyye, Muğîriyye, Manasûriyye, Hattâbiyye, Hâşimiyye, Nu'mâniyye, Yunûsiyye, Nusayriyye, Cenâhiyye, Gurâbiyye, Rizâmiyye, Zerâriyye, Bedâiyye, Benâniyye, Bâtîniyye, Zeydiyye* ve *İmâmiyye*. Bu fırkalar hakkında bk. Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/428-435.

hâkimiyet ve üstünlüğünü kaybeden topluluklarda daha fazla yayılma imkânı bulmuştur. O, Şîî düşüncenin daha çok İran'da rağbet görmesini gayet normal olarak değerlendirmektedir. Filibeli bunu, İranlıların hassas ve şiire yönelik bir millet olmaları sebebiyle dünyada emsali bulunmayan Kербela olayına karşı kayıtsız kalamamalarına ve Hz. Ali'nin şahsî kemalâtına bağlamaktadır. Yani ona göre İranlılar, Ehl-i Beyt'in maruz kaldığı felaket ile kendi kavimlerinin felaketini birleştirmişlerdir. Yedi bin yıllık İran medeniyetini Hz. Ömer kökünden kazıdığı için ona karşı gizli kin ve nefret beslemişlerdir. Şîa, bu gizli kin ve nefreti ortaya çıkarmak için Ehl-i Beyt'in haklarını savunmayı meşru ve İslâmî bir vesîle olarak görmüştür. Böylece tevellâ ve teberrâyı akîde haline getiren Şîa yayılma imkânı bulmuştur. Filibeli'ye göre akaid konusunda Ehl-i Sünnet'e çok yakın olan İmâmîyye Şîa'sı, diğer Şîî mezheplerin çocukça hatalarından uzaklaşmış ancak teberrâ meselesine hepsinden daha fazla geniş yer vermiştir. Ayrıca ona göre Şîî fırkalar içinde Zeydiyye, Ebû Bekir ve Ömer'e kesinlikle teberrâ etmediği gibi teberrâyı mezhep şartı yapmayan birçok Şîî fırkası da bulunmaktadır.³⁷

Ancak Filibeli, Ca'ferî mezhebini Şîa'nın diğer fırkalarından ayırmaktadır. Çünkü ona göre bu mezhebin, muamelat ve teferruatta bazı ictihad farklılıkları vardır ancak İslâm'ın usûlünde ve temel akidelerinde akla ve İslâm'ın genel ruhuna aykırı olan herhangi bir fikirleri yoktur.³⁸

Filibeli'ye göre tasavvuf ile Şîî fırkalar arasında da sıkı bir ilişki vardır. O, Bâtıniyye, İbâhiyye, Karâmita, Dürzîlik ve Hurûfiyye gibi birçok Şîî mezhebin tasavvuf vasıtasıyla işe başlayıp te'vil metodunu da kullanarak zamanla bağımsız birer mezhep haline dönüştüklerine inanmaktadır. Bu mezheplerden İbâhiyye ve Bâtıniyye gibi fırkalar ise her şeyi te'vil ederek küfre düşmüşlerdir.³⁹

Şîa ile Ehl-i Sünnet arasında temel ayrılık nedenlerinden biri olan imâmeti manevî bir mertebe olarak tanımlayan, imamları Ali ve efrâd-ı Ali'den on iki kişiden ibaret olduğunu ve onlardan sonra bu manevî mertebenin "gavsaniyet" adını aldığını belirten Filibeli, aralarında bazı ihtilaflara rağmen gerek tasavvuf ve tasavvuf ehli olan Sünnîler, gerek Şîa'nın on iki imam meselesinde birbirlerine yakın bir düşünceye sahip olduklarını şöyle ifade eder: "İmâmet sırası, gerek Şîa ve gerek ehl-i tarîk ve mutasavvıf olan Sünnîler arasında şöyledir: İmam Ali, Hasan b. Ali, Hüseyin b. Ali, Ali Zeynü'l-Âbidîn b. Hüseyin, Muhammed el-Bâkır b. Zeynü'l-Âbidîn, Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır, Mûsâ el-Kâzım b. Ca'fer es-Sâdık, Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım, Muhammed et-Takî b. Ali er-Rızâ, Ali et-Takî b. Muhammed et-Takî, Hasan el-Askerî b. Ali et-Takî, Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî"⁴⁰ Hilafet meselesini farklı bir bakış açısıyla ele alan Filibeli'nin imâmetle ilgili tasavvufî yorumları dikkat çekmektedir.

³⁷ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/435-436.

³⁸ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/428.

³⁹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/492-493.

⁴⁰ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/521-522.

Filibeli, İsnâaşeriyye imamlarının gerçekte Şîî olmadığını bilakis Ehl-i Sünnet olduklarını iddia etmektedir. Filibeli'ye göre bütün imamların hayatı İslâm'a ve İslâm ümmetine hizmet etmekle geçmiştir. Bu bakımdan imamların Şîa ile herhangi bir münasebeti bulunmadığı gibi onlar, Ehl-i Sünnet'ten ayrı bir mezhep kurmaya teşebbüs bile etmemişlerdir. Dolayısıyla onlar, Ehl-i Sünnet'in imamlarıdır.⁴¹

1. 3. Ehl-i Sünnet

Filibeli Ehl-i Sünnet'i; "İş bu fırkaya dâhil olanlar Peygamber ve sahabelerin itikatları ve İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Ebû Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) ictihadları üzere bulunanlardır" şeklinde tanımlamış⁴² olsa da ilk zamanlarda Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın aynı manaya geldiğini iddia etmiş ve bunu delillendirmeye çalışmıştır. Ona göre Ehl-i Sünnet akidesinin ilk ve en meşhur imamı Hasan-ı Basrî'dir (ö. 110/728). Hasan-ı Basrî, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'dan (ö. 49/669) birçok konuda fetva istemiş ve bununla alakalı olarak Hz. Hasan'ın kaza, kader, hayır ve şer gibi konulardaki ictihadlarını kabul etmiştir. Bu nedenle Filibeli'ye göre asıl Ehl-i Sünnet, Hz. Ali'yi sevenler ve onun taraftarlarıdır. Bundan başka Hz. Ali'nin taraftarı olma ihtimali dahi bulunmamaktadır.⁴³ İddiasını delillendirmeye devam eden Filibeli'ye göre Ehl-i Sünnet imamlarının hepsi Hz. Ali'nin fazilet ve üstünlüğünü kabul ettiği gibi Ehl-i Beyt imamlarından da feyz almışlar, onların terbiyesinde yetişen öğrencileri olmakla da övünmüşlerdir. Filibeli, Ca'fer-i Sâdık'ın (ö. 148/765) öğrencisi olan Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), hayatı pahasına da olsa Ehl-i Beyt'in üstünlüğünü açıkça söylemekten kaçınmadığını, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), Ehl-i Beyt'in irfânını yüklediğini, İmam Şâfî'nin (ö. 204/820), hutbelerinde Hz. Ali'nin ve Ehl-i Beyt'in kıymetini yücelttiğini, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve diğer imamların da buna benzer düşüncede olduklarının altını çizerek bütün bunların, Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın esas yönüyle birbirinden ayırmanın mümkün olmadığına delil olarak göstermiştir. Ehl-i Beyt imamlarının Şîa ile hiçbir alâkasının olmadığını, tamamının ilmî meselelerle uğraştıklarını açıklayan⁴⁴ Filibeli, "Her kim ki Ehl-i Sünnet'tir, zorunlu olarak Ali'nin şîasıdır. Her kim ki, Ali'ye mensuptur, zorunlu olarak Ehl-i Sünnet'tir."⁴⁵ şeklinde bir istidlalle ezber bozan bir yargıda bulunmuştur.

Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'in ve Şîa'nın dinî ve siyasî fırka olarak kurumsallaşması hicrî III. ve IV. yüzyıla kadar devam etmiştir. Ancak Filibeli'nin Şîilik ve Ehl-i Sünnet tabirlerini ilk dönemler için kullanması doğru olmasa da burada Ehl-i Beyt ile Ehl-i Sünnet imamlarının, Hz. Ali hakkında karşı karşıya gelmediklerini ve İslâm toplumunun ilk ana kitlesi içerisinde yer aldıklarını söylemek istediği anlaşılmaktadır.⁴⁶

⁴¹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/522.

⁴² Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/422.

⁴³ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/423.

⁴⁴ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/521-522.

⁴⁵ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/423.

⁴⁶ Ünüsöy, "Filibeli Ahmed Hilmi ve Şîilik-Sünnîlik Meselesine dair Mülâhazaları", 503.

Bütün bunlara rağmen Ehl-i Sünnet ile Şîa arasındaki anlaşmazlığın nasıl yayılıp genişlediğini ve bugünkü hali aldığını sorgulayan Filibeli, bu konuda hem Sünnîleri ve hem de Şîileri suçlayarak gayet özlü ve anlamlı şu cevabı vermiştir: “İki tarafın aşırılık, önyargı ve hedefleri meseleyi çığırından çıkarmış olmasıyla...”⁴⁷ Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Filibeli, her iki mezhebin esas itibarıyla aynı, siyaseten ise birbirlerinden ayrıldıklarına bu hususta her iki tarafın da ifrat derecesine varan yanlışlıkları olduğuna dikkat çekmiştir. Burada Filibeli'nin doğru ve haklı tespitlerde bulunduğunu söylemek mümkündür.

Filibeli, Sünnîlerin dört halifenin Allah katındaki üstünlüklerini hilâfet sıralamasına bağlamalarını⁴⁸ yanlış bir anlayış olarak değerlendirmekte hatta bunu çocuksu bir davranış olarak yorumlamaktadır. O, Peygamber'in sahabelerin ileri gelenlerine yönelik hoşnutluğunu ve sevgisini gösteren hadisleri, Ehl-i Sünnet'in siyasî bir meseleye dönüştürmesini eleştirmektedir. Ona göre manevî üstünlük ile hilâfet sıralaması arasında herhangi bir ilişki söz konusu değildir. Fakat bir kimse Ehl-i Sünnet'in temel akidelerine inanıp da Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'e tafdil ederse Ehl-i Sünnet'likten dışarı çıkmış sayılmaz.⁴⁹

Yukarıda ifade edildiği gibi Filibeli, Sünnîlerin, Ehl-i Beyt'i sevmelerinden hareketle Sünnîler ile Şîileri ayrı görmemektedir. Çünkü Sünnîler de “Âl-i Aba” denilen beş kişi ile beraber on iki imamı saygıyla anar ve benimseyip severler.⁵⁰

Filibeli'ye göre Emevî Sünnîliği kuru bir sözden, Abbasî Sünnîliği genelde siyasî bir aletten ibarettir. Ayrıca o, Emevî ve Abbasî iktidarının Ehl-i Sünnet'e zulmettiğini, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına girmesiyle Ehl-i Sünnet'in zarar gördüğünü ve Mu'tezile karşısında güçsüz kaldığını belirtir. Diğer taraftan o, her konuda Mu'tezile ve Şîa ile karşı karşıya kalan Ehl-i Sünnet'in, ilerleme ve gelişmeyi ortadan kaldırmak, insanları düşündürmemek ve dini muhakemesiz bir şekilde kabul ettirmeye istediğine işaret etmektedir. Filibeli bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: “Ehl-i Sünnet, şayet üstün gelseydi, dinin görüntüsünü kurtaracaktı. Fakat ilerleme ve gelişme yasalarını, düşünme hürriyetini inkâr etmiş ve ortadan kaldırmış olacağından İslâm'ın ilmen ve manen çöküntüye girmesi gerekecekti. Mu'tezile'nin rekabeti ve kısmen tahakkümü devam ettikçe, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu düşünme tarzı revaç bulamamıştır. İslâm, ahlâken ve manen gerilemekle beraber ilim, fen, sanayi ve felsefede terakkî etmeye devam etti.”⁵¹

⁴⁷ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/423.

⁴⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi (Kitâbu Usûli'd-Dîn)*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İsalet Yayınları, 2016), 342; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 96-98; Nureddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi (el-Bidâye fi-Usûli'd-Dîn)* çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 19. Baskı, 2020), 118; Mehmet Kubat, “İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2018), 33.

⁴⁹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/424-425.

⁵⁰ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/428.

⁵¹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/512.

Filibeli, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e katılmasını Ehl-i Sünnet açısından bir dönüm noktası olarak görmektedir. Çünkü ona göre Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e katılmasından sonra Ehl-i Sünnet güçlenmiş ve Mu'tezile'ye karşı üstün gelmeye başlamıştır. Hatta Abbasilerin son dönemlerinde Ehl-i Sünnet, devletin resmî mezhebi olunca muhalif mezheplere karşı ciddi anlamda bir tepki göstermiştir.⁵²

Filibeli'nin hilafetle ilgili değerlendirmelerine bakıldığında genellikle Ehl-i Sünnet'in argümanları doğrultusunda olduğu söylenebilir. Çünkü onun yaklaşımları İslam itikadına, ilmî metotlara uygun olduğu gibi aynı zamanda akla ve mantığa da uygundur. O, hilâfet gibi ihtilafli meseleleri objektif bir şekilde ele alıp incelemeye çalışmıştır.⁵³

1. 4. Mu'tezile

Filibeli, klasik mezhepler tarihi yazarlarından Bağdadî ve Şehristânî'de geçen rivayetlerdeki gibi⁵⁴ Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748), Hasan-ı Basrî'nin talebesi iken aralarında kelâmî konularda meydana gelen bazı görüş farklılıkları neticesi hocasından ayrılarak mezhebini kurduğunu ifade eder. Filibeli, Vâsıl b. Ata'nın tabiatüstü ince meselelerle zihnini meşgul eden ve İslâm'a çok büyük tesirler bırakan bir kişi olduğuna inanır.⁵⁵

Filibeli'ye göre İslâm'ın ilk dönemlerinde Yunan felsefesinin hiçbir tesirinin olmadığı bir dönemde ilk Mu'tezile, zat ve sıfatlar konusunda sanki Aristoteles'ten etkilenmiş gibi bir görünüm vermektedir. Hatta Filibeli, Mu'tezile'nin düşünce metodu ile Aristoteles'in düşünce tarzı ve söylediklerinin neredeyse aynı olduğunu belirtir.⁵⁶ Filibeli'nin, Mu'tezile'nin, Yunan felsefesi ve Yeni Eflatuncu görüşlerden etkilenip onların düşüncelerini İslâm'a taşıyarak İslâm rengi verdiğine, kendi nazariyelerini, cedel ve münakaşalarını teyit hususunda Yunan felsefesini kendi fikir ve düşüncelerinde kullandıklarına inandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Filibeli, Mu'tezile'nin Aristoteles felsefesinin etkisi altına girmesinden sonra Ehl-i Sünnet'ten tamamen uzaklaştığına inanmakta ve felsefeyi dine değil, dini felsefeye dönüştürdüğünü düşünerek Mu'tezile'yi eleştirmektedir.⁵⁷

Filibeli, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ihtilafa neden olan zât-sıfat, kader ve büyük günah meselesi gibi belli başlı itikadî konuları üç noktaya dayandırmaktadır. O, "zât ve sıfat birbirinin aynı değildir" diyen Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet'in "sıfat, zatın aynıdır" demesiyle ilahların çoğalacağı endişesi taşıdığını belirtir. Bu durum Ehl-i Sünnet'in, sıfatı müstakil bir varlık gibi düşündüğünü göstermektedir. Ancak ona göre

⁵² Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/512.

⁵³ Yılmaz, *Filibeli Ahmed Hilmi'nin Hayatı ve Tarihçiliği*, 70.

⁵⁴ Vâsıl b. Ata'nın Hasan-ı Basrî'den ayrılışı ve Mu'tezile'nin itikadî görüşleri için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/57-59; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 78-81; Ayrıca ayrıntılı bilgi ve çalışma için bk. Hüseyin Maraz, *Vâsıl bin Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu* (Ankara: Otto Yayınları, 2019)

⁵⁵ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/448.

⁵⁶ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/448.

⁵⁷ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/512.

Ehl-i Sünnet bu konuyu “Allah’ın zâtı, sıfatının ne aynıdır ve ne de gayrıdır” demekle çözmüştür. İlk dönemlerde Ehl-i Sünnet, mantık bilmediği, bir metot ve kelâma da sahip olmadığı için Mu‘tezile’nin eleştirilerine sadece sahabenin sözlerini şahit göstermek veya hadis ve âyetlerle delil getirmek suretiyle karşılık vermeye çalışmıştır. Ayrıca usûl ve tefsir ilmi özel bir bilim dalı haline dönüşmediği için her iki taraf da görüşlerini savunmak için mantık ve muhakemeye başvurmuşlardır. Ancak Filibeliye göre Ehl-i Sünnet, mantık ve akıl zemininde Mu‘tezile’ye karşı bir üstünlük sağlayamamıştır.⁵⁸ Kader konusunda ise tam bir netlik olmadığı için Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile’ye mutedil cebir ile karşılık vermeye çalışmış; ancak Mu‘tezile’nin insanın fiilleri ile ilgili ileri sürdüğü sorular cevapsız kalmıştır.⁵⁹

Filibeli, Mu‘tezile’nin Vâsıl b. Atâ’nın bazı fikirlerini temelsiz ve geçerliliği bulunmayan bâtil görüşlerden ibaret olarak görmektedir. O, Mu‘tezile’nin Ehl-i Sünnet’ten ayrılışını Vâsıl’ın şu ve diğer birçok görüşlerine dayandırmaktadır: “Allah’ın sıfatları olmadığı gibi O’nun zâtından başka kadîm bir varlık da yoktur. Küfür, zulüm ve şer Allah’ın takdiriyle değildir. Küfür ile iman arasında bir menzile vardır.”⁶⁰

Filibeli’ye göre Mu‘tezile’nin fikirlerinin çoğu Ehl-i Sünnet akîdesi ile çarpışmıştır. Ancak ilk dönemlerde Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile’nin fikirlerine cevap verirken nakil, gelenek ve rivayetleri aynen kabul ettiği için yetersiz kalmıştır. Mu‘tezile aklı ne kadar kullanmış olsa da muhakemelerinin çoğu birçok safsatadan ibaretti. Ancak Ehl-i Sünnet bunların safsata olduğunu dahi ispatlayamamıştır.⁶¹

Filibeli’ye göre Mu‘tezile, dinî meselelerde son kararını felsefî bir şekle dayandırarak vermiştir. Aşırı Mu‘tezile, İslâm inançlarını tenkit ederek bir hiç mesabesine düşürmüştü ve sonuçta, mutlak fikir, mutlak tenzih, mutlak zâttan ibaret mücerred bir fikir bırakmıştır. Ona göre Mu‘tezile, inancı akla feda etmiştir. Akılcı Protestan tenkitçileri Hristiyanlığı tahrif ettikleri gibi Mu‘tezile de aynı şekilde İslâm inancını tahrif etmiştir. Mesela, Mu‘tezile’nin Kur’an’ın yaratılmış olduğu iddiası, vahyin inkâr edilmesi ile sonuçlanmıştır. Mucizeleri tevil ederken de maneviyâta ve vahdet-i vücûda başvurmadığı için inkâr etmek zorunda kalmıştır.⁶²

Filibeli, Mu‘tezile’yi bir taraftan eleştirirken diğer taraftan da çok büyük düşünürler yetiştirmesi ve İslâm dinine büyük katkılarından dolayı da övmektedir. Ona göre Mu‘tezile’nin gücü, Ehl-i Sünnet’in sistemli ve mükemmel bir metoda sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet’i de metot ve felsefe yönünden gelişmeye zorlayan Mu‘tezile olmuştur. Hatta Ehl-i Sünnet tenkitlere maruz kaldıkça da gelişmiş ve ilerlemiş, itirazlardan uzak kaldıktan sonra da ilim ve ulema bakımından duraklama dönemine girmiştir.⁶³

⁵⁸ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/448-449.

⁵⁹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/448.

⁶⁰ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/442.

⁶¹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/451.

⁶² Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/451-452.

⁶³ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/452-454.

Filibeli, Mu'tezile'yi yirmi fırkaya ayırır⁶⁴ ve onları Mu'tezile'nin genel ismi altına sokulan ekoller olarak görür. Ona göre Mu'tezile ekollerinin çoğunun görüşleri batıldır.⁶⁵ Bu fırkalar batıl itikadları nedeniyle Ehl-i Sünnet'ten ayrıldıkları gibi aynı sebepten dolayı Mu'tezile'den de ayrılmışlardır.

1. 5. Mürcie

Filibeli, Mürcie'yi ma'rifet, ihlâs ve muhabbete özel bir değer vermesi yönüyle diğer mezheplerden farklı bir ekol olarak görse de onlar hakkında fazla görüş belirtmez. Ancak İbâhiyye'nin kaynağı olarak da bu mezhebi gösterir. Onun tespitlerine göre Mürcie'ye mensup olanlar, ibadetlere fazla önem vermeleri gerekirken tam aksine ibadetleri son derece önemsiz görmüşlerdir. İbadet yerine ihlâs ve muhabbete aşırı önem vermeleriyle de bu mezhebe felsefî bir şekil vermişlerdir. Filibeli, Mürcie'yi, genel anlamda zararsız bir mezhep olarak nitelendirmektedir. Ancak onları, bir taraftan iman ve İslâm'ı ma'rifet şartına bağlayarak insanların büyük çoğunluğunu İslâm dairesinin dışında tutmaları, diğer taraftan da ma'rifeti değersiz bir ilim derecesine indirmeleriyle de mezheplerine mezhep denilemeyecek kadar lâubalilik kattıkları için de eleştirmektedir.⁶⁶ Filibeli, Mürcie'yi Müslümanların büyük çoğunluğunu İslâm dairesinin dışında tutma noktasında eleştirse de bilakis Mürcie, Hâricîlerin Müslümanları İslâm dairesinin dışına çıkararak iman ve küfürle ilgili görüşlerini reddetmişlerdir. Mürcie, ortaya koyduğu ılımlı ve uzlaştırıcı görüşleriyle⁶⁷ Müslümanları İslâm dairesinin içinde tutmaya çalışmış, Ehl-i kible'nin tekfir edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla ameli imana dâhil etmeyen Mürciî anlayışa göre büyük günah işleyen bir kimse dinden çıkmaz günahkâr Müslüman olarak kalır.⁶⁸

Klasik mezhepler tarihi yazarlarından Eş'arî Mürcie'yi oniki⁶⁹, Şehristânî altı fırkaya ayırırken⁷⁰ Filibeli, Mürcie'yi tasnif ederken Yunûsiyye, Ubeydiyye, Gassâniyye, Sevbâniyye ve Sûmeniyye gibi isimlerle belli başlı beş kola ayırmıştır.⁷¹

⁶⁴ Filibeli'nin tespit ettiği Mu'tezile ekolleri şunlardır: *Vâsiliyye, Hüzeyliyye, Nazzamiyye, Hâtiyye, Bişriyye, Muammeriyye, Murdâriyye, Sümâmiyye, Hişâmiyye, Câhziyye, Hayyâtîyye, Ka'biyye, Cübbâiyye, Behşemiyye, Amriyye, Esvâriyye, İskâfiyye, Ca'feriyye, Sâlihiyye ve Hadbiyye*. Bu fırkalar hakkındaki açıklamalar için bk. Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/442-447.

⁶⁵ Mu'tezile ekollerinin görüşleri hakkında bk. Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/442-447.

⁶⁶ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/454.

⁶⁷ Mürcie'nin görüşleri hakkında bk. Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001/1), 187-198.

⁶⁸ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/140; Ebû Hanife, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 55

⁶⁹ Eş'arî bu fırkaları; *Cehmiyye, Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî, Yûnus es-Semerî, Ebû Şimr ve Yûnus'un Taraftarları, Ebû Sevbâniyye, Neccâriyye, Gaylâniyye, Muhammed b. Şebîb Taraftarları, Hanefiyye, Tûmeniyye-Muâziyye, Merisîsiyye ve Kerrâmiyye* olarak isimlendirir. Bu fırkalar için bkz: Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/116-121.

⁷⁰ Şehristânî, Mürcie fırkasını, *Yûnusiyye, Ubeydiyye, Gassaniyye, Sevbâniyye, Tûmeniyye ve Sâlihiyye* olarak altıya ayırır. Bk: Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/161-169.

⁷¹ Bk. Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/455; Ayrıca Mürciî fırkaları hakkında bk. Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 198-201.

Onun Mürcie'yi tasnif ederken Eş'arî ve Şehristânî'den farklı olarak Bağdâdî'nin tasnif sistemini benimsediği söylenebilir.⁷²

1. 6. Neccâriyye

Abbasi halifesi Me'mun döneminde etkili bir ekol olan Neccâriyye; Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın veya onun görüşleri etrafında teşekkül eden itikadî bir fırkadır.⁷³

Filibeli'ye göre Neccâriyye mezhebi Ehl-i Sünnet'in bir şubesi sayılabilir ancak birkaç noktada icmâdan ayrılarak sıfatın nefyi, halku'l Kur'ân ve ru'yetullah gibi konularda Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemişlerdir. Fakat Allah'ın ahirette görülmesi ile ilgili görüşleri Ehl-i Sünnet ile kolaylıkla uzlaştırılabilir. Ayrıca Kur'an'ın hâdis oluşu konusundaki fikirleri de Mu'tezile'ye nispetle Ehl-i Sünnet'e daha yakındırlar.⁷⁴ Filibeli, Neccâriyye'yi bazı konularda Ehl-i Sünnet'e, bazılarında da Mu'tezile'ye yakın görüşleri sürdürdüğünü belirtse de bu ekolü Ehl-i Sünnet'e daha yakın bir mezhep olarak görmektedir.

Neccâriyye'nin mezhepler tarihi literatüründe ele alınış şekli problemlili görünmektedir. Bir kısım müellif onları Mürcie'nin bir alt kolu olarak tasnif ederken, diğer bir kısmı ise ayrı bir mezhep olarak ele almıştır. Filibeli ise bu fırkayı herhangi bir mezhebin çatısı altında göstermemiş, ayrı bir mezhep gibi görmüş ve Neccâriyye'yi; Zaferaniyye, Burğusiyye, ve Müstedrike gibi üç ana grupta toplamıştır.⁷⁵

1. 7. Cebriyye

Zorlama anlamına gelen, insanın kendi fiilleri hususunda kulun hiçbir etkisi olmadığını, her şeyin mutlak bir güç olan Allah tarafından belirlendiğine dair Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından ileri sürülen bu düşünceye Cebriyye denir. Filibeli ise Cebriyye'yi; Ehl-i Sünnet'in tercih ettiği ılımlı Cebriyye yani cebr-i mütavassıt olarak değil de kullardan fiiller ile insan iradesini tamamen ortadan kaldıran Cehm b. Safvan'ın görüşlerinden oluşan mezhep olarak tanımlamaktadır.⁷⁶

Filibeli'ye göre Cebriyye'nin kulların iradesi ve fiilleri ile ilgili görüşlerini tenkit edenler, kesb ve ihtiyarda irade ve fiillerin kaynağının Allah'a ait olmasından dolayı Cebriyye'nin demir gibi sağlam olan mantığını kolayca kıramamışlardır. Filibeli, Ehl-i Sünnet'in genelinin, küllî irâde ile cüz'î irâdeyi, kaderle irâde hürriyetini uzlaştıramamalarından dolayı, amel bakımından ve genel olarak Cebriyye mezhebine bağlı sayılabileceği görüşündedir.⁷⁷ Mutlak Cebriyye fikirlerine karşı çıkan Filibeli, tasavvuftaki "terk-i irade", "mutlak itaat" ve seyr-i sülûk" gibi hallerin insana sınırlı ve

⁷² Bağdâdî, Mürcie fırkasını *Yûnusiyye*, *Ğassâniyye*, *Tûmeniyye*, *Sevbâniyye* ve *Merîsiyye* olmak üzere beşe ayırmıştır. Bu fırkalar için bk: Bağdâdî, *el-Fark*, 151-155.

⁷³ İbrahim Hakkı İnal, "Neccâriyye Mezhebi hakkında Bazı Mülâhazalar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/24 (2010), 37-40.

⁷⁴ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/456.

⁷⁵ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/456.

⁷⁶ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/457.

⁷⁷ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/457.

cüzî bir irade hürriyeti vermesine rağmen uygulamada insanlar tarafından yanlış anlaşılmasıyla aşırı Cebriyye'ye meyledildiği görüşündedir. Ona göre telkin ve vaazlara giren birçok israiliyyât ve hurafeler, mutlak Cebriyye'nin çoğunluğunun akidesi olmasına sebep olmuş hatta birçok tarikat mensubu cahilce mutlak Cebriyye'ye temayül etmiştir.⁷⁸ Anlaşılan Filibeli, tasavvuftaki teslimiyet ve rıza meselelerinin, ehil olmayanların yanında alelâde mutlak Cebriyye fikirleriyle birleştiğini düşünmekte ve bunu da eleştirmektedir.

Filibeli aşırı Cebriyye'nin, Ehl-i Sünnet'i benimseyen avam arasında yayılmasını tehlikeli olarak görmektedir. Çünkü Cebriyye'nin görüşlerinde; kulun sorumluluğu, fazilet ve çalışma sevgisi olmadığı için avam arasında yayılması durumunda felâket ve ahlâkî kötülükler artar, İslâm dünyası tamamen zarar görür. Ona göre Cebriyye fikrinin yaygın olduğu bir toplumda namus ve ahlakın yerleşmesi imkânsız görünmektedir.⁷⁹

Ayrıca Filibeli, Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olup da doğrudan doğruya halk ile temasları olan imam, müezzin ve diğer din görevlilerini, mezheplerinin ince, ılımlı ve ölçülü sınırını koruyamayarak farkında olmadan Cebriyye'nin görüşlerine kaymalarını eleştirir. Cebriyye meselesinin çözülemediğine ve bundan sonra da çözülemeyeceğine inanan Filibeli, bu mezhebi insanın toplumsal yaşantısında yeri olmadığını söyleyerek reddetmiştir.⁸⁰

2. Diğer Mezheplere Dair Görüşleri

2. 1. İsmâîlîlik (Bâtıniyye)

Şîi ve Bâtınî mezheplerden biri olan İsmâîlîlik; Hz. Ali'nin soyundan gelen Ca'fer es-Sâdık'ın (ö.148/765) ölümünden sonra imâmetin, en büyük oğlu İsmâîl'in hakkı olduğunu iddia edenlere verilen bir isimdir.⁸¹ Ona göre bu mezhep; Şîa ve tasavvuftaki fikirlerin ifrat ve suistimali sonucu teşekkül etmiştir. Çünkü İsmâîliyye, Şîa arasında yaygın olan fikirler ile tasavvuftaki "mazhariyet ve tecellî"ye dair görüşleri bir araya getirip en mantıklı ve tutarlı bir şekilde kullanmıştır. Filibeliye göre İsmâîlîler, "imâm-ı mahfî" yani gizlenmiş imam akidesini, tasavvuftaki "aktâb ve efrâd" yani kutuplar ve fertler fikrinden alarak Hintlilerdeki Brahma'nın hulûlleri ve Budalar hakkındaki görüşlerle de kaynaştırmışlardır.⁸²

Filibeli, İsmâîlîlerin büyük bir maharetle tarikatlara kendi akidelerinden ve İbâhiyye düşüncesine ait konulardan birçok şey karıştırdıkları görüşündedir. Ona göre İbâhîler, gittikleri dergâh hangi tarikata mensupsa o tarikattan görünmüşler, o tarikatın önemli sırlarındanmış gibi bazı İbâhî görüşlerini dervişlere ve hatta cahil gördükleri kişilere öğretmişlerdir. Onlar da farkında olmadan İbâhî fikirlerini kendi

⁷⁸ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm* (İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332/1913), 57-59.

⁷⁹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/457-458.

⁸⁰ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/458-459.

⁸¹ Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa (Şîi Fırkalar)*, trc. Hasan Onat-Sönmez Kutlu-Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 67-68.

⁸² Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/495-496.

tarikatlarının sırrı gibi zannederek kendilerinden sonrakilere nakletmişlerdir. Aynı metodu tasavvuf ve tarikatlara Hurûfîler de uygulamışlardır.⁸³ Ayrıca Filibeli, İsmâîlîler'in, Hz. Muhammed'in "Hâtemü'n-Nebiyîn" yani son peygamber oluşunu kabul etmeyip de ondan sonra bir Peygamberin geleceğine dair itikatlarından dolayı İslâm dininden çıktıklarına inanmaktadır.⁸⁴

Filibeli, Mübârekiyye, Karâmita, Bâtıniyye, Seb'iyye, Ta'lîmiyye, Hürremiyye, Bâbekiyye ve Muhammeriyye⁸⁵ gibi çeşitli isimlerle isimlendirilen İsmâîlîlerin Karâmita ve Fâtımîler kolundan da bahsetmektedir. Karmatî İsmâîlîliğinin ilhad ve zındık olduklarını düşünen Filibeli'ye göre bu ekol, ilk çağlardan beri ortaya çıkan ilhad mezheplerinin en çirkinini olup, bu mezheplerin hepsinden kötülük ve sapıklıklar alma sonucu teşekkül etmiş bir mezheptir. İnanç ve görüşleriyle dinden çıkan ve zındıklıktan ibaret olan bu mezhebin, yüzündeki maskeyi çıkardıktan sonra İslâm inancı üzerinde herhangi bir tesirlerinin olması söz konusu değildir.⁸⁶

Filibeli'ye göre İsmâîlîlerin Fâtımîler kolu Alevilik adına önemli faaliyetlerde bulunmuş olsalar da bunların Ali taraftarları arasında zikredilmesi, Şîa mezhebini yaymalarından ve kendilerini Peygamberimizin soyuna nispet etmelerinden kaynaklanmıştır. Yoksa ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) neslinin İsmâîlîlerin reisi Abdullah'ın soyuna dayanmasından dolayı Fâtımî İsmâîlîliğinin gerçekte Ehl-i Beyt ile hiçbir bağları bulunmamaktadır. Fakat Fâtımî İsmâîlîler, Hz. Ali'nin efdaliyetini kullanmak ve Ehl-i Sünnet'ten birkaç noktadan ayrılan mutedil bir mezhep görünümünü vermek suretiyle Şîa'yı, gizli mezheplerini ise Karmatîler arasında yaymışlardır.⁸⁷

Filibeli, İsmâîlîlerin Cebel-i Lübnan'da buldukları sırada Haçlılar ile irtibatları olması nedeniyle Avrupa'da onlar ile ilgili birçok bilgi ve kaynakların mevcut olduğunu ve araştırmalar yapıldığını tespit etmiştir.⁸⁸

Filibeli'nin tespitlerine göre Bâtınîler, İsmâîlîlerden çok farklıdır. O, Bâtınîliği; Hint ve İran felsefesiyle garip ilimleri ve tasavvuf konularını bünyesinde barındıran tuhaf bir karışımdan oluşmuş mezhep olarak tanımlar. Ona göre bu mezhep, "her şeyi mübah görme" metoduyla işe başlamış ve daha sonra açıkça İbâhiyye'ye dönüşmüştür. Filibeli'ye göre bu mezhebin görüşleri İsmâîliyye ile aynı iken Hasan Sabbah ile farklı bir boyut almıştır.⁸⁹

Filibeli, sapık fırka olarak nitelendirdiği Bâtınîleri, Kur'ân'ın zâhirî manasını terk edip onun hükümsüz olduğuna inandıkları ve bâtinî manasını kendilerine göre te'vil edip aldıkları için "Bâtıniyye" olarak isimlendirildiklerini dile getirir. Filibeli, "Allah ne var, ne yok, ne âlim, ne de câhildir" gibi sözlerle ilahî sıfatların hepsinde

⁸³ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/576-577.

⁸⁴ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/500.

⁸⁵ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/433-434.

⁸⁶ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/504-505.

⁸⁷ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/524.

⁸⁸ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/497.

⁸⁹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/505.

şüphe bıraktırdıklarını, ruhların fani olduğuna inandıkları gibi hulûle de inandıklarını ve bu tür inançların ise Hasan Sabbah marifetiyle Mecûsilerden aldıklarını belirtir. Filibeli'ye göre Bâtınîler, Müslüman halkı doğru yoldan saptırmak için birtakım küfür ıstılahları kullanırlar ve "İdrar meniden daha pis iken, küçük abdest bozmadan dolayı gusûl gerekmediği halde meni çıkmasından dolayı neden gereksin?" gibi sorularla da şüpheyi düşürüp dinden çıkarmaya çalışırlar.⁹⁰

2. 2. Zeydiyye

Zeydiyye, Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali b. Hüseyin'in (ö. 120/740) ismine nispetle bu isimle isimlendirilmiştir. Bu mezhep, Şîî fırkaları içerisinde en ılımlı ve Ehl-i Sünnet'e en yakın olan fırka olarak kabul edilir.⁹¹ Filibeli de Zeydiyye'yi ayrı bir fırka olarak değerlendirmemiş, Şîa'nın alt bir kolu olarak ele almıştır. O, Ümeyye oğullarından Hişâm b. Abdümelik'in (ö. 125/743) Kûfe'ye saldırısı sırasında bazı art niyetli insanlar tarafından Zeyd b. Ali'nin Mu'tezile mezhebinden olduğu iddia edildiğini belirtmektedir. Ancak Filibeli'nin tespitlerine göre Zeyd b. Ali, bir dönem Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olsa da o, Mu'tezile mezhebini benimsememiştir. Aksine Filibeli, Zeyd b. Ali'nin İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ile olan ilişkilerine dikkat çekmektedir.⁹²

Filibeli, Zeydîlerin; Cârûdiyye, Süleymâniyye ve Sâlihiyye adıyla üçe ayırdıklarını ancak buna bir anlam veremediğini ifade eder. O, Cârûdîlerin; Hz. Peygamberden sonra imâmetin Hz. Ali'nin hakkı iken bu hakkın kaybolduğuna inandıklarına; Süleymânîlerin, Hz. Ali varken ümmetin diğer sahabelere biat etmesini bir hata olarak değerlendirdiklerine; Sâlihîlerin ise Süleymanîlerin görüşlerini kabul etmekle birlikte Hz. Osman hakkında hüküm vermekten sakındıklarına dair görüşlerini belirtir.⁹³

2. 3. Hurûflîk

Hurûflîk, XIV. yüzyıl sonlarında İran'da Esterâbâdlı Fazlullah-i Hurûfî (ö. 796/1394) tarafından kurulmuş, sezgi yoluyla metafizik sınırları bilme inancında harflerin esrarına dayanan, bâtınî eğilimli, Sünnî olmayan bir fırkadır.⁹⁴ Filibeli ise Hurûflîği, harfler üzerine kurulmuş çeşitli hesaplara dayanan başlı başına büyük bir felsefe mesleği şeklinde tanımlar.⁹⁵

Filibeli, İsmâîlîler ile Hurûflîği birbirlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hurûflîk, amel bakımından İbâhîlere bağlı olsalar da onların felsefeleri, İsmâîlîler ile uyuşmamaktadır. Çünkü İsmâîlîler, te'viller için aklî ve felsefî çıkarımlara başvururken Hurûflîk, harfler üzerine kurulu çeşitli hesaplarla uğraşır.

⁹⁰ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/433-434.

⁹¹ Zeydiyye hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Gökalp, *Şîî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015)

⁹² Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/435.

⁹³ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/435.

⁹⁴ Alessandro Bausani, "Hurûflîk", çev. Nezahat Öztekin, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 7 (1992), 357.

⁹⁵ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/506.

Ayrıca Hurûfler, kasıt ve mana bakımından dehrî olmasalar da düşünce sistemlerinin doğal sonucu olarak maddeciliğin neticelerine çok fazla yakındırlar.⁹⁶

Filibeli'ye göre Hurûflik bağımsız bir mezhep olarak varlığını devam ettirememiş ise de birçok tarikata kendi teorilerini karıştırarak hala ayakta kalmayı başarmıştır. Onun tespitlerine göre özellikle bu mezhebin İran ve Osmanlı mutasavvıfları ve şeyhleri üzerinde çok büyük tesirleri söz konusudur.⁹⁷ Hatta çeşitli tarikatlara mensup birçok Osmanlı şeyhlerinin Hurûfî mezhebi üzerine yazdıkları şiirler divanlarda mevcuttur.⁹⁸

Filibeli'ye göre Hurûfliğin tasavvuf ile sıkı bir bağı vardır hatta tasavvufun aşırı bir uzantısıdır. Anlamsız hesapları, uydurma harf yakıştırmaları ve mehdilik gibi asılsız görüşleri dışında tasavvufa fazlasıyla yakındır. Ancak şekilcilikte aşırıya kaçmaları, tamamen bir "antropomorfizm"dir. Ona göre Hurûfliğin, doğrudan olmasa da dolaylı yollardan diğer tarikat ve mezheplere karışmasıyla İslâm inancı üzerinde olumsuz etkileri çok büyüktür.⁹⁹

2. 4. Vehhâbilik

XVIII. yüzyılın ortalarında Arabistan'ın Necid bölgesinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1206/1792) görüşleri etrafında teşekkül etmeye başlayan Vehhâbilik, önce dinî iken daha sonra siyasî renge bürünen ve günümüze kadar varlığı devam eden bir harekettir.¹⁰⁰ Filibeli'ye göre ise Vehhâbilik, son asırlarda din ve mezhep adına beliren hareketler içinde ortaya çıkmış bir mezheptir.¹⁰¹ Ortaya çıktığı ilk zamanlarda Hâricîlik hareketi olarak algılanan Vehhâbîler; Müslümanların mezar ve türbe ziyaretleri, tarikatlara girme vb. uygulamaları nedeniyle tevhidi bozdukları gerekçesiyle şirke düştüklerini bundan dolayı onların, kan ve mallarının kendilerine inanan muvahhitlere helal olduğunu ilan etmek ve devlete karşı isyan etmekle dönemin Osmanlı yöneticilerini bir hayli meşgul etmişlerdir.¹⁰²

Filibeli'ye göre din ve mezhep adına zuhur eden Vehhâbilik, ortaya çıktığı ilk dönemlerde sıradan bir hareket olarak görülüp geçitirilirken sonraları mezhebin gerçek mahiyeti belli olunca özellikle de Avrupalıların çok dikkatini çekmiş ve incelenmiştir. Filibeli, Vehhâbiliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb hakkında fazla malumatın olmadığını, onun ve Vehhâbilik hakkındaki bilgilerin ise daha çok

⁹⁶ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/506-507.

⁹⁷ Mesela Alevî-Bektaşîlik üzerinde Hurufî etkinin varlığına yönelik bk. Samet Karahüseyin, *Alevî-Bektaşî Klasiklerinde Hurûfî Etkinin Varlığı meselesi: Şeyh Safî Buyruğu Örneği*, IV. Uluslar arası Alevîlik ve Bektaşîlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı (18-20 Ekim 2018 Ankara), 883-908; Süleyman Cam, "Bahâ Said Bev'in Hayatı, Eserleri ve Anadolu'daki Alevî-Bektaşî-Nusavî Zümreleri ile İlgili Çalışmaları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 13/2 (2020/2), 764, Ayrıca bk. Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 296-297.

⁹⁸ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/507-508.

⁹⁹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/508.

Neşet Çağatay-İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 223.

¹⁰¹ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/599.

¹⁰² Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 2. Baskı, 1983), 98.

Avrupalı seyyahların hikâyelerinde yer aldığını belirtir. Avrupalı müsteşrikler, Vehhâbîliği Protestanlığa benzetmeye çalışmış olsalar da Filibeli buna karşı çıkmıştır. Filibeli'nin tespitlerine göre Avrupalı müsteşriklerin Vehhâbîliği Protestanlığa benzetmeye çalışmalarının arka planında yatan asıl gerçek sebep; İslâm'a ve Türklere karşı Avrupa'da hala mevcut olan düşmanlıktan ve bu kadar önemli bir mesele ile bağdaşmayacak derecede hafif değerlendirmelerde aranmalıdır. Filibeli'ye göre bu iki mezhep arasında yüzeysel benzerliğin dışında hiçbir münasebet bulunmamaktadır. Hatta Dozy'in İslâm'a ve Türklere düşmanlığı nedeniyle Vehhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdulvehhâb'ı Martin Luther'e benzetmesine karşı çıkar.¹⁰³

Filibeli'nin tespitlerine göre Protestanlık, en medeni bir çevrede ortaya çıkmış "orta yoldan uzak aşırı bir ilerleme adımı"dır. Vehhâbîlik ise, en bedevî ve en cahil bir yörede zuhur etmiş olup "müthiş bir gerileme adımı"dır. Ona göre her iki mezhebin etkenleri arasındaki büyük fark incelendiğinde ıslahat hususundaki benzerliklerin sadeliği ortaya çıkar. Protestanlık, resmî ruhbanlığın cehâlet ve israfına karşı ayaklanırken İslâm'da ruhbanlık olmadığından Vehhâbîliğin böyle bir iddiası söz konusu değildir. Çünkü Vehhâbîliğin ortaya çıktığı ve bedevîliğin hala hâkim olduğu Necid bölgesinin medenileşip İslâm dünyasına rehberlik etmesi tasavvur edilemez. Çünkü Vehhâbîliğin yaratıcı ruhu çok farklıdır. Onun tespitlerine göre Vehhâbîlik, ilk ortaya çıktığı zamanlarda dinî maksattan daha çok siyasî amaç güttüğünden emellerine ulaşmak isteyen bazı Avrupalı devletler tarafından desteklenmiştir. Filibeli'nin bu yaklaşımından onun Vehhâbîliği dinî bir mezhep olmaktan daha çok siyasî bir akım olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁰⁴ Doğrusu Filibeli'nin dinî nedenlerle ortaya çıkan Vehhâbîliğin siyasî gayelerle çıktığını söylemesi dikkat çekicidir.

Filibeli, Vehhâbîler hakkında en garip fikirlerin Avrupa'da çıktığını belirterek batılı müsteşriklerin; Vehhâbîlerin Karâmita gibi Müslümanların hac yapmalarını yasaklamaları ve tekfir etmeleri gibi konularda aralarında bir fark görmemelerini eleştirmektedir. Oysa Filibeli'ye göre Vehhâbîliğin Karâmita ile hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. En azından Vehhâbîler, haccın farzîyetini tasdik ve kabul etmektedirler.¹⁰⁵

Filibeli, Vehhâbîliğin, Protestanlık ve Karâmita ile hiçbir münasebetin olmadığını ispat ederken, onu tercih edilen bir mezhep olarak da görmemektedir. Filibeli'nin ifadelerinden Vehhâbîliği savunuyormuş gibi bir anlam ortaya çıksa da aslında onun İslâm'a halel vermek isteyenlerin görüşlerini çürüterek İslâm'ı temize çıkarmak için mücadele verdiği anlaşılır.

3. Sünnî-Şîî Çekişmesi İle İlgili Görüşleri

Sünnîlik ile Şîîlik gibi meselelere "İttihâd-ı İslâm" düşüncesiyle bakan ve bu yönde mezheplerin İslâm birliğine engel olduğuna inanan Filibeli, örnek olarak da Şah İsmail tarafından resmî mezhep olarak ilan edilen Şîa ve diğer Şîî fırkaları

¹⁰³ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/599-600.

¹⁰⁴ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/608-609.

¹⁰⁵ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/608.

göstermektedir. Şîa ile Sünnîler arasında meydana gelen çatışmalar İslâm adına büyük bir yara oluşturmuş, İslâm birliğinin zayıflamasına ve bölünmesine neden olmuştur.¹⁰⁶ Ancak Filibeli'ye göre bir dönem bireysel olarak Nadir Şah, mezhep ihtilaflarını gidermek, Sünnîler ile Şîîler arasındaki nefret ve düşmanlığa son verme girişimleri sonucunda, Şîî mezhebindeki aşırılıkları, sahabeye dil uzatma ve onlara hakaret etme âdetini ortadan kaldırmada başarılı olsa da daha sonra yeniden eskiye dönmüştür.¹⁰⁷

Sünnî ile Şîî birlikteliğini arzulayan Filibeli, Sünnîler ile Şîa arasındaki ihtilafa mezhep ihtilafı denmektense dinî ihtilaf demeyi daha doğru bulmaktadır. Ona göre siyasî ihtiraslar dinî zemine taşınarak çığırından çıkarılmıştır. Şîî taraftarlara göre Şîî olmayan bir kimse, imanı şüpheli ve amelleri kabul edilmeyen bir Müslüman'dır veya hiç Müslüman değildir.¹⁰⁸

Filibeli'ye göre Sünnîlerin Ehl-i Beyt'i sevmeleri nedeniyle bu manada Sünnî ile Şîa ayrı şeyler değildir. Ona göre o günkü İslâm âleminde Sünnî-Şîî meselesi diye bir mesele yoktu. O, İttihâd-i İslâm'ın gerçekleşmesini istemeyen başta Avrupa ve Amerika olmak üzere İslâm karşıtı olan birçok ülke, ulaşmak istedikleri emellerini gerçekleştirmek için geçmişin de tecrübesinden yararlanarak bir "Sünnî-Şîî" tefrikası çıkarmaya çalıştıklarını şu sözleriyle belirtmiştir:

"İslâm düşmanlarının en büyük ümitlerinden biri "Sünnî ve Şîî" tefrikası idi. Önceki açıklamalarımızı zaman nasıl doğruladıysa, şu marûzâtımızı da yakın bir geleceğin tasdik edeceğine (ve şimdiden da'vâmızın doğruluğu Hindistan'da açılan Osmanlı mektepleriyle sâbit olduğuna) emin olduğumuz için bütün kanâ'at ve bütün metânetimizle deriz ki; bugün âlem-i İslâm'da bir: Sünnî-Şîî meselesi yoktur!"¹⁰⁹

Diğer taraftan Filibeli, İslâm âleminde genel bir uyanışın meydana geldiği bir dönemde Şîî-Sünnî ihtilafını harekete geçirmek isteyen bazı Avrupalı araştırmacıların her iki mezhebi birbirine düşürmek için yaptıkları incelemelere dikkat çekmiş ve bunu şu ifadelerle gündeme getirmiştir: "İslâm âleminin iki büyük mezhebi arasındaki uçurum giderilmesi imkânsızdır. Ve hiç bir şey bu uçurumu dolduramaz. Bir Şîî'nin nazarında bir gayrimüslim, bir Sünnî'den daha az iğrençtir ve aynı şekilde bir Sünnî için de bir Şîî en fazla tiksinti uyandıran kişidir."¹¹⁰

4. Mezheplerin Birleştirilmesi ile İlgili Görüşleri

İslâm dünyasını temsil eden iki güçlü devlet olan Osmanlı ve İran arasında Sünnîlik-Şîîlik yakınlaşma girişimleri ciddi anlamda ilk defa, Nâdir Şah (ö. 1160/1747)) zamanında onun gayretleriyle öncelikle mezhepler arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmak ve dinî birlikteliği sağlamak için özel bir çabayla

¹⁰⁶ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/595.

¹⁰⁷ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/598.

¹⁰⁸ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/629.

¹⁰⁹ Filibeli Ahmed Hilmi, "Bugünkü Âlem-i İslâm: Sünnî-Şîî Meselesi-Arap-Türk Meselesi Hilâfet Meselesi-Mevânî Terakkî ve Teâlî Meselesi-İstihlas ve Saadet Meselesi", *Hikmet Mecmûası* 1/43 (27 Kânun-i sâni 1326/9 Şubat 1911), 1-2.

¹¹⁰ Filibeli, *Târîh-i İslâm*, 2/638.

gerçekleşmiştir.¹¹¹ Hatta Nâdir Şah, bu amaçla hilâfet makamı ve Ehl-i Sünnet ulemasından Ca'ferî mezhebini Ehl-i Sünnet'in beşinci mezhebi olarak tanımlarını istemiştir.¹¹² Ancak o dönemlerde Nâdir Şah'ın mezhepler arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmaya ve mezhepleri birleştirmeye yönelik çabalarında istenilen sonuç alınamamıştır. Bu mesele, daha sonra Hindistan Müslümanlarından Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından yeniden gündeme taşınmıştır. O, XVIII. yüzyılda İslâm dünyasında görülen gerilemeyi fark ederek İslâm ümmeti içinde birlik ve istikrarı yeniden sağlamayı kendisine önemli bir görev olarak addetmiştir.¹¹³

Sonraki dönemlerde Filibeli de mezheplerin birleştirilmesini gündeme taşıma gayretinde bulunmuştur. Hatta Filibeli, Şîî ve Sünnîlerin ortak noktalarda birleştiğini, teferruatın hiçbir öneminin olmadığını şu sözleriyle vurgulamaktadır: “Muhalif fikirlerin ne ehemmiyeti var! Hiç. İşte bu hakikati bugün her münevver Müslüman anlamıştır.”¹¹⁴ Mezheplerin birleştirilmesi hususunda Filibeli, mezheplerin hepsinin incelenmesi gerektiği, ilim ve fazilet sahibi kırk elli kişiden oluşan “Yüksek İctihad Meclisi”nin ictihadıyla Kur'an'ın ruhuna ve bugünkü ihtiyaçlarımıza en fazla uyan fikirler ile genel bir mezhep oluşturulması görüşündedir. Bu genel mezhebin belirgin sıfatı ise felsefe ve sîret olmalıdır. Çünkü o, şekilcilikten meydana gelen ihtilaflara önem vermeyi ve bu ihtilafları yaşatmayı dine karşı işlenmiş bir cinayet olarak görmektedir.¹¹⁵

Ona göre Osmanlı padişahlarının, İslâm birliğini sağlamak için çeşitli mezhepleri barıştırmaya, aralarını bulma ve hatta birleştirme girişimleri olsa da halkın cehalet ve taassubu nedeniyle beklenen etkiyi göstermemiştir.¹¹⁶ Diğer taraftan Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520), çeşitli mezhepleri barıştırmak ve birleştirmek için gayret göstermiş olsa da Şah İsmail'in, Şîî İslâm anlayışının aşırı yorumu ile Şîîliği devletin resmî bir mezhebi olarak ilan etmesi en büyük engel olmuştur.¹¹⁷

Kısacası Filibeli, gerek itikadî ve gerekse de fikhî mezhep ayrılıklarının İslâm birliğine verdiği zararları dikkate alarak İslâm dünyasının yararı için mezheplerin birleştirilmesi gerektiği fikrini savunmuş, ayrıca mezhep taassubu yüzünden ayrılıp birbirlerine düşman olan Müslümanları, mezheplerin telfikiyle ortak noktalarda bir araya getirmeye çalışmıştır.

SONUÇ

Filibeli, Târih-i İslâm'da Hâricî ve Şîî bazı fırkalarla birlikte, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile hakkında geniş bilgiler aktarmış; Mürcie, Neccâriyye Cebriyye ve Müşebbihe gibi bazı mezhepleri genel hatlarıyla, alt kollarını ise ayrı ayrı çok kısa bir

¹¹¹ Filibeli, *Târih-i İslâm*, 2/598.

¹¹² İhsan Mahvi, “Babilik”, *Mahfil* 2/21 (Tahirulmevlevî, 1340/1922), 154-155.

¹¹³ Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 317.

¹¹⁴ Filibeli, “Bugünkü Âlem-i İslâm: Sünnî-Şîî Meselesi”, 2.

¹¹⁵ Filibeli, *Târih-i İslâm*, 2/668.

¹¹⁶ Filibeli, *Târih-i İslâm*, 2/594.

¹¹⁷ Filibeli, *Târih-i İslâm*, 2/595.

şekilde ele almıştır. Onun mezhepleri araştırırken özellikle de Ehl-i Sünnet ile Şîa'ya fazla ağırlık verdiği görülmüştür.

Filibeli, Ehl-i Sünnet ile Şîa'nın ortaya çıkışını ve bu mezhepler arasındaki ihtilafların nasıl genişleyip günümüze kadar geldiğini araştırmış ve sonuçta yaygın kanaatin aksine Ehl-i Sünnet'in akidelerini kabul eden bir kimsenin Hz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'e üstün tutmakla Ehli-i Sünnet'ten çıkmayacağı görüşüne varmıştır. Ayrıca Filibeli, yaptığı araştırmalarda bu iki mezhebin esas yönüyle birbirinden farklı olmadığını ortaya koymuştur. Onun tespitlerine göre Ehl-i Beyt imamlarının Şîa ile hiçbir alâkası bulunmamaktadır. Onlar siyasî meseleler ile uğraşmak yerine tamamen ilmî meselelerle meşgul olmuşlardır.

Filibeli, Sünnîlerin, Ehl-i Beyt'i sevdikleri, hatta İmâmiyye Şîa'sının fikhî mezhebi olan Ca'ferî mezhebi'nin muamelat ve teferruatında bazı farklılıklarla birlikte usulde ve temel akidelerinde İslâm'ın genel ruhuna aykırı fikirleri bulunmadığından hareketle Sünnîler ile Şîileri ayrı görmemiştir.

Vehhâbîliğin ortaya çıkışını dinî gayelerden daha ziyade siyasî emeller uğruna ortaya çıkarıldığına dikkat çekmiş ve Avrupalıların Vehhâbîliği Protestanlığa benzetmeye çalışmalarına karşı çıkararak bu iki mezhep arasında yüzeysel benzerliğin dışında hiçbir münasebetin bulunmadığını ileri sürmüştür.

Filibeli, gâlî yani aşırı, aslî değerlere aykırı fırkaların her birinin birçok dinî inançların harmanlanmasıyla meydana geldiğini ileri sürerek bu fırkaların zararlarına dikkat çekmek istemiştir. Çünkü Filibeli, gâlî (aşırı, aslî değerlere aykırı) fırkalar yüzünden İslâm dininin akıl ve ilim ile ilgili ortaya koyduğu ilkelerin zarar gördüğüne inanmaktadır.

Filibeli, itikadî ve fikhî mezhep ihtilaflarının İslâm birliğini bozduğuna dikkat çekmekle birlikte İslâm dünyasının gerilemesinin nedenlerinden biri olarak bu ihtilafları gösterir. Buradan hareketle Filibeli, İttihâd'ı İslâm'ın nasıl sağlanacağıнын yollarını araştırır. O, özellikle de dini olarak hiçbir esasa dayanmadığı halde tamamen siyasî bir ihtilaftan kaynaklanan Sünnî-Şîî probleminin gerçek yönünü ve çözüm yollarını tahlili bir anlayışla açık olarak ortaya koymaya çalışır.

Mezheplerin birleştirilmesi konusunda Filibeli, Nâdir Şah'ı ve Şah Velîyullah Dihlevî'nin mücadelelerini örnek gösterir; ancak mezhep taassubundan kaynaklanan bazı nedenlerle muvaffak olamadıklarını vurgular. Aynı şekilde Filibeli'nin de İslâm ümmetinin istikrarı ve birliğini sağlamaya yönelik başta Sünnî ve Şîâ olmak üzere çeşitli mezhepleri barıştırma ve aralarını bulmak için çaba sarf ettiği görülmüştür.

XIX. yüzyılın en büyük mütefekirlerinden biri olan Filibeli'nin, mezhepleri ele alırken analiz yöntemini kullandığını, bütün muhakeme ve değerlendirmelerini bilim ve hakikat bakış açısına göre yaptığını söylememiz mümkündür. Çünkü onun zanna dayalı bilgilerden ve rivayetlerden daha ziyade, içinde bulunduğu şartların gerçeği bağlamında mezhepleri analiz etmeye çalıştığı görülmüştür. Filibeli'nin, mezhepler değerlendirilirken düşülen hatalara düşmek istemediği, mezheplerin kendi fikirlerini

haklı göstermek amacıyla delillerini âyet ve hadislere dayandırmaya çalıştıkları, hatta birbirlerini lanete ve tekfire varan suçlamalar yaptıkları gibi değil de içinde buldukları şartlar ne ise ona göre değerlendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Filibeli'nin, mezheplerle ilgili muhakeme ve değerlendirmelerini, ne şahsî çıkarlar ve ne de siyasî sebepler uğruna değil de, olduğu gibi tarafsız bir şekilde yaptığını söylememiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, trs.
- Bağdâdî, Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Balcı, İsrafil. "İmâmlar/Halifeler Kureys'tendir" İddiasının Kritiği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 5-32.
- Bausani, Alessandro. "Hurûflük". çev. Nezahat Öztekin. *Tarih İncelemeleri Dergisi* 7 (1992), 357-361.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915.
- Çağatay-Neşet-Çubukçu İbrahim Agâh. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1985.
- Çam, Süleyman. "Bahâ Said Bey'in Hayatı, Eserleri ve Anadolu'daki Alevî-Bektaşî-Nusayrî Zümreleri ile İlgili Çalışmaları" *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 13/2 (2020/2), 743-772.
- Dixon, Abd al-Ameer 'Abd. "Emevî Dönemi Hâricî İsyanları". çev. Hüseyin Doğan. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 155-188.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Ekici, Mehmet Zeki. *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi-Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Eş'ârî, İmâm Ebû'l Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn*. thk. Na'îm Hüseyin Zerûzur. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 2. Baskı, 1983.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. *İbâziyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1983.
- Gökalp, Yusuf. *Şiî Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydîlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Hatipoġlu, Mehmed Said, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureşîliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979), 121-213.
- Herevî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. 2 cilt. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Darü'l-Fıkr, trs.
- İnal, İbrahim Hakkı. "Necâriyye Mezhebi hakkında Bazı Mülâhazalar", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/24 (2010), 33-52.
- Karahüseyin, Samet. Alevî-Bektaşî Klasiklerinde Hurûfî Etkinin Varlığı meselesi: Şeyh Safî Buyruġu Örneġi". *IV. Uluslararası Alevîlik ve Bektaşîlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (18-20 Ekim 2018 Ankara), 883-908.
- Kartoġlu, Habib. "Şîa Doğuşu ve Teşekkülü". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. ed. M. Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit, 87-97. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Keleş, Ahmet. "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme". *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)* 5/3 (Kış 2005), 25-45.
- Koçak, Ahmet. "Bir Balkan Muhaciri: Filibeli Ahmet Hilmi ve Hikmet Gazetesinde Balkanlar". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi (Balkan Özel Sayısı-II)* (Aralık/2012), 252-273.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahriî İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Kubat, Mehmet. "İtikadî Mezheplerin İmâmet Tasavvuru", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2018), 25-41.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001/1), 168-210.
- Mahvî, İhsan. "Babîlik". *Mahfil* 2/21 (Tahirulmevlevî, 1340/1922), 154-155.
- Maraz, Hüseyin. *Vâsıl bin Ata ve Mu'tezilî Düşüncesinin Doğuşu*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şîa (Şiî Fırkalar)*. trc. Hasan Onat-Sönmez Kutlu-Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1996.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Mâtürîdiyye Akaidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 19. Baskı, 2020.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Baskı, 2013.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, "Bugünkü Âlem-i İslâm: Sünnî-Şîî Meselesi-Arap-Türk Meselesi Hilâfet Meselesi-Mevânî Terakkî ve Teâlî Meselesi-İstihlas ve Saadet Meselesi". *Hikmet Mecmûası* 1/43 (27 Kânun-i sâni 1326/9 Şubat 1911), 1-3.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Târîh-i İslâm*. 2 cilt. nşr. Hüseyin Hüsnü. Konstantiniyye: Hikmet Matbaası, 1327/1911.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*. İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyyesi, 1332/1913.
- Şehristânî, Ebû'l Feth Muhammed b. Abdulkarim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk: Emir Ali Fehnâ- Ali Hasan Fâur. Lübnan: Dâru'l Marife, 2008.
- Uçan, Abdullah. "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/424-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Baskı, 1992.
- Ünlüsoy, Kamile. "Balkan Muhâcirlerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Şîlik-Sünnîlik Meselesine Dair Mülâhazaları". *Balkanlar ve İslâm*. ed. Abdullah Taha İmamoğlu-İlir Rruqa-Mehmet Fatih Soysal-Abdurrahim Bilik. 493-516. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1988.
- Yılmaz Yasin. *Filibeli Ahmed Hilmi'nin Hayatı ve Tarihçiliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Yılmaz, Yasin. "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Târîh-i İslâm Adlı Eseri Özelinde Dozy ve Müsteşriklerin İddialarıyla İlgili Bazı Mülâhazalar". *Turkish Studies* 12/2 (2017), 283-300.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 174-191

ÂDIYÂT SÛRESİNİ ANLAMA VE ANLAMLANDIRMA ÜZERİNE MÛLAHAZALAR
Thoughts on Understanding and Making Meaning of the Sûrat al-Âdiyât

Şemsettin IŞIK

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: semsettinisik@gmail.com Orcid No: 0000-0001-8872-801X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 02/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 10/06/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 174-191

Atıf / Cite as: Işık, Şemsettin. “Âdiyât Sûresini Anlama ve Anlamlandırma Üzerine Mûlahazalar” [Thoughts on Understanding and Making Meaning of the Sûrat al-Âdiyât The Perception of Plague in Maqamat From Ibn al-Wardi to 'İdizade]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 174-191. Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.908707>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 174-191

ÂDİYÂT SÛRESİNİ ANLAMA VE ANLAMLANDIRMA ÜZERİNE MÛLAHAZALAR*

Şemsettin IŞIK**

Öz

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm vasıtasıyla yeryüzünde yaşayan kullarına son bir çağrı daha yapmıştır. Böylece daha önceki kitaplardan geriye kalan kısımlarda yer alan bilgilerin doğruları tasdik, hatalı kısımları tashîh edilmiş ve ihtilaflı hususlar da karara bağlanmıştır. Akabinde geçmişe dair haberlerden alınması gereken derslere ve gelecekte karşılaşılabilecek problemlerden çıkış yollarına dair uyarılarda bulunulmuştur. Onun bu özelliğinden dolayı her dönemde âyetlerin anlaşılması ve onlardan hâsil olan mesajlar eşliğinde hayatın anlamlandırılması için azami derecede gayretler sarf edilmiştir. Bu sayede, vahyin ilk muhataplardan itibaren süregelen çalışmalar neticesinde muazzam bir tefsir mirası meydana gelmiştir. Bu birikim, bir taraftan Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasını kolaylaştırırken, diğer taraftan da zamanla üzerinde yeniden düşünmeye lüzum hissedilmeyen yegâne doğrularmış gibi anlaşılmaya başlamış ve zamanla da büyük bir oranda kabul görür olmuştur. Bu da bazı ayet ve sûrelerin anlaşılması ve yorumlanmasında durağanlaşmaya ve verdiği mesajların belirli bir zamana ve olaylara hasredilip dondurulmasına yol açmıştır. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerîm'in kıyamete kadar gelecek olan muhataplarına söyleyecek sözünün olduğu, herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle aynı şekilde Âdiyât sûresinin de dün olduğu gibi bugüne ve yarına söyleyecek sözü ve verecek mesajı olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı geçmişte yapılan çalışmaları dikkate alıp, söz konusu sûrenin âyetlerinde yer alan orijinal yapıyı ve bağlam bütünlüğünü göz önünde tutan bir anlama ve anlamlandırma çalışmasında bulunmak ve akabinde bir meâl çalışması sunmak istedim. Bu da yapılagelen çalışmalara bir katkı sağlayacaktır kanaatindeyim.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Meâl, Âdiyât Sûresi, Atlar, Baskın

Thoughts on Understanding and Making Meaning of the Sûrat al-Âdiyât

Abstract

Almighty Allah made one more call to His servants living on earth through the Quran. Thus, the correctness of the information in the remaining parts of the previous books was confirmed, the erroneous parts were corrected and the disputed issues were resolved. Subsequently, warnings were made about the lessons that should be taken from the news about the past and the ways out of future problems. Due to this characteristic of him, maximum efforts have been made in every period to understand the verses and to make sense of life in company with the messages generated from them. In this way, as a result of the studies that have been going on since the first

* Makalenin *Etik Kurul Kararı* gerektirecek herhangi bir uygulama içermediğne dair yazarın beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: semsettinisik@gmail.com Orcid No: 0000-0001-8872-801X

addressees of the revelation, an enormous legacy of interpretation has occurred. While this accumulation made it easier to understand the Quran on the one hand, on the other hand, it started to be understood as the only truths that did not need to be rethought over time and became widely accepted over time. This caused stagnation in the understanding and interpretation of some verses and suras, and the freezing of the messages it gave to a certain time and events. However, it is a well-known fact that the Quran has a word to say to its interlocutors who will come until the Day of Judgment. In the same way, there is no doubt that the chapter of *al-Ādiyāt* has a word to say and a message to give to the past, today and tomorrow. For this reason, I wanted to take into account the previous studies, to make a comprehension and interpretation study that takes into account the original structure and context integrity of the verses of the chapter in question, and then to present a translation study. This will make a contribution to the work done.

Keywords: Tafseer, Translation, *al-Ādiyāt*, Horses, Attack

Structured Abstract: Almighty Allah made one last call to man, who is the most honorable creature he created, through the Quran. With this call, the truths of the information contained in the remainder of the previous books were confirmed, the erroneous parts were corrected, and the issues in dispute were resolved. In addition to these, news about the past nations were given and the lessons that should be learned from them and ways out of the problems to be encountered in the future were included. Due to this feature of the Quran, maximum effort has been made to live a meaningful life in line with the messages it gives in every period. As a result of these studies that have been ongoing since the first addressees of the revelation, a huge legacy of tafsir has occurred. This accumulation, on the one hand, makes it easier to understand the Holy Quran, on the other hand, rethinking the verses again has a bit of a secondary importance. This situation has become widely accepted over time. Consequently, this made the understanding and interpretation of some verses and suras stagnant and caused the messages to be frozen by connecting to a certain time and events. However, it is a well-known fact that the Quran has a word to tell people who will come until the Day of Judgment. From this point of view, there is no doubt that the chapter of *Ādiyāt* also has the word and message to say to the past, today and tomorrow. Therefore, it was necessary to understand and make a new translation by considering the words and meanings in the verses within the context of the internal context, taking into account the previous studies on this surah. This made it necessary to examine the words of the verses in the chapter of *Ādiyāt* and the usage of their meanings in dictionaries and in the Quran. Looking at some dictionaries, it turned out that the word "*ādiyāt*" is used for both feminine and masculine forms. Again, the use of the derivatives of the same word in various verses in meanings such as enmity, transgressing and attacking both confirmed the meaning of the word and shaped the translation work to be done. Because the studies related to the chapter of *iyat* have been evaluated under two sub-headings in commentary and translations. In many of these, the surah in question has been handled and examined as two subjects: the oath and its answer. With a few exceptions, the rest of them mentioned horses that run in a dust-like atmosphere. This has led to no further consideration of the internal context of the verses. In the rumors made to clarify the issue, there was no consensus on whether this surah was sent down in Mecca or Medina. For this reason, it is understood that in some of them, horses running in the Battle of Badr, and in others, camels carrying the pilgrimage from Muzdalifah to Mina. The fact that the surah in question emphasizes the settlement of the creed in terms of subject and the style used in a unique way accompanied by an oath strengthens the idea that it is a sent down in Mecca. What makes this interesting is Abdullah b. Abbas, saying that the same surah was sent down in both Mecca and Medina, and that his uncle Ali warned him, saying, Do you want to judge something you do not know. Upon this, Ibn Abbas gave up his opinion and interpretation and returned to his uncle's opinion. Perhaps the grammatical aspects of adjectives such as '*ādiyāt* ',

'mûrîyât' and 'muğîrât' have prompted the commentators to focus on such rumors. However, if the oath in this surah is considered to be made to the soul of a person who is valued because he bears divine breath without making any distinction between believers and unbelievers, as in the chapter "Doomsday", it will be more appropriate to the inner context in the verses that come in response to this. Here, with an allegorical expression, it is revealed by the verse "people are indeed very ungrateful to their Lord" and the following statement that they are enemies of revelation. In the event that the word "al-man" in the same verse is accepted as a genus name, all people; It seems possible to include those who oppose revelation by accepting it as a word. If the second possibility is accepted here, there is no change in subject between the case and its answer. Thus, all parts are gathered around a whole. It is clear from this that the verses miraculously have a word to say and a message to give to everybody and every time. Otherwise, stating that there is no meaning other than this verse or this surah, or to confine their message to a certain understanding or time and place means to destroy their direction and universality of guiding future generations until the Day of Judgment. However, the Quran encourages thinking and producing thoughts, and it always states that it has a word to say.

Keywords: Tafseer, Translation, al- Âdiyât, Horses, Attack

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, müminlerin maddî ve manevî dünyalarını düzenlemek için gönderilen ilâhî bir rehberdir. Bundan dolayı onun anlaşılması ve yorumlanması, ilk muhataplarından itibaren süregelen uğraş alanlarından birisi olmuş ve onu 'nasıl anlayalım' ya da 'nasıl anlamalıyız' sorusu canlılığını her zaman korumuştur. Bu da onun düne, bugüne, yarına söyleyecek sözü ve verecek mesajının olduğunu açık bir şekilde ortaya koymakta ve onunla kıyamete kadar hemhâl olmayı gerektirmektedir. Bu yüzden onun ayet ve sûrelerini anlayıp, onlarla hayatı anlamlandırmak için sürekli olarak çalışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Bu sayede, çeşitli dillerde meâl ve tefsir çalışmaları yapılmıştır. Yapılan bu çalışmaların ortak paydasını Peygamber (s.a.v) ve vahyin ilk muhataplarının dili olan Arapça kaynaklar teşkil etmiştir. Bundan dolayı farklı zaman ve mekânlarda yapılan bu çalışmaların şekillenmesinde, mevcut bilgi kadar sahip olunan kültürel miras da etkin olmuştur. Bu da zaman zaman bazı âyet ve sûreleri anlama konusunda, daha önce yapılan çalışmaların doğruluk oranlarına duyulan güvenden dolayı onları bir daha süzgeçten geçirip, üzerinde tekrar düşünmeye gerek duyulmaz bir hâl almasına yol açmıştır. Özellikle İsrailiyât türü rivayetler, bunlar arasında büyük bir yekûn tutmakta ve bir o kadar da zihin bulanıklığına yol açmaktadır.

Aynı şekilde günümüzde Âdiyât sûresine dair yapılan meâl ve tefsirlerde yer alan verilerin neredeyse tamamına yakını, daha önce yapılan çalışmalarda yer alan nakiller çerçevesinde şekillendirilmiş ve elde mevcut olan bazı veriler, herhangi bir ayıklanmaya tabi tutulmadan yeni bir üslûp eşliğinde tekrar arz edilmiştir. Bu da birbiriyle çelişen rivayetlerin yapılan çalışmalarda yer almasına zemin hazırlamıştır. Bundan dolayı iki yüzden fazla Türkçe meâlin "birkaçı hariç olmak üzere",¹ geri kalan

¹ Bk. Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri I* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 5. Baskı, 2012), 414; *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, çev. Bayraktar Bayraklı (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 33.

kısımında meâl olarak bu mânâda tam bir netlik hâsıl olmamıştır. Dolayısıyla yapılan meâller de Âdiyât sûresine dair tefsirlerde yer alan koşan atlar üzerine temellendirilmiştir.² Bu da sûrede yer alan bağlamın ikiye bölünmesine; bunlardan birisinde koşan atlara, diğerinin de insanın nankör davranışına yer verilmesine neden olmuştur. Bu durum, zamanla bu şekilde kemikleşmiş ve yeniden üzerinde fazlaca durulmaz bir hâl almıştır.

Yaygın olan bu tür anlayışın hilafına olarak, Âdiyât sûresi ile ilgili meâl ve tefsirler üzerinde objektif bir şekilde yapılan analiz, sentez ve muhakeme eşliğinde elde edilen sonuçlar üzerine oturtulan yeni bir anlama ve anlamlandırma çalışmasının yapılması faydadan hâli olmayacaktır. Bu da daha önce yapılagelen çalışmalara bir katkı sağlayacaktır.

1. Âdiyât Kelimesinin Anlam Alanı

Herhangi bir kelimenin anlam alanını tespit edebilmek için önce onun kök yapısına, daha sonra çeşitli zamanlarda ondan türetilen kelimelere ve yüklenen anlamlara bakmak gerekmektedir. Böylece söz konusu kelimenin, genel hatlarıyla anlam alanını tayin ve tespit etme imkânı doğmuş olacaktır.

Biz de bu maksatla “âdiyât” kelimesini farklı şekillerde anlamlandıran sözlüklerden ve Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan biçimlerini farklı biçimde ele alan tefsirlerden hareket ederek değerlendirmeyi uygun bulduk.

1.1. Sözlüklerde Âdiyât Kelimesi

“Âdiyât, ‘âdiyeh’ kelimesinin çoğulu olarak hızlı gitme, koşma, saldırma ve akın düzenleme gibi anlamlara sahip olan ‘a-d-v’ kökünden gelen ism-i fail kalıbında cem-i müennes (dişil çoğul) bir kelimedir.”³ Bu kelime, her ne kadar müennes (dişil) bir

² Bk. *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: İslam Mecmuası Hediyesi, 1984), 3/1212-1213; *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Çile Yayınları, 1988), 601-602; *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 599; *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (İstanbul: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2010), 599; *Kur’an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 687; Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı-Meâl Tefsir*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Baskı, 2015), 1467-1468; *Son Çağrı Kur’an*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2009), 559; *Yüce Kur’an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İzmir: TDV Yayınları, 2009), 599.

³ er-Râgıb el-Esfehânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. M. Halil Aytânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1998), 328-329; İbrahim Mustafa vd., *Mu’cemü’l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 588-589; el-Ebu Luvîs, Ma’lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi’l-lügah* (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1973), 492-493; Behçet Abdülvahid eş-Şeyhlî, *Belâgatü’l-Kur’âni’l-Kerîm fi’l-r’câz* (Amman: Mektebetü Handîs - el-Mektebetü’l-Ürdüniyyeü’l-Hâşimiyeh, 1422/2001), 10/683; Muhyiddîn Dervîş, *Irâbü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve beyânuhü* (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 7. Baskı, 1420/1999) 8/383-384; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 9/377; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi,

yapıda olduğundan dolayı at ve develerin koşmasını ifade etmede yer almış⁴ ise de aynı zamanda “teheyyeti'l-Âdiyât (âdiyât hazırlandı), yani teheyyet cemâatü'l-kavmi'l-müsteiddetü lil kıtal (savaşa hazır tutulan topluluk, hazırlık yaptı)”⁵ ve “el-âdiyâtü dabhan, yani cemâatü'l-kavmi ya'dune li'l-kıtal” (bir gurup savaşa koşuyor)”⁶ cümlelerinde olduğu gibi insanlar için de kullanılmıştır.

Müfessirler, yaptıkları tefsirleri temellendirmek için ilgili sûrenin sözlük anlamlarını ve kullanım biçimlerini ele almaktan hâli kalmamışlardır. Söz gelişi Muhammed Hamdi Yazır, “âdiy kelimesinin piyade, 'âdiyeh' biçiminin de süvari (atlı) hücumculara mahsus olduğunu söylemiştir.”⁷ Yine bu bağlamda İbn Âşûr da “el-âdiyât kelimesinin, at gibi hızlı yürüyüp koşmalarından dolayı ünlü Arap koşucularından Süleyk b. es-Süleke, eş-Şenferî, Teebbeta Şerran ve Amr b. Ümeyye ed-Damrî gibi kişilere sıfat olarak verildiğini söylemiştir.”⁸ Bu görüşü, söz konusu kelimenin “âdiyâtün” şeklinde müfret müennes bir formda olması ve akıllı varlıkları nitelendirmeye imkân veren bir tarzda cem-i müennes salim kalıbı ile gelmesi de destekler mahiyettedir.

Yukarıda ifade edilen hususlara ilave olarak, “âdiyât” kelimesinin sözlük anlamından ve farklı kullanım biçimlerinden hem insanlar hem de at ve deve gibi varlıkların guruplar hâlinde koşarken tozu dumana kattıklarını ifade eden sıfat olarak kullanıldığı kanaati hâsıl olmaktadır.

1.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Âdiyât Kelimesi

Kur'ân-ı Kerîm'de “a-d-v kökünün düşman, düşmanlık, haddi aşma, saldırma ve mecbur kalma gibi anlamlara gelen türevleri yüz altı yerde yer almıştır. Yine aynı kökten türetilen 'âdiyât' kelimesi ise, sadece bir defa kullanılmıştır.”⁹ Bu da onun özel

1985), 8/4081; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid Arapça - Türkçe Lügat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1984), 979-980.

⁴ Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-furkân fî şerhi lugati'l-Kur'ân - Kurân lügati*, yay. haz. M. Koç ve E. Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/29-30, 70; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşri, 1984), 30/498.

⁵ *Mu'cemu'l-me'âni'l-câmi'* - *Mu'cemu 'arabiyyun 'arabiy*, <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AA%D9%8E%D9%87%D9%8A%D9%91%D8%A3%D8%AA%D9%90-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D8%AA%D9%8F/> (Erişim 20 Mart 2021.)

⁶ İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasît*, 589; el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-lüghah*, 492. "العادية مؤنث. العادي. وفي التنزيل "والعاديات ضبحا". العاديات جماعة القوم يُعدون للقتال. العاديات: الشغلُ بصرفك عن الشيء. ودفعك عنك عادية فلان: ظلّمه وشرّه"

⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/377.

⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/498. "وقد يوصف به سير الإنسان وأحسب أنه على التشبيه بالخيل ومنه. عداؤو العرب، وهم أربعة: السُلُكُ بن السُلُكَةِ، والشَّنْفَرَى، وتَأْبَطُ شَرًّا، وعَمْرُو بن أمية الضَّمْرِي. يضرب بهم المثل في العَدُو"

⁹ Bk. Muhammed Fu'ad Abdulbakî, *Mu'cemu'l-müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyyeh, 1982), 449-450.

bir durum kazanmasına ve aynı ad ile anılan bir sûreye isim olmasına imkân vermiştir.

Söz konusu “a-d-v” kökten türetilenlerin kelimeler ve kullandıkları anlam alanlarına bakıldığında, âyetlerde meâlen şöyle yer buldukları görülmektedir:

a- ‘Düşmanca veya düşman olarak’ anlamında kullanılması

“Onların Allah dışında yalvardıkları putlarına hakaret etmeyiniz. Onlar da düşman olarak bilgisizce Allah’a hakaret ederler.”¹⁰

b- ‘Düşmanlık’ anlamında kullanılması

“İyilik ve takvada yardımlaşın, günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın.”¹¹

c- ‘Haddi aşma veya sınırı aşma’ anlamında kullanılması

“Kim Allah’a ve Peygambere karşı gelip O’nun çizdiği sınırı aşarsa, Allah da onu ebedi kalmak üzere cehenneme atar ve ona alçaltıcı bir azap vardır.”¹²

d- ‘Mecbur kalma veya dara düşme’ anlamında kullanılması

“Allah size leşi, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkası adına kesilen hayvanın etini haram kılmıştır. Fakat dara düşüp mecbur kalana, başkasının payına el uzatmadan zaruret miktarı kadar (onlardan) yemesinde bir vebal yoktur. Şüphesiz Allah gafûr ve rahîmdir.”¹³

Bu ve benzeri âyetlerde, “a-d-v” kökünden türetilen kelimelerden “âdiyât” biçimi hariç olmak üzere, hemen hemen hepsi düşmanlık, haddi aşma ve zorda kalma gibi anlamlar etrafında şekillenmiştir. Bu da “âdiyât” kelimesinin faili belirtilmeden, hızlı bir şekilde koşma anlamı üzerine kullanılmış özel bir kelime olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Âdiyât Sûresine Dair Yapılan Çalışmalar

Kur’ân-ı Kerîm’in bazı kapalı ifadeleri üzerinde başlayan anlama çalışmaları, zamanla âyet ve sûrelerin tamamını kapsayan meâl ve tefsir çalışmaları hâline dönüşmüştür. Bu tür gayretler, zamanla hem kabul görüp yaygınlaşmış hem de gelişerek zengin bir muhtevanın oluşmasına imkân sağlamıştır. Bu bağlamda Âdiyât

¹⁰ el-En’âm 6/108; el-Bakara 2/36; ez-Zuhruf 43/62. bk. *Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., 140. “وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ”

¹¹ el-Mâide 5/2; el-Bakara 2/36, 231; en-Nisâ 4/30, 92; el-En’âm 6/112; el-Furkân 25/31; Fussilet 41/19; eş-Şuarâ 26/77; et-Teğâbün 64/14. bk. *Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, çev. Karaman vd., 105. “وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ”

¹² en-Nisâ 4/14; el-Bakara 2/65, 178, 190, 193, 194, 229; el-Mü’minûn 23/7; eş-Şuarâ 26/166. bk. *Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, çev. Karaman vd., 78. “وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ”

¹³ el-Bakara 2/173; el-Enfâl 8/42. bk. *Kur’an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, çev. Karaman vd., 25. “إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ”

sûresi de aynı şekilde anlama ve anlamlandırma çalışmalarına tabi tutulmuş ve üzerinde çeşitli yorumlar yapılmıştır.

Ne yazık ki yapılan bu çalışmaların neredeyse tamamında, söz konusu sûre kendi iç bağlamından kopartılmış ve birbirinden ayrı iki konudan söz eder bir hâl dönüştürülmüştür. Böylece bunlardan birincisinde at ya da develerin soluk soluğa koştukları bir savaştan, diğerinde de insanın nankörlüğünden ve yaptıklarından dolayı sorgulanacak oluşundan bahseden bir hâl almıştır.

2.1. Âdiyât Sûresini Yorumlama (Tefsir) Çalışmaları

“Âdiyât suresinin tefsiri, nefes nefese koşarak ayaklarından kıvılcımlar çıkaran, sabah vaktinde baskın yaparak ortalığı tozu dumana katıp kalabalığın ortasına dalan atlara”¹⁴ ya da Müzdelife’den Mina’ya ortalığı toz dumana katarak hacıları taşıyan develere”¹⁵ yapılan yemin ile başlamakta ve insanın bile bile Rabbine karşı nankör davrandığının beyan edilmesiyle devam etmektedir.

Bu da sûre ile ilgili yapılan yorumlarda konu, kalem (yemin) ve cevabı olarak iki kısımda ele alınıp incelenmiş ve üzerine yemin edilen varlığın ne olduğuna dair yapılan değerlendirmelerde net olarak bir ittifak sağlanamamıştır. “Bununla beraber insanın inkârcı, kendisine nimet veren varlığa karşı nankör, onun dinine boyun eğmeyen, dünyaya aşırı derecede düşkün olan ve bütün bunlardan dolayı ahirette sorgulanacağını dikkate almayan bir anlayış içinde olduğunu haber veren yeminin cevabında yer alan hususlarda da tam bir ittifak sağlanmıştır.”¹⁶

Burada Âdiyât sûresine dair yapılan bazı yorumların, geçmişten günümüze aktarılan çeşitli verilere dayandırıldığı görülmektedir. Bu da zaman zaman birbiriyle

¹⁴ Bk. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. A. Mahmud Şehhata (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas, H. 1423), 4/801; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. A. Muhammed Şâkir (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 24/557-559; Ebu'l-Kasim Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, H. 1407), 4/786-787; Fahrüddîn er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Baskı, H. 1420), 32/258; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. A. Berdûnî vd. (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Baskı 1384/1964), 20/153-156; Muhammed Mahmud el-Hicazî, *Tefsîru'l-vadîh* (Beyrut: Dâru'l-Ceyli'l-Cedîd, 10. Baskı, H. 1413), 3/895; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr fi'l-'akîdeti ve's-şerîati ve'l-menheci* (Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, H. 1418), 30/369; Derveze Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyai Kütübî'l-'Arabîyyeh, H. 1383), 2/8; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/376-377; Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 7/432-433; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, t.s.), 13/6953.

¹⁵ Bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 24/557-559; er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebîr*, 32/258; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/499; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/377; Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 13/6956.

¹⁶ Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/803; Nasuriddîn Abdullah b. Ömer, el-Beydâvî, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, thk. M. Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, H. 1418), 5/331; ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr fi'l-'akîdeti ve's-şerîati ve'l-menheci*, 30/370; Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, 7/434.

çelişen nakiller olması hasebiyle ihtilaflara sebep olmakta ve İslam muhaliflerinin ellerinde aleyhte kullanabilecekleri birer malzeme hâlini almaktadır.

2.2. Âdiyât Sûresini Anlamlandırma (Meâl) Çalışmaları

Âdiyât sûresine dair yapılan meâl çalışmaları, daha ziyade ayetlere dair yapılagelen yorumlar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu da birçok meâl için bir kesişim noktası oluşturmuştur. Genel durum böyle olmasına rağmen, onlardan sadece birkaçı sûrede yer alan tabii bağlamdan hareket ederek oluşan gelenekselleşmiş anlayışın dışına çıkmıştır. Bu noktadan hareketle söz konusu sûre için yapılan meâl çalışmalarını şöyle gruplandırıp hülâsa etmek mümkün görünmektedir:

a- Sûre ile ilgili gelenekselleşen meâl anlayışı: Bu çerçevede yapılan meâllerde, sûrenin kendi iç bağlamı göz ardı edilmiş ve tefsirlerde yer aldığı gibi parantez içinde veya dışında sabah vakti yapılan baskınlar esnasında ayaklarından kıvılcım saçarak koşan atlar ya da koşanlar şeklinde üstü örtülü bir şekilde anlamlandırma yapılmıştır. “Gerçi yemine konu olan koşan varlıklardan kimler veya nelerin kastedildiğinin belirtilmesi”¹⁷ ya da “belirtilmemesi”,¹⁸ netice itibariyle söz konusu ayetlere dair yapılan anlama ve anlamlandırma çalışmalarında fazla bir değişiklik yapmamıştır.

b- Sûre ile ilgili gelenekselleşen kalıplar dışında kalan meâl anlayışı: Bu bağlamda sınırlı sayıda birkaç meâlin yapılmış olduğu görülmektedir. Bunlarda da daha öncekilerin hilafına olarak, “öfkelerinden dolayı soluk soluğa kalırcasına koşanların düşmanlar olduğu belirtilmiştir. Akabinde bu kişilerin içlerindeki kin ateşini etrafa püskürterek öfke içinde sabahladıkları ve ortalığı tozu dumana katarak toplumu derinden yaraladıkları hususuna yer verilmiştir.”¹⁹

Böylece bu iki farklı meâl anlayışında, sûrenin kasem kısmında koşan varlıkların ne olduğuna dair bir ihtilafın; akabinde gelen cevap kısmında da tam olarak bir ittifakın sağlanmış olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Dolayısıyla bu da sûredeki tabii bağlamının göz ardı edilip edilmemesi ile ilgili bir çeşit anlama ve yorumlama farkının doğmasına sebep olmuştur.

3. Âdiyât Sûresine Dair Yapılan Çalışmaların Tahlili

¹⁷ Bk. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, çev. Çantay, 3/1212-1213; *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, çev. Karaman vd., s. 599; *Yüce Kur'an ve Açıklamalı -Yorumlu Meâli*, çev. Şener vd., 599; Esed, *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, 1467-1468; *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, 1977), 599; *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, 1990), 599; *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlîsi*, çev. A. Fikri Yavuz (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 3. Baskı, 1977), 601; *Son Çağrı Kur'an*, çev. Akdemir, 599; *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Öztürk, s. 687; *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Ali Akın (İstanbul: Ege Reklam Basım Sanatları San. Tic. Ltd. Şirketi, 2014), 791; *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, çev. Davudoğlu, 601.

¹⁸ Bk. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Altuntaş - Şahin, 599.

¹⁹ Bk. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*, çev. Bayraklı, 33; Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri I*, 414.

Âdiyât sûresi üzerinde yapılan çalışmaların sağlam bir zemine oturtulabilmesi için nerede ve hangi olay üzerine indirilmiş olduğunu ele alarak işe başlamak gerekmektedir. Eğer bu sûre, “bazı kaynaklarda belirtildiği gibi Mekke’de nâzil olmuş”²⁰ ise, o zaman müslümanlara savaş izni Medine’de verildiği için soluk soluğa koşup baskın yapan atlardan ya da henüz hac emredilmediği için ortalığı tozu dumana katarak Müzdelife’den Mina’ya hacı taşıyan develerden bahsetmesi çok da mümkün görülmemektedir. Üstelik sûrenin konu itibariyle akidenin yerleşmesi üzerinde durması ve kullanılan üslûbun kasem eşliğinde eşsiz bir icâz içermesi, onun Mekki olduğuna dair bir çeşit delil teşkil etmektedir.

Bazı kaynaklarda “bu sûrenin, Amr b. Münzir el-Ensâri komutasında Kinâne oğullarından oluşan birliğin ‘Hay’ boyundan geri dönüşünün gecikmesinden dolayı çıkan Zâtü’s-selâsil hadisesi”²¹ üzerine “Medine’de indiği kaydedilmiştir.”²² Her ne kadar böyle bir rivayet varsa da söz konusu sûrenin üslûbunun Mekki biçimde olması,²³ onun Medenî bir sûre olmadığı düşüncesini kuvvetlendirmektedir.²⁴ Yine başka bir rivayette soluk soluğa koşanların, Bedir savaşında yer alan atlar olduğu bilgisi yer almışsa da bu savaşta iki at ya da binitin bulunması²⁵ ve kelimenin “âdiyât” şeklinde çoğul bir biçimde kullanılması, tarihî veri ve alışlagelen dil yapısı ile pek fazla mutabık düşmemektedir. Birbirinden farklı bu iki rivayette yer alan hususu uzlaştırmamanın geriye sadece bir yolu kalmaktadır. O da bu sûrenin hem Mekke’de hem de Medine’de inmiş olduğunu kabul etmektir.

İşin ilginç yönü, aynı sûrenin Abdullah b. Abbas tarafından “hem Mekki hem de Medenî bir sûre olduğunu belirten rivayeti”²⁶ oluşturmaktadır. “Hz. Ali, İbn Abbas’ın (r.a.) ‘âdiyât’tan maksadın Allah yolunda koşuşturan atlar olduğunu söylemesi üzerine, mesele ‘senin söylediğin şekilde değildir. Bedir savaşında birisi Mikdâ’dın, diğeri de Mersed b. Ebî Mersed’in olmak üzere sadece iki tane at bulunmaktaydı. Yoksa bilmediğin bir konuda hüküm mü vermek istiyorsun’ demiştir. Bunun üzerine İbn Abbas da kendi görüş ve yorumundan vazgeçip, Hz. Ali’nin görüşüne dönmüştür.”²⁷ Bu durumda Hz. Ali’ye göre “âdiyât”tan maksat, hacıları Arafat’tan

²⁰ er-Razî, *Mefâtihu’l-gayb - et-Tefsîru’l-kebîr*, 32/258; Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 8/4080.

²¹ Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/801; el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî’l-Kur’an*, 20/155; er-Razî, *Mefâtihu’l-gayb - et-Tefsîru’l-kebîr*, 32/259; ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü’l-münîr fi’l-akîdeti ve’s-şerîati ve’l-menheci*, 30/369; İzzet, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 2/9; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/376-376.

²² Celaleddin es-Suyûtî, *Lübâbü’n-nükûl fi esbâbi’n-nuzûl*, tsh. A. Adüşşafî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y), 1/215; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/376-376.

²³ Bk. ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü’l-münîr fi’l-akîdeti ve’s-şerîati ve’l-menheci*, 30/366-367; İzzet, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 2/7, 10; Mevdudî, *Tefhimü’l-Kur’ân*, 7/430.

²⁴ İzzet, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, 2/9-10.

²⁵ Bk. er-Razî, *Mefâtihu’l-gayb - et-Tefsîru’l-kebîr*, 32/258; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/499; Elif Efendi, *en-Nûru’l-furkân fi şerhi lugati’l-Kur’ân - Kurân lügati*, 2/29-30.

²⁶ Bk. Mevdudî, *Tefhimü’l-Kur’ân*, 7/430.

²⁷ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, 24/559; ez-Zemahşerî, *Keşşâf an hakaiki’t-tenzil ve ‘uyuni’l-ekavîl fi vucuhi’t-te’vil*, 4/787-788; Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 13/6958.

Müzdelife'ye, oradan da Mina mevkiine koşarak götüren hecin develeri olmaktadır.²⁸ Kaldı ki bu seçenek de sûrenin indiği sırada henüz hac ibadetinin farz kılınmamış olması nedeniyle pek fazla mümkün görünmemektedir. Üstelik bu sûrenin hem Mekke hem de Medine'de indiğine dair üzerinde ittifak sağlanmış herhangi bir rivayet de söz konusu değildir. Şayet durum öyle olsa bile yine de bu müşkül durumu çözmeye yetmemektedir.

Diğer taraftan müfessirlerin 'âdiyât', 'mûriyât' ve 'muğîrât' gibi sıfatların gramer yönünü dikkate alıp, onun üzerine yorum yapmış olmaları da muhtemeldir. Bundan dolayı bazıları, bu anlayıştan hareket ederek "savaş halindeki atlardan, bazıları da hac esnasında binilen develerden bahsetmiştir. Bu da nefes nefese koşanlardan ne kastedildiği konusunda net bir fikir vermenin ötesinde, farklı görüşlerin doğmasına kapı aralamıştır."²⁹ Oysaki daha önce de ifade edildiği gibi "aynı sıfatlar, müennes formda olmasına rağmen, savaşa hazırlanan birlik"³⁰ ve "hızlı yürüyen kişiler için de kullanılmıştır."³¹ Bazı âyetlerde gramer yönünden sıfat-mevsuf,³² fiil-fail³³ ve atıf-ma'tuf mutabakatı bulunmayan³⁴ benzer kullanımlara dair örnekler yer almıştır. Üstelik "'âdiy' kelimesinin, hücum eden piyadelere; 'âdiyeh' biçiminin de hücum eden süvarilere (atlılara) tahsis edildiğine dair yorumlar yapılmıştır."³⁵ Dolayısıyla söz konusu sıfatların nitelediği varlıkların açık olmayışı, atlar olduğu kadar mecazen onlar üzerindeki süvarileri ve onlar gibi koşan vahiy karşıtlarını da kapsamı mümkündür. Bu da farklı yorumlar yapmaya imkân

²⁸ Bk. er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebîr*, 32/258; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/499.

²⁹ Bk. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 24/557-559.

³⁰ İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemü'l-vasît*, 589.

³¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/498.

³² "Peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah, onlardan bir kısmıyla konuşmuş, bazılarının da derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya açık mucizeler verdik ve onu Rûhu'l-Kudûs ile destekledik. Allah dileseydi, kendilerine açık deliller geldikten sonra peygamberlerin ardından birbirleriyle savaşmazlardı. Fakat ihtilafa düştüler, içlerinden bir kısmı iman etti, bir kısmı da inkâr etti. Allah dileseydi, onlar birbirleriyle savaşmazlardı. Fakat Allah dilediğini yapar." el-Bakara 2/253; el-Müzzemmil 73/18. bk. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Karaman vd., 41. Bu âyette "tilke'r-rusûl" şeklinde ifade edilmiştir. Hâlbuki gramer kurallarına göre "rusûl" kelimesi, her birisi akıllı birer varlıklar olan peygamberlere delalet etmektedir. Dolayısıyla işaret sıfatının, nitelediği varlıklara uygun olarak cemi (çoğul) ve müzekker (eril) gelmesi gerekirdi.

³³ "Şehirde bir takım kadınlar: vezirin hanımı, kölesinin nefsinden murat almak istiyormuş; onun sevdası kalbine işlemiş; gerçekten biz onu açık bir sapıklık içinde görüyoruz dediler." (Yûsuf 12/30; el-Hucurât 49/14) bk. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Karaman vd., 237. Bu âyette de gramer kurallarına göre "galet nisvetün" olması gerekirken, "gale nisvetün" şeklinde bir fiil-fail uyumsuzluğu yer alışı bulunmaktadır.

³⁴ "Şüphesiz inananlar, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiîlerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp sâlih amel işleyenlere Rabbi katında mükâfatlar vardır. Onlara herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü de çekmeyeceklerdir." (el-Bakara 2/62; en-Nisâ 4/162) bk. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Karaman vd., 9. Bu âyette de yapılan atıf itibarıyla "es-saibûne" olması gerekirken, "es-saibîne" şeklinde yer almıştır.

³⁵ bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/376-377.

vermektedir.

Yine Âdiyât sûresinin Mekkî bir üslûp ile ilk beş âyetin mevsufsuz bir şekilde sıfatlardan müteşekkil olarak gelmesi, lafzın açıkça delalet etmediği ve tarihî verilerin tam olarak desteklenmediği bir yoruma mutlak doğru gözüyle bakıp, onun dışında kalanları yanlış olarak görmeyi gerektirmemektedir. Zira bu sûrenin muhtevasında vahye muhatap olan inkârcıların sarf ettikleri tepkinin ifade edilmesi daha muhtemel görünmektedir. Burada yapılan yeminin “Kıyâme” sûresinde de olduğu gibi genel mânâda nefis ve insan üzerine yapıldığı düşünülüğünde, cevap olarak gelen âyetler ve sûrede yer alan iç bağlam ile bir mutabakat meydana gelmektedir. Ayrıca birinci âyette yer alan “dabhan” kelimesi, koşanların at ya da deve olduğuna dair net bir bildirimde de bulunmamaktadır. Üstelik fâ-i takibiyye (fe bağlacı) ile birbirine bağlanan âyetlerde yer alan durumlara da birinci âyette soluk soluğa koşanlar diye ifade edilen varlıklar neden gösterilmektedir.

Burada söz konusu kişilerin kinayeli bir anlatım ile vahiy düşmanları oldukları,³⁶ sebep-sonuç ilişkisi içinde “*insanlar, gerçekten Rabbine karşı çok nankördür*”³⁷ âyeti ve akabinde yer alan beyan ile de açığa çıkarılmaktadır. Yine aynı âyette yer alan ‘el-insan’ kelimesinin, cins isim olarak kabul edilmesi hâlinde bütün insanları; marife bir kelime olması yönüyle de sadece vahye karşı çıkanları kapsamaması mümkün görünmektedir. Burada ikinci ihtimalin kabul edilmesi hâlinde, kasem ile cevabı arasında herhangi bir konu değişikliği meydana gelmemekte ve bir bütünü tamamlayan parçalar hâlini almaktadır. Bu durumu, Muhammed Esed de şöyle beyan etmiştir:

“Geleneksel açıklamalar, burada binek atlarının Allah yolunda müminlerin savaşmalarını sembolize ettiği ve bundan dolayı övgüye layık bir hususu temsil ettikleri varsayımına dayanmaktadır. Hâlbuki bu açıklama, böylesine olumlu bir temsil ile akabinde gelen altıncı âyet ve devamında yer alan kınama arasındaki tenakuzu dikkate almamaktadır. Ayrıca bu şekildeki klasik bir izah, sûrenin iki bölümü arasında mantıkî bir bağlantı kurmaktan da yoksun kalmaktadır. Bizi böyle bir bağlantının varlığının gerekli olduğuna 6-11. âyetlerin kınayıcı bir nitelik taşıması ve ilk beş âyetin de aynı karaktere benzer bir yapıya sahip olması götürmektedir. Burada binek atları temsilinin olumlu anlamda kullanılmış olduğu önyargısından kurtulduğumuzda, bu karakter hemen açıkça anlaşılacaktır. Tabii burada söz konusu olan atlar, şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde yoldan çıkmış olan insan ruhunu veya kişiliğini sembolize etmektedir. Bu da insanın bütün ruhî yönelişlerden yoksun bir şekilde batıl ile şartlandırılıp yönlendirilmesini, arzularına çılgınca köle olup akıl ve mantık kontrolünden çıkmasını, etrafındaki toz bulutları içinde şaşkınca

³⁶ “Allah’ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler hoşlanmasalar da Allah nurunu tamamlayacaktır.” (et-Tevbe 9/32; es-Saff 61/8) bk. *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Karaman vd., 191.

³⁷ el-Âdiyât 100/6.

gayr-i meşru iştahların körleştirdiği çözümsüzlüğe düşmesini ve böylece manevî yönden bir yok oluş girdabına yuvarlandıklarını ifade etmektedir.”³⁸

Bütün bunlardan sûrenin anlam ve yorumu üzerinde tam bir ittifakın sağlanmadığını ortaya çıkmaktadır. Bu da bir taraftan anlam zenginliğine yol açsa da diğer taraftan da anlam ve anlama sıkıntısına neden olmaktadır.

4. Âdiyât Sûresine Dair Yapılan Meâl Önerisi

Âdiyât sûresinin orijinal metni esas alınarak yapılan anlamlandırma çalışmalarına bakıldığında, kasem âyetlerinde yer alan sıfatların ve fiillerin müennes yapıda olmaları nedeniyle “bazı meâllerde nitelenen varlıkların belirtildiği”³⁹; “bazılarında da kapalı bir ifade ile tercüme edilip geçilmiş olduğu görülmektedir.”⁴⁰ Bu bağlamda soluk soluğa koşanlardan atlar veya develer kadar, onun üzerine binip Rabbinin nimetlerine ve davetine karşı nankörlük eden vahiy düşmanı nefislerin anlaşılması da mümkündür. Nitekim Kıyâme sûresi ikinci âyette de “nefs-i levvâme”⁴¹ üzerine yemin edilmektedir. Dolayısıyla burada soluk soluğa koşanların inkârcı nefisler olduğunu ve durumun hassasiyetine binaen onlar üzerine yemin edildiğini kabul etsek bile “andolsun biz Âdemoğullarını şerefli kıldık, onları (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık, onları güzel şeylerle rızıklandırdık ve yarattığımız pek çok varlıktan da üstün kıldık”⁴² meâlindeki âyette çizilen çerçeveye ve “görebildiklerinize ve göremediklerinize andolsun”⁴³ şeklindeki kasem ifadesine aykırı düşmemektedir. Zira inanan ve inanmayan şeklinde herhangi bir ayırım yapılmamıştır. Kaldı ki burada Allah ile insan arasında yer alan ilişki üzerinde durulmuş ve önemine binaen konuya da kasem ifade eden bir ‘vav’ harfi ile başlanılmıştır. Bu da bir taraftan söylenilecek hususlara muhatabın dikkati çekmekte, diğer taraftan da vahye karşı tavır alan inkârcılara sert bir şekilde tevbih, tahzir, tekdir ve tehdit yapılmaktadır. Eğer bu yemine ‘tazim’ ve ‘azamet’ anlamı verilirse, o zaman Bedir’de düşmana hücum eden atlara veya Arafat’tan hacıları taşıyan develere hamletmek mümkündür. Bu da özünde saldırı ve düşmanlık bulunan ‘âdiyât’ kelimesi ile tarihî işleyişe pek fazla mutabık düşmemektedir. Hâlbuki Yüce Allah’ın uyarı ve tehdit içeren bir ifade ile vahyi hafife alan nankörlere çeşitli hususlarda yaptığı uyarılardan birisi olarak anlamak da uygun düşmektedir. Bunun bir benzerini, ‘yemin ederim ki bunun hesabını sana soracağım’ ya da ‘yazıklar olsun sana, bunun hesabını sorarım’ şeklinde günlük hayatta kullanılmaktadır. Nitekim Kur’an-ı Kerim de Arap dili üzere indirilmiş ve onun dil malzemesini kullanmış bir kitaptır. Dolayısıyla burada

³⁸ Esed, *Kur’an Mesajı-Meâl Tefsir*, 1467-1468.

³⁹ *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, çev. Çantay, 3/1212-1213; *Yüce Kur’an ve Açıklamalı - Yorumlu Meâli*, çev. Şener vd., 599; *Kur’ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, çev. Ateş, 599; *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, çev. Koçyiğit, 599; *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, çev. Davudoğlu, 601.

⁴⁰ Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 8/4080.

⁴¹ “Kıyâmet gününe ve nefs-i levvâme (kendini kınayan nefse) yemin ederim.” el-Kıyâme 75/1-2. "لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ"

⁴² el-İsrâ 17/70.

⁴³ el-Hâkka 69/38-39.

yer alan tehdit içerikli bu uyarıdan, bütün zaman ve mekânları kapsamakta olduğunu anlamak daha kuşatıcı olmaktadır. Böylece ilk muhataplardan başlamak üzere, kıyamete kadar gelecek olan bütün nankörler, bu yeminli ifade ile uyarılmış olmaktadır.

Bu anlayıştan hareketle yaptığımız anlama ve anlamlandırma çalışması, daha öncekileri geçersiz kılma niyet ve düşüncesiyle yapılmamıştır. Tam aksine sûrede yer alan dilbilgisi kurallarını ve iç bağlamı dikkate alarak, başta Mekke’de vahye karşı çıkan ilk muhaliflere ve onların şahsında kıyamete kadar gelecek olan aynı zihniyetteki kişilere verilen mesaja ve bunu taşıyan lafızlardaki icaza dikkat çekme hedeflenmiştir. Bu da “Kur’ân-ı Kerim’in içerik bütünlüğünün anlam ve bağlam çerçevesinde anlaşılmasında”⁴⁴ ve açıklanmasında son derece önem arz etmektedir.⁴⁵ Bu hususta samimi ve sahih bir niyet ile yapılacak olan çalışmalar, Peygamber (s.a.v) tarafından “eğer bir hâkim hükmünün doğru olması için elinden gelen bütün gayreti sarf eder ve doğru karara ulaşırsa, ona iki ecir; hata etmesi durumunda da bir ecir vardır”⁴⁶ buyrulmak suretiyle teşvik ve taltif edilmiştir.

Yapılan bütün bu değerlendirmelerden sonra, Âdiyât sûresi için şöyle bir meâl önerisinde bulunmak mümkün görünmektedir:

Rahman ve Rahîm Allah’ın adıyla

1- (Vahyin nurunu söndürmek için) harıl harıl koşanlara,

2- (Bastığı yerden âdeta) ateş çıkaranlara,

3- (Kin ve öfkesinden dolayı) sabah erkenden baskın yapanlara,

4- Orada (yapılan davet ve davetçiye verip verip tirerek) tozu dumana katanlara,

5- (Pervasızca gördüğü her) bir topluluğun ortasına dalan nefis sahiplerine yazıklar olsun.⁴⁷

6- (Bu) insanlar⁴⁸, gerçekten Rabbine karşı çok nankördür.

7- Üstelik kendileri de buna şahittir.

⁴⁴ Mustafa Cora, “İslâmî Bireyin ve Toplumun Oluşmasında Kur’ân’ı Anlama/Yaşama Sorunu: Derûnî ve Yüzeysel Okuma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2020): 608.

⁴⁵ Mustafa Cora, “Kur’ân Tefsirinin önemi/Kulluk ve Dini Görevle ilgisi”, *Kesit Akademi Dergisi* (Mart 2019): 89.

⁴⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’l-müsnedü’s-sahîh*, thk. M. Züheyr b. Nasunnasır (Dimeşk: Dâru Tavkı’n-Necât, H. 1422), “Ecrü’l-Hâkim”, 7352; Müslim b. Haccâc, *el-Müsnedü’s-sahîh*, thk. M. Fu’ad Adûlbaki (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, t.y.), “Ecrü’l-Hâkim”, 1716.

⁴⁷ Burada yer alan yemin ifadesinde tevbih, tahzir, tekdir ve tehdit içermesi nedeniyle ‘yazıklar olsun’ şeklinde ifade edilmiştir.

⁴⁸ Bu âyette yer alan ‘el-insan’ kelimesi, Arapça dilbilgisi kuralı gereğince cins isim olması yönüyle bütün insanları; marife olması yönüyle de vahye karşı çıkanları kapsamı mümkündür.

8- Dünya malına aşırı derecede düşkünlükleri yüzünden (oldukça da) katıdırlar.

9-11 Kabirlerdeki kiler çıkarılıp diriltildiğinde, sinelerde saklananların ortaya döküldüğü işte o günde, bütün yaptıklarını kendilerine Rabbinin haber vereceğini bilmezler mi?

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılıp meâlinin hazırlanması esnasında, anlam ve dilbilim tahlillerin birbirini tamamlayan bir bütünün parçaları olduğu hususunun gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Zira çevirisi yapılan metindeki kelime ve cümleler kadar, tercümesi yapılan dil de aynı derecede önem arz etmektedir. Bu da zaman zaman karşılaşılan sorunlardan birisini meydana getirmektedir. Buna ilaveten diğer bir husus da muhtemel anlamlar arasından, Kur'ân-ı Kerîm'in bütünlüğüne ve metnin kendi tabii bağlamına tam olarak uymayan tercihlerin yapılmış olmasıdır.

Âdiyât sûresi için günümüze kadar yapılagelen tefsir ve meâl çalışmalarında yer alan at koşuşturmaları, gazi naraları ve savaş meydanlarına yapılan akınları ya da Arafat'tan Mina'ya hacıları taşıyan develeri anlamak mümkündür. Bununla beraber çeşitli zaman ve mekânlarda gelişen şartlar ve elde edilen veriler ışığında âyet lafızlarının imkân verdiği nispette daha farklı şekillerde samimi bir niyetle yapılan anlama ve yorumlama faaliyetlerinin de bir çeşit zenginlik olarak görülmesi icap etmektedir. Böylece âyetlerin muciz bir şekilde herkese ve her zamana söyleyecek bir sözünün olduğu ve verecek bir mesajının bulunduğu hakkı teslim edilmiş olacaktır. Aksi takdirde bu ayetten veya bu sûreden başka bir anlam çıkmaz deyip sabitlemek veya onların mesajını belirli bir anlayışa ya da zaman ve mekâna hapsetmek, onların kıyamete kadar gelecek nesillere rehberlik yapma yönünü ve evrenselliğini yok etmek demektir. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerim, tefekkür, tedebbür ve akletmeyi teşvik ederek düşünceyi diri tutmakta ve her zamana söyleyecek sözünün olduğunu çeşitli şekillerde beyan etmektedir. Bunun da ne kadar gerekli olduğunu değişen anlayış ve yaşayış biçimlerinin getirdiği hususlar net bir şekilde ortaya koymaktadır. Hâliyle yapılan bu tür çalışmalardan, daha önce yapılan değerlendirmelerin hâlisane duygular eşliğinde dikkate alınıp, elde edilen sonuçlardan, karşılaşılan problemlere cevap olması beklenmektedir.

İşte biz de bu anlayış eşliğinde Âdiyât sûresini Kur'ân-ı Kerîm'in bütünlüğü ilkesini ve söz konusu sûrenin kendi iç bağlamını dikkate alarak okuyup anlamlandırmaya çalıştık. Böylece dün olduğu gibi bugün de vahyin nurunu söndürmek için ayaklarının altından alev çıkararcasına soluk soluğa koşan nankörlerin var olduğuna ve gelecekte de var olacaklarına dikkat çekmek istedik.

KAYNAKÇA

Abdülhakî, Muhammed Fu'ad. *Mu'cemu'l-müfehres li elfazı'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyyeh, 1982.

Beydâvî, Nasuriddîn Abdullah b. Ömer. *Envaru't-tenzîl ve esraru't-te'vîl*. thk. M. Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, h. 1418.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu'l-müsnedü's-sahîh*. thk. M. Züheyr b. Nasunnasır. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, h. 1422.
- Cora, Mustafa. "İslâmî Bireyin ve Toplumun Oluşmasında Kur'ân'ı Anlama/Yaşama Sorunu: Derûnî ve Yüzeysel Okuma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2020): 608.
- Cora, Mustafa. "Kur'ân Tefsirinin önemi/Kulluk ve Dini Görevle ilgisi". *Kesit Akademi Dergisi* (Mart 2019): 89.
- Dervîş, Muhyiddîn. *'Irâbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuhü*. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 7. Baskı, 1420/1999.
- Elif Efendi, Hasîrîzâde. *en-Nûru'l-furkân fî şerhi lugati'l-Kur'ân - Kurân Lügati*. 2 Cilt. Yayına Hazırlayan. M. Koç - E. Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, çev. C. Koytak- A. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Baskı, 2015.
- Esfehânî, Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. M. Halil Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Hicazî, Muhammed Mahmud. *Tefsîru'l-vadîh*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyli'l-Cedîd, 10. Baskı, h. 1413.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşri, 1984.
- İzzet, Derveze Muhammed. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyai Kütübî'l-'Arabiyyeh, h. 1383.
- Koçyiğit, Talat, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1990.
- Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: İslam Mecmuası Hediyesi, 1984.
- Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. İstanbul: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Ali Akın. İstanbul: Ege Reklam Basım Sanatları San. Tic. Ltd. Şirketi, 2014.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 2017.

- Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*. Çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Çile Yayınları, 1988.
- Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlîsi*. çev. A. Fikri Yavuz. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 3. Baskı, 1977.
- Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, 1977.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el. *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*. thk. A. Berdûnî vd. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'ân*, çev. Ahmet Asrar. 7 Cilt. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997.
- Mu'cemu'l-meâni'l-câmi'-Mu'cemu 'Arabiyyun 'Arabiyy*. Erişim 20 Mart 2021. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AA%D9%8E%D9%87%D9%8A%D9%91%D8%A3%D8%AA%D9%90-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A7%D8%AA%D9%8F/>
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. A. Mahmud Şehhata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turas, H. 1423.
- Mustafa, İbrahim vd., *Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîh*. thk. M. Fu'ad Adulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, (t.y.).
- Okuyan, Mehmet. *Kısa Sûrelerin Tefsiri I*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 5. Baskı, 2012.
- Razî, Fahrüddîn er. *Mefâtîhu'l-gayb - et-Tefsîru'l-kebîr*, 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Baskı, h. 1420.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid Araçça -Türkçe Lügat*. İstanbul Bahar Yayınları, 1984.
- Son Çağrı Kur'an*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2009.
- Suyûtî Celaleddin. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nuzûl*. tsh: A. Adüşşafî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye, (t.y.).
- Şeyhlî, Behçet Abdülvahid. *Belâgatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-ı'câz*. Amman: Mektebetü Handîs - el-Mektebetü'l-Ürdüniyyeü'l-Hâşimiyyeh, 1422/2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. A. Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mısır Müessesetü'r-Risâleh, h. 1420/2000.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam vd. 9 Cilt. İstanbul: Azim Yayınları, 1992.
- Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. çev. Bayraktar Bayraklı. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Yesûî, Ebu Luvîs, Ma'lûf. *el-Müncid fi'l-lügah*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1973.

- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İzmir: 13 Cilt. Anadolu Yayınları, (t.s).
- Yüce Kur'an ve Açıklamalı -Yorumlu Meâli. çev. Abdulkadir Şener vd. İzmir: TDV Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *Keşşâf an hakaiki't-tenzil ve 'uyuni'l-ekavîl fi vucuhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, h. 1407.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrû'l-münîr fi'l-'akîdeti ve's-şerîati ve'l-menheci*, 30 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, h. 1418.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 192-212

ARAP ŞAİRİ MÜTENEBBÎ'DE ÜÇ MAHARET: TEŞBİH-İ ZİMNÎ, HAYAL VE HİKMET
Three Talents in the Arab Poet al-Mutanabbi: The Implicit Simile, Imagine and Wisdom

Adnan ARSLAN

Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Mail: adnanarslan81@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	18/02/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	11/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	192-212

Atıf / Cite as: Arslan, Adnan. "Arap Şairi Mütenebbî'de Üç Maharet: Teşbih-i Zımnî, Hayal Ve Hikmet" [Three Talents in the Arab Poet al-Mutanabbi: The Implicit Simile, Imagine and Wisdom]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 192-212. Doi No: <https://www.doi.org.10.17859/pauifd.882941>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *Ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *Ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 192-212

**ARAP ŞAİRİ MÜTENEBBÎ'DE ÜÇ MAHARET:
TEŞBİH-İ ZİMNÎ, HAYAL VE HİKMET***

Adnan ARSLAN**

Öz

Klasik Arap şiiri denildiğinde ilk akla gelen isimlerden biri de kuşkusuz büyük Arap şairi Ebû Tayyîb el-Mütenebbî'dir (öl. 354/965). Şiirlerinde işlediği temalarında söz sanatlarını ustaca kullanarak şairliğine zaman üstü bir hüviyet kazandırmıştır. Mütenebbî'nin divanına bakıldığında onun ustalığının üç hususta yoğunlaştığı görülmektedir. Birincisi; şair, teşbih türleri içerisinde en güzeli kabul edilen zımnî teşbihte mükemmel örnekler sunmuştur. Bu tür teşbihlerle şair sadece edebi gücünü değil aynı zamanda akli muhakeme ve kıyas yeteneğini de yansıtmış olmaktadır. İkincisi; şiirin olmazsa olmazı sayılan hayali öğeler, onun şiirlerinde hayranlık uyandıracak seviyede kullanılmıştır. Şair, aktarmak istediği olay ve olguları dinleyicisinin hayalinde kalıcı bir şekilde sahnelendirmektedir. Üçüncüsü ise Mütenebbî'nin çalkantılı ve maceralarla dolu hayatının özü olan tecrübelerini tüm insanlığa mal olacak şekilde edebi forma aktarabilmesidir. Bu da onun şiirlerinde hikmet olarak tezahür etmiştir. Bu çalışmada şairin divanında öne çıkan bu üç meziyet ele alınmıştır. Her üç hususta divanda pek çok örnek bulunduğu için ister istemez sınırlı sayıda şiirle yetinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Mütenebbî, Arap şiiri, Zımnî teşbih, Hikmet

**Three Talents in the Arab Poet al-Mutanabbi:
The Implicit Simile, Imagine and Wisdom**

Abstract

When it comes to classical Arabic poetry, the first name that comes to mind is undoubtedly the great Arab poet Abu Tayyib al-Mutanabbi (d. 354/965). He has given his poetry a timeless identity by skillfully using the art of rhetoric in the themes he handles in his poems. Looking at Mutanabbi's divan, it is seen that his mastery focuses on three issues. First one; The poet provided excellent examples of implied similitude, which is considered to be the most beautiful of the similes. With such similes, the poet reflects not only his literary power but also his mental reasoning and his ability to compare. Latter; Imaginary elements, which are considered indispensable for poetry, were used in his poems at an admirable level. The poet permanently staged the events and facts he wants to convey in the imagination of his audience. The third is that Mutanabbi's experiences, which are the essence of his turbulent and adventurous life, can be transferred into literary form at a cost to all humanity. This manifested as wisdom in his poems. In this study, these three virtues that stand out in the poet's divan

* Makalenin Etik Kurul Kararı gerektirecek herhangi bir unsur içermediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır

** Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Mail: adnanarslan81@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-3989-6612

are discussed. Since there are many examples on all three issues on the sofa, inevitably, a limited number of poems is contented.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, al-Mutanabbi, Arab poetry, Implicit simile, Wisdom

Structured Abstract: When it's said classical Arabic poetry, the first name that comes to mind is undoubtedly the great Arab poet Abu Tayyib al-Mutanabbi. He has given his poetry a timeless identity by skillfully using the art of rhetoric in the themes he handles in his poems. Looking at Mutanabbi's divan, it is seen that his mastery focuses on three issues. First one; The poet provided excellent examples of implied similitude, which is considered to be the most beautiful of the similes. With such similes, the poet reflects not only his literary power but also his mental reasoning and his ability to compare. Latter; Imaginary elements, which are considered indispensable for poetry, were used in his poems at an admirable level. The poet permanently staged the events and facts he wants to convey in the imagination of his audience. The third is that Mutanabbi's experiences, which are the essence of his turbulent and adventurous life, can be transferred into literary form at a cost to all humanity. This manifested as wisdom in his poems. In this study, these three virtues that stand out in the poet's divan are discussed. Since there are many examples on all three issues on the sofa, inevitably, a limited number of poems is contented. al-Mutanabbi is referred to as "Poem of Wisdom" in many literary history sources. The turbulent and rather depressed events he experienced turned into an experience for him. Although many of what happened to him had negative consequences for him, his experiences contributed to literature and his literature to reach today. A word of advice that was said based on long trials and observations and became popular with the public. According to the definition of the Turkish Language Association, proverbs are like this. Note that the passive voice is used in the definition. It draws attention to the fact that it is not known by whom the proverbs were said by saying that they were said. It doesn't matter who says it anyway. Because, in proverbs, there is a common law emerging from nature, an unchangeable law in social relations, and even a decree that has the last word of a destiny that sets a limit to existence. It doesn't matter which ancestor utters the very concise words of a few words such as the one who finds, the one who sows and reaps, the one who comes and seeks the one who goes. Here, it is not an ancestor who actually speaks, but only the truth that speaks. It is the humanly realized and verbalized version of a law of nature that ruled in creation and still takes place. In this respect, proverbs are the words of the truth, so our elders say: Those who do not listen to the great will howl. In terms of Arab culture, the situation is not much different. Like every nation, the Arabs also have parables that mean proverbs. Even the ancients knew the proverb was called "darb al-mathal". Maybe the fairy tale does not come from here. However, in terms of the Arabic language, it can be said that Arabs have a rightful privilege rather than other nations in literature and oratory. For this reason, there are many proverbs that speak in the form of poetry, starting from the pre-Islamic period called "al-jahiliya", until the fourth hijri century, when Arabic literature lived its brightest period. More precisely, dozens of poems have become proverbs. The Arab poet discovered a timeless truth that would renew his rule in every era, the poet died, but his poetry remained. Because the truth is immortal. If you ask someone on the streets of Arab countries today to tell me an Arab poet the answer you will get will most likely be al-Mutanabbi. Some of his poetries have become proverb today.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, al-Mutanabbi, Arab poetry, Implicit simile, Wisdom

GİRİŞ

Bugün edebiyat ve şiire dair herhangi bir internet sitesine girdiğimizde karşımıza sayamayacağımız kadar çok edebi ürün ortaya çıkacaktır. Bunların ne kadarı “edebi” olduğu tabi ki tartışılır. Fakat şunu biliyoruz ki insanın edebiyata olan ihtiyacı duygularının var oluşu kadar katidir ve bu ihtiyaç, bazı edebiyat eserlerinin mekân ve zaman üstü bir hüviyet kazanarak tüm beşeriyete mal olmasında kendini ispatlamaktadır.

Arapçada hisseden kişi anlamına gelen “şair” kelimesi, kök anlamı itibariyle her insan için kullanılabilir. Zira insan duygusal bir varlıktır. Ancak duygularını söz sanatlarıyla etkileyici ve hafızalarda kalıcı bir şekilde aktarabilmek ise ıstlahi anlamda bir şair olmayı gerektirmektedir. Edebiyat sitelerinde şiir denemesi kabilinden binlerce söz sahiplerinin ne kadarının hakiki manada “şair” olduklarına eleştirmenler değil zaman karar verecektir. Onların neredeyse tamamı yüzlerce yıl sonra unutulup gidecek, hiç söylenmemiş sözler gibi karanlığa gömülecektir. Nasıl ki onlar, yüzler, binlerce yıl önce nice sözler kubbe-i semaya yükseldi lakin bunların çok azından şu anda haberimiz var.

İşte yüzlerce yıl önce sema kubbesine doğru yükselmiş ve unutulup kaybolmak değil aksine yıllar geçtikçe daha da kıymetlenmiş bazı sözler de duyuyoruz. Unutulmak denilen şey sanki onları unutmuş, es geçmiş gibi. Söylendiği anda bir kıymet verilmişse asırlar sonra bu kıymet bine çıkmış. Söylendiği dil ve coğrafyanın sınırlarını aşmış, yerli yabancı kültürlerle mal olmuş hatta atasözü haline gelmiş. Binlerce yıldır elmas yine elmas. Onlarca asır altın yine altın. Yıllar geçtikçe değerlenen, baha biçilemeyen tarihi eserler gibi. Günümüzden uzaklaştıkça daha fazla kıymet kazanan antika eşyalar gibi. Sıradan bir taş parçasını müzeliğin tarihi eser eyleyen, maddesi üç beş lira da etmeyen bir nesneyi antika kılan şey ne ise aynı şey, yüzyıllar öncesine ait olan bazı sözleri de öyle değerli kılmaktadır. Biraz tekellüflü olacak belki ama ebed ve edeb, İbn-i Cinnî'nin (öl. 392/1002) tabiriyle iştikak-ı ekbere¹ uğramış aynı kökten kelimelere benzemektedir. Ebediyet yani kalıcılık kazanmanın yolu sanki edebiyattan geçmektedir. Bu makalenin kaleme alınmasından bin altmışaltı yıl önce hayata gözlerini yummuş bir Arap şairinin bugün akademik bir Türk dergisinde şiirleri inceleniyorsa bunun sırrı ebed-edeb arasındaki gizemli ilişkiden dolayı olmalıdır. Tarih, kayda değer olay ve kişilere kitapların satırları arasında kalıcılık sunduğu gibi edebiyat da takdire layık sözleri kalplerde ve hafızalarda adeta nakşederek ebediyetle taçlandırmaktadır. Bu açıdan tarih, olayların edebiyat ise sözlerin sarrafıdır diyebiliriz. Ellerindeki mihenk taşı ile tarih ve edebiyat, kayda değer olanları ayıklayarak kaybolup zayi olmaktan muhafaza etmektedirler. İşte Mütenebbî'nin şiirleri Arap edebiyatının başköşesine konulmuş, insanlığa mal olmaya layık görülmüş böyle tarihi eserlerdir.

¹ İbn Cinnî Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis* (Kahire: el-Heyet'ul-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 2/136.

Bu çalışma Mütenebbî'nin şiirlerini tarihi hüviyeti olan bir eser yahut manevi değeri bulunan bir antika haline getiren sır nedir gibi bir merakın mahsulüdür. Edebi zevk keyfiyetinin kişiden kişiye değişebileceği gerçeğini de kabul ederek şunu açıkça belirtmek isteriz ki Mütenebbî'nin kimi şiirlerine –güzelce anlaşıldığı takdirde- lakayt kalmak neredeyse imkânsızdır. Arap edebiyat eleştirmeni Alî el-Cihâvî'nin Mütenebbî'nin Arap kültürü üzerindeki etkisi hakkında yerinde bir tespiti var: *Bugün Arap gençleri Onun şiirlerinden onlarca beyit yüzlerce mısra ezberleyerek büyümektedir. Makale yazarları sözlerini süslemek yahut iddialarını teyit etmek için Onun şiirlerine atıfta bulunmaktadır. Her Arap farkında ya da değil ondan bir şeyler yudumlamakta. O, bunca yıl geçmesine rağmen hala Arapların gönlünde oldukça etkili.*² Cihâvî'ye hak vermemek mümkün değil. Zira değil edebiyatla ilgili bir metni herhangi bir Arap gazetesinin dahi günlük okuyucusu olsanız Mütenebbî'den bir nefes, kulağımıza er ya da geç gelecektir.

Divanında Onun şiirlerini bu denli kalıcı ve müessir kılan edebi unsurların izini takip ettik ve şimdilik üç damar tespit edebildik. Okunduğunda hayranlık uyandıran ve bu hayranlığın sonucunda da ezberleme şevkini tahrik eden beyitlere dikkat ettik. Gördük ki Mütenebbî, güçlü ve derin bir muhakemenin neticesinde ancak söylenecek zımnî teşbihlerle iddialarını tahkim etmiştir. Herhangi bir meselede ortaya koyduğu düşüncesini gayet kısa, veciz ama oldukça kesin, keskin ve muknî teşbihlerle desteklemiştir. Her seviyede muhatabının kolaylıkla kavrayabileceği dâhice teşbihlerle mantıki kıyaslar ortaya koymuştur. Bu itibarla Mütenebbî'nin zımnî teşbihleri onun zekâsını edebiyatında nasıl kullandığını ve şiirlerini akılla nasıl yoğurduğunu göstermektedir. Bundan dolayı onun şiirlerini etkili kılan şey, sadece söz sanatlarını ustaca kullanmasıdır demek ona haksızlık olacaktır. Zira Arap edebiyat tarihçisi ez-Zeyyât'ın dediği gibi Onu farklı kılan, kendi düşüncelerinin haklı olduğuna kati bir şekilde inanmış olmasıydı.³ O halde Mütenebbî'nin maksadı bir takım söz sanatlarıyla kulağa hoş gelecek bir şeyler söylemek değildi. Gerçekten adı gibi emin olduğu hakikatleri ilan etmek istiyordu. Onun bu isteğine uygun gelen ifade biçimi de akli inanmak zorunda bırakan zımnî teşbihlerdi. Bundan dolayı onun şiirlerindeki zımnî teşbihleri müstakil olarak ele almayı uygun bulduk.

İkinci olarak Mütenebbî pek çok edebiyat tarihi kaynağında “eş-Şâiru'l-Hakîm” olarak anılmaktadır. Yaşadığı çalkantılı ve epey de bunalımlı hadiseler onda tecrübeye dönüşmüştür. Başına gelenlerin birçoğu onun açısından olumsuz neticeler vücuda getirmiş olsa da tecrübelerinin edebiyata, edebiyatının da bugünlere ulaşmasında katkısı olmuştur. Belki de Mütenebbî bu sözümüzü duysa pek hoşlanmayacaktır ama iyi ki çalkantılarla dolu bir hayat geçirmiş ve bu suretle ondan sonra nice kitleler onun şiirlerinden istifade etmişlerdir. Mütenebbî'de edebi bir şekle bürünen hayat tecrübeleri Araplar arasında kıymetli birer hikmet halinde dilden dile

² Alî el-Cihâvî, *Teelluku's-şi'ri asru'l-Mütenebbî* (Kahire: Dâru'l-Meşrik, 2017), 261

³ Ahmed Hasen ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.)301

aktarılmıştır. Bu açıdan onun hikmet dolu beyitleri bu çalışmanın bir başlığı altında bizlere kazandırılmak istenmiştir.

Üçüncü olarak Mütenebbî'yi Mütenebbî kılan çok cazip bir yönü ele alınmıştır. O da şairin parmak ısırtan hayal gücüdür. Şairin şiirlerinde hayal gücünü nasıl kullandığı ile ilgili bazı beyitleri seçilmiş ve şarihlerin şerhleri yardımıyla hayali tasvirleri Türkçeye yansıtılmaya çalışılmıştır.⁴ Fakat şunu da üzülerek itiraf etmek gerekir ki Mütenebbî'nin burada ele alacağımız şiirlerine yönelik çevirilerimiz orijinal metinlerin edebi değerine nispeten oldukça kifayetsizdir. Bu yüzden bu açığımızı kimi zaman yorumlarda sözü uzatarak kapatmaya çalıştık. Uzayan yorumların asıl nedeninin metnin orijinal dilindeki edebi zevk ve zenginliği aktarma çabasından kaynaklandığını belirtmek gerekmektedir.⁵

1. Teşbih-i Zımnî

Beyan ilminin konularından olan teşbih/benzetme, hakkında bilgi verilmek istenen herhangi bir şeyin (benzeyen) bir takım ortak özelliklerinden dolayı başka bir şeye (benzetilen) –melfuz ya da mukadder- teşbih edatı getirilerek benzetilmesidir.⁶ Bilindiği üzere teşbih yapılabilmesi için en azından benzeyen (müşebbeh) ve benzetilen (müşebbehun bih) zikredilmesi gerekmektedir. *Ali karınca gibidir* örneğinde olduğu gibi. Ali'nin çok çalışkan oluşu, hiç durmadan sürekli bir şeyler taşımaya çalışan karıncanın çalışkanlığına benzetilmiştir. Ali'nin bir niteliği ondan keyfiyetçe çok daha güçlü olan karıncanın çalışkanlığına kıyas edilmiştir. Ancak şu var ki bazı durumlarda benzeyen ve benzetilen cümlede açıkça zikredilmemektedir. Bu tür teşbihlerde teşbih cümlesinin tarafeyni olan benzeyen ve benzetenin altını çizmek mümkün değildir. Fakat iki ayrı cümle kurulmuş ikinci cümlede söylenen şey tamamen birinci cümlede ileri sürülen iddianın desteklenmesi için bir mesel olmaktadır. *Ali sürekli yeni bir şeyler öğrenme derdinde. Nitekim karınca, koşturmadan rahat edemez zaten* cümlesinde olduğu gibi. Bu iki cümleden Ali'nin çalışkan olduğu ve ancak çalışıp didinerek mutlu olduğu aklen anlaşılmaktadır. Fakat bu iki cümlede

⁴ Ebû Tayyib el-Mütenebbî'nin, hak ettiği ölçüde ülkemizde akademik ilgiye nail olmadığını üzülerek belirtmek gerekir. Arap dünyasında şair hakkında irili ufaklı yüzden fazla akademik çalışma mevcuttur. Sadece Arap dünyasında değil, Mütenebbî Batı üniversitelerinde de pek çok açıdan incelenmektedir. Bunların listesine ait bir derlemenin dahi bir makaleyi tatmin edecek kemiyette olduğu söylenebilir. Burada şairin hayatı ve şairliği ile ilgili birkaç çalışmaya yer verilecektir. Bunlara ulaşmak oldukça kolay olduğu için aynı şeyleri tekrar etmemek ve sözü uzatmamak adına onlara atıfta bulunmak yeterli olacaktır: İsmail Durmuş, "Mütenebbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/195-200; Şirin Gökkaya, *Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

⁵ Mütenebbî divanı üzerine yüzlerce diyebileceğimiz kadar çok şerh kaleme alınmıştır. Vâhidî, İbn Cinnî ve Ebu'l-Alâ el-Maarrî gibi Arap dili açısından önemli isimler Mütenebbî divanını şerh etmeyi Arap diline hizmet olarak görmüşlerdir. Bu çalışmada çoğu zaman el-Maarrî'nin şerhi esas alındığı için Mütenebbî şiirlerine kaynak olarak bu eser verilecektir.

⁶ Abdülazîz Atfîk, *İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985), 62

açıkça benzeyen, benzetilen, benzeme yönü ve benzetme edatı şunlardır denilemez. Bir teşbih olduğu zımnî/örtülü bir şekilde cümlelerin akışından anlaşılmaktadır. İlk cümlede ileri sürülen “çalışkanlık” iddiası ikinci cümledeki içerikle teyit edilmiştir. Bu yüzden bu türde kurulan cümleler teşbih kapsamında ele alınmış fakat teşbih unsurları açıkça zikredilmediği için kapalı anlamına gelen zımnî teşbih şeklinde beyan literatürüne girmiştir. Teşbihin rükünleri denilen öğelerin (müşebbeh-müşebbehun bih-veçhü’ş-şebah-edâtu’ş-teşbîh) azaltılmasıyla edebi sanatın daha güçlü ve ifadenin daha etkili olduğu bilindiği için özellikle şairler bu türden bir benzetme sanatına değer vermişlerdir. Zira böyle bir teşbihte dinleyicinin hayal ve kıyas gücü harekete geçirilmekte⁷ ve böylece daha az sözle daha fazla manalar ihdas edilmektedir ki bu da edebi metnin omurgasını teşkil eden icazın bir dayanağını teşkil etmektedir.

Zımnî teşbihte benzetme işi bir bakıma dinleyicinin muhakemesine bırakılır. Bu tür teşbihte şairin iddiasını destekleyici sadette söylediği ikinci cümle ile ilk cümle arasındaki mantıki bağın anlaşılır ve güçlü olduğu nispetinde benzetme güzel ve müessir olur. Bu tür bir teşbih Türk edebiyatında bu başlık altında incelenmemektedir. Ancak şu var ki Türk edebiyatına böyle bir kullanım kısmen irsal-i mesel olarak girmiş olma ihtimali vardır. Nitekim TDV İslam Ansiklopedisinde İskender Pala, İrsal-i Mesel maddesi altında şu şekilde örnek vermiştir:

Îrâd-ı mesel diye de adlandırılan bu sanat söz arasında bir ibareyi kullanmak bakımından iktibasa, kullanılan sözle asıl anlatımdaki benzerlik dolayısıyla teşbihe ve anlatımla örnek gösterilen öğelerin denkliliği yönünden leff ü neşre benzer. İrsâl-i meselde asıl düşünce bir taraf, düşüncenin pekiştirilmesi için örnek verilen söz (mesel) ikinci taraftır. Böylece örnek sözü işiten muhatap, heyecanın meydana getirdiği çağrışım ve temsil yoluyla asıl fikri iyice anlamış olur. Ziyâ Paşa’nın, “Bed-asla necâbet mi verir hîç üniforma / Zerdûz palan vursan eşek yine eşektir” beytinde giyim kuşamın mayası bozuk insanlara asalet sağlayamayacağı fikri, altın palan da vurulsa eşeğin eşeklikten kurtulamayacağı gerçeğinin ifadesiyle örneklendirilmiştir.⁸

Arap edebiyatında ise zımnî teşbih hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Özellikle son yıllarda Arap üniversitelerinde konunun ciddi anlamda ilgiye mazharoldüğünü görmekteyiz. Bu yüzden kavramın tarihi serüveni ve literatür

⁷ Bûcumua Bûmdeyn, *el-Hasâisu’l-belâgiyye fî emsâli’l-Meydânî* (Tilimsan: Ebu Bekir Bulkâyt Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Doktora Tezi, 2017-2018), 68

⁸ İskender Pala, “İrsal-i Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/451-452.

taraması hakkında ilgili çalışmalara atıfta bulunarak⁹ sözü Mütenebbî'ye¹⁰ getireceğiz.

Hayatı epey çalkantılı geçen büyük Arap şairi Mütenebbî, çoğu zaman şiirini muhalefet aracı olarak da kullanmıştır. Bunun sonucu olarak zaman zaman hapse atılmıştır. Bir keresinde Ebû Dulef adında birisi kendisine hapiste iken bir hediye gönderir. el-Mütenebbî bu şahıstan aslında hoşlanmamaktadır. Fakat hapisane şartları onu bu hediyeyi kabul etmeye mecbur bırakmıştır. Şair, mecburiyet halinde bu hediyeyi kabul etmesini şu şekilde takdim etmektedir:

غَيْرَ إِخْتِيَارٍ قَبِلْتُ بِرَّكَ بِي وَالْجَوْعُ يُرْضِي الْأَسْوَدَ بِالْجَيْفِ

*İstemedem kabul ettim iyiliğini; nitekim açlık, aslanları leşlere mecbur eder.*¹¹

Şair burada düştüğü halini anlatabilmek için kendisini aslanlara kıyas etmektedir. Aslanlar leş yemeye tenezzül etmeyecek onurlu hayvanlar olduğu halde açlık onları ölü hayvanlardan arta kalanları yemeye mecbur etmektedir. Kendisi Ebû Dulef gibi sevmediği bir insandan yardım almaktan hoşlanmadığı halde zindan hayatı onu bu iyiliği kabul etmeye mecbur bırakmıştır. Ebû Dulef'in iyiliğini leşe, kendisini aslana, zindandaki halini de açlığa benzetmektedir.

Şair aynı şiirinde zindanla konuşmaktadır. Zindan onun gözünde kendisine kötülük etmek isteyen bir şahıs gibi olmuştur. Ona, *كُنْ أَيْهَا السِّجْنُ كَيْفَ شِئْتَ* "Ey zindan! Dilediğin gibi ol." diyerek meydan okuyan şair zindanda bulunuyor oluşunun onun değerinden bir şey eksiltmediğini de şu şekilde dile getirir:

لَوْ كَانَ سُكْنَايَ فِيكَ مَنْقَصَةً لَمْ يَكُنْ الذُّرُّ سَاكِنَ الصَّنْفِ

Eğer benim sende bulunmam bir eksiklik olsaydı inci midyenin içinde olmazdı.

İnci çok değerli bir ziynet eşyası olduğu halde değersiz bir kabuk olan midyenin içinde yer almaktadır. Şair burada kendisini inciye zindanı da midyenin kabuğunu

⁹ Muhammed Fevâz Arsân Ganâm, "et-Teşbihu'd-dimnî", *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbîkiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye* (Ocak 2018), 1-30; Asvânî, *Dirâse tahlîliyye belâğîyye anî't-teşbih'd-dimnî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Endonezya: Sultan Şerif Kâsım İslam Üniversitesi, Bitirme Tezi, 2014; Omar Abdurrahmân es-Sârîsî, "et-Teşbihu'd-dimnî ve evveliyyâtuhû fi's-şi'ri'l-Abbâsî el-Mutenebbî nemûzecen", *Mecelletu mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk* 84/3, (721-748)

¹⁰ Arap dünyasında müstakil olarak Mütenebbî'nin şiirlerinde zımnî teşbihi konu edinen makale düzeyinde bir çalışmaya da ulaştık. Bu makalede yazarın teşbih-i zımnî hakkındaki literatürü Mütenebbî öncesinden itibaren tarayarak en sonunda konu özelinde şairin divanını incelediğini gördük. Yazar, Mütenebbî'nin divanında zımnî teşbihe örnek gösterilebilecek yaklaşık altmış beyti listelemiş ve bunların bir kısmını da zımnî teşbih ile gözetilen muhtelif amaçlar doğrultusunda tasnif etmiştir. Bu çalışmanın nitelik ve kıfayetini takdir etmekle birlikte bazı örneklerin daha fazla şerh edilmeyi hak ettiğini düşünerek bu makalede aynı konu bir başlık halinde incelenmiştir. İlgili çalışma için bk. Omar Abdurrahmân es-Sârîsî, "et-Teşbihu'd-dimnî ve evveliyyâtuhû fi's-şi'ri'l-Abbâsî: el-Mutenebbî nemûzecen", *Mecelletu mecmau'l-lugati'l-Arabiyye* 84/3, 721-748.

¹¹ Ebu'l-Alâ el-Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu divâni'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî (Suudi Arabistan: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2008), 761

benzetmektedir. Diğer taraftan şair yapmış olduğu bu zımnî teşbihe şöyle bir güzellik de katmıştır ki midyenin kabukları bilindiği üzere siyahtır. Tam aksine inci de değerli olmasının yanında parlak beyazdır. İnci ile kabuk renk ve değer bakımından zıtlık içerisindedir. Dolayısıyla şairin zindanı bir şeylere benzetmek için midye kabuğunu tercih etmesi gayet uygun düşmüştür. Zindan midye kabuğunun dışı gibi siyah ve içi de midye kabuğun içi gibi karanlıktır. Bu tasvire göre midye gibi siyah ve karanlık olan zindan, inci gibi parlak ve değerli olan şairi içinde saklamaktadır. Midye kabuğu, incinin değerini eksiltmediği gibi zindanda bulunuyor oluşu da şairin kıymetini azaltmamaktadır.

Daha önce de değindiğimiz gibi Mütenebbî hasmı çok, rakibi de bol bir şairdir. Bu yüzden başı epey de belaya girmiştir. Çevresindeki insanlardan çok çekmiştir. Bu yüzden birçok şiirinde kendisi ile çevresindekileri karşılaştırdığı görülür. Bir şiirinde iç içe olduğu insanlarla kendisini şu şekilde kıyaslamaktadır:

وما أنا مِنْهُمْ بِالْعَيْشِ فِيهِمْ وَلَكِنْ مَعْدِنُ الذَّهَبِ الرَّغَامِ

Ben onlarla beraber yaşadığım için onlardan biri değilim. Lakin altının madeni toprağın içidir.¹²

Birçok atasözü kişinin beraber olduğu kimselerin ahlakını taşıdığına dair bir şeyler söylemektedir. Belli ki şair bu tür sözlerin kendisi için geçerli olmadığını düşünmektedir. Ona göre başkaları ile ister istemez beraber olması ve onlarla muşeret etmesi kıymet bakımından onlar gibi olmasını gerekli kılmaz. Nitekim altın madeni de çok değerli olduğu halde bulunduğu yer toprağın içidir. Büyük büyük toprak yığınları bir dirhem altına kıymetçe müsavi gelmediği halde altın toprağın içinden çıkarılır. Şair usta bir şekilde çevresindeki insan yığınlarını toprağa kendisini de altına benzetmektedir. Bir önceki midye kabuğu teşbihinde olduğu gibi burada da toprak siyah ve değersiz altın parlak ve kıymetli oluşlarıyla karşı karşıya getirilmiş ve zıtlık ilişkisi göstermiştir.

Aynı şiirinin devamında Mütenebbî dünya hayatında değersiz ve kifayetsiz kimselerin bilakis itibar gördüğünden şikâyetçidir. Her nasılsa karakter bakımından düşük sefil insanlar yüksek makam ve mevkilere gelebilmektedir. Tam aksine kıymetli asil insanlar da hak etmedikleri şekilde muamele görmekte ve değerleri bilinmemektedir. Fakat şu var ki insanların nazarında itibar görmek yahut görmemek kişinin değeri için ölçü değildir. Zira insanların bu kıymet terazisi çoğu zaman bozuktur. Şair duygularını şu şekilde dile getirir:

وَلَوْ لَمْ يَعْزُ إِلَّا ذُو مَحَلِّ تَعَالَى الْجَيْشُ وَإِنْ حَطَّ الْقَتَامُ

Eğer sadece değeri olanlar yükselseydi ordu yükselir, toz yerde kalırdı.¹³

Savaş meydanına gidildiğinde zafer elde etmek için lazım olan şeyler atlar, askerler ve onların silahlarıdır. Savaş denildiğinde değerli olanlar bunlardır. Süvariler

¹² Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 252.

¹³ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 255.

silahlarıyla birlikte savaş meydanına geldiğinde ortalık toz duman olur. Yerden yukarı doğru tozlar yükselirken ordu yerde sabit kalmıştır. Toz yerden yükseldiği için değerli değildir. Aynı şekilde ordu da yerde kaldığı için ona kıymetsiz denilmez. Bunu gibi bir şekilde dünyevi makamlarda yükselmiş yahut şan ve şöhrete kavuşmuş kimseler aslında toz gibi değersiz olabilir. Diğer taraftan savaş anında din, vatan ve namus gibi değerler için çarpışan kahramanlar hakikatte çok değerli olduğu halde tozların altındadırlar. Bu, onların değerini düşürmez. Tozların kolaylıkla yükselebilmeleri onların değersizliklerinde gelen hafifliklerinden dolayıdır.

Öfkeye hâkim olmak ve yumuşak huyluluk evrensel bir fazilettir. Fakat Mütenebbî, *hilim* denilen bu yumuşak başlılığa bir şerh koymak lüzumu hissetmiştir. Ona göre *hilim* hakkını almaya gücü yettiği halde kişinin hakkından feragat ederek yumuşaklık göstermesidir. Yoksa kişi, hakkını gasp etmiş yahut mağduriyet yaşatanlara karşı elinden bir şey gelmediği için yumuşaklık gösteriyorsa bunun adı *hilim* değil zillettir; değersiz kişilerin tutunduğu bir bahanedir. Korku ve zilleti gizlemek için istimal edilen sefil bir kılıftır. Şair ilk beyitte bu düşüncelerini şöyle paylaşmaktadır:

كل حلم أتى بغير اقتدارٍ حجة لاجيء إليها اللئام

Acizlikten gelen her yumuşaklık, değersiz kişilerin başvurduğu bir bahanedir.¹⁴

Mütenebbî hakkını aramaktan korkan aciz tabiatlı ürkek kimseleri yermek için bu beyti yeterli görmez. Onların yumuşak huyluluk perdesi arkasında saklamaya çalıştıkları yüreksiz hallerini daha da açığa vurmak ister. Başkaları değil bizzat kendi eliyle kişi, kendisini aşağılık bir duruma düşürmüştü artık diğer insanların hakaret etmelerinden müteessir olmayacağını ifade eder. Böyle bir insan ölü gibidir. Ölüye yara acı vermediği gibi böyle kimselere de hakaret edilmesi onları rencide edecek değildir. Bu beyitte de hakaret yaraya, onursuz kişi de ölüye benzetilmiştir.

مَنْ يَهْنُ يَسْهَلُ الْهَوَانُ عَلَيْهِ مَا لَجْرَحَ بِمَيِّتٍ إِيْلَامٍ

Kim kendini hakir duruma düşürürse aşağılanmak ona kolay gelir. Niekim ölüye yara acı vermez.¹⁵

Mütenebbî'nin onursuz kişileri ölüye benzettiği başka şiirleri de vardır. Onun gözünde zillete duçar olmak ölmek gibi bir şeydir. Böyle kimselerin sahip olduğu imkânlar, güzel kıyafetler en fazla kefenin ölüye verdiği fayda kadar yarar sağlayabilir:

لا يُعْجِبُنَّ مَضِيماً حُسْنُ بَرْتِهِ وَهَلْ تَرُوقُ نَفِينَا جُودَةَ الْكَفَنِ

Zillete düşmüş kişinin güzel elbiseleri hoşuna gitmesin; kefenin kalitesi ölüye hoş gelir mi?¹⁶

¹⁴ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 216.

¹⁵ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 216.

¹⁶ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 404.

Mütenebbî zımnî teşbihi sadece kınama ve yerme bağlamında değil methiye makamlarında da sıklıkla kullanılan bir şairdir. Aşağıdaki beyitte bu türden teşbihin güzel bir örneği bulunmaktadır:

أعيا زوالك عن محلّ نلتُهُ ... لا تخرج الأقمار عن هالاتها

*Nail olduğun mevkinin son bulması imkânsızdır. Nitekim ay halesinden hiç çıkmaz.*¹⁷

Şair bu beyitte methettiği kişinin yüceliğinden hiçbir şey kaybetmeyeceğini ifade etmektedir. İnsanların sahip olduğu güzellikler geçici, edindikleri mevkiler de muvakkattır. Fakat şairini övdüğü kişide ise durum böyle değildir. *Memduh/övülen kişinin* elde ettiği mezziyetler ayın etrafında ışığın parlaklığından dolayı hâsıl olan haleye benzetilmiştir. Ay var olduğu sürece hale de devam edeceği gibi övülen kişi de yaşadığı sürece övgüye konu olan sıfatları hep bulunacaktır.

Mütenebbî'nin methiye amaçlı zımnî teşbihe başvurduğu diğer bir şiiri ise iki kişi hakkındadır. Şairlerin methiye kastiyle söyledikleri şiirlerinde farklı amaçları vardır. Çoğunlukla halife, vezir, katib, vali gibi yönetici sınıfına inşat edilen methiye kasidelerinde amaç maddi çıkar ve siyasi nüfuz elde etmektir. Ancak şair kimi zaman böyle bir amaç gütmeyen dostlarına karşı da samimi methiyeler sunabilir. İşte aşağıdaki beyitte Mütenebbî Tay Kabilesi'nin reisi ve oğlunu şu şekilde övmektedir:

وأصبح شعري منهما في مكانه ... وفي عنق الحساء يستحسن العقد

*İkisi hakkında şiirim tam yerinde olmuştur. Nitekim güzel kadının boynunda gerdanlık güzel durur.*¹⁸

Güzele ne yakışmaz ki der bir atasözü. Anlaşılan Mütenebbî buna benzer bir yakıştırmayla övdüğü iki kişiyi güzel bir kadına, kendi şiirini ise gerdanlığa benzetmiştir. Şair söylediği şiirin gerdanlık gibi güzel olduğunu fakat bu şiire asıl güzellik veren şeyin söylendiği kişilerin güzelliği olduğunu ifade etmiştir.

Diğer bir şiir de benzer içeriktedir. Burada da şair övdüğü kişinin cömertliğini zımnî teşbihe başvurarak dile getirmektedir:

كرم تبين في كلامك مائلا ... ويبين عتق الخيل في أصواتها

*Sözünde kendini gösteren bir cömertlik senin ki. Nitekim atın güzelliği sesinden belli olur.*¹⁹

Şair övdüğü kişinin konuşmasındaki hünerini övmektedir. Öyle güzel bir konuşmaya sahiptir ki onun cömertliği yahut yüceliği sözlerinden belli olur. Onun bu durumu iyi bir atın kişnemesi gibidir. Zira iyi bir at, her şeyden önce çıkardığı seslerden kendini göstermektedir.

¹⁷ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu divâni'l-Mütenebbî*, 251.

¹⁸ Sâhib b. Abbâd, *el-Emsâlu's-sâira min şî'ri'l-Mutenebbî*, thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1965), 28.

¹⁹ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu divâni'l-Mütenebbî*, 250.

2. Hikmet

Mütenebbî'yi Mütenebbî yapan şeyleri sınırlandırmak böylesine büyük bir Arap şairi için oldukça zordur. Hiciv şairi, gazel şairi şeklinde nitelenemeyecek derecede usta bir şairdir Mütenebbî. Ancak şu var ki onun divanını okuyan bir kişinin hafızasında kalacak olanlar, büyük ihtimalle derin hayat tecrübeleriyle örülmüş hikmet beyitleri olacaktır. Şairin hayatı, kaynakların ayrıntılı bir şekilde aktardığına göre kavga ve mücadelelerle geçmiştir. Sevdiklerinden ayrılışı, hasımlarıyla kavgası, yaşadığı olumsuzluklar karşısında çelik gibi irade ve azmi gibi pek çok şey onda derin tecrübeler bırakmış ve bu deneyimlerini hikmet beyitlerine dökmüştür. Şevki Dayf'ın deyişle yaşadığı zaman ve karşılaştığı insanlara karşı kötümserliğinden dolayı kalbinde hep bir intikam duygusu beslemiştir. Taşdığı bu ruh hali, insanların onun şiirlerinde kendi karamsarlık ve sıkıntılarını bulmaya vesile olmuştur.²⁰ Bu tarzdaki şiirler bir kişinin yaşadığı şahsi tecrübeleri değil insan türünün müşterek değerlerini yansıttığı için kalıcı olmuş ve nesilden nesle aktarıla gelmiştir. Bu itibarla eğer Mütenebbî, her hâlükârda bir özelliği ile öne çıkarılacak olsa idi bu onun hikmet şairliği yönü olurdu denilebilir. Zira şairin hikmet yönü Arap dünyasında lisansüstü tez düzeyinde farklı açılardan birden fazla çalışmanın konusu olmuştur. Dolayısıyla şairin divanına hikmetli sözler açısından daha ayrıntılı bilgi için bu çalışmalar bakmak gerekecektir.²¹ Bu başlık altında bizim dikkatimizi çeken birkaç beyit ele alınacaktır.

Biraz önce bahsettiğimiz gibi Mütenebbî çalkantılı bir hayat sürmüştür. Yaşadığı şeylerden edindiği tecrübeler onu bilge bir insan haline getirmiştir. Tecrübeli bir insan oluşunu dile getirdiği şu beyit oldukça dikkat çekicidir:

إِلَيْكَ فَإِنِّي لَسْتُ مِمَّنْ إِذَا اتَّقَى عِضَاضَ الْأَفَاعِي نَامَ فَوْقَ الْعَقَارِبِ

*Geri dur şöyle! Ben yılanların ısırmasından sakınıp da akreplerin üzerinde uyuyan kimselerden değilim.*²²

Şairin bu sözleri “Mümin aynı delikten iki kez sokulmaz.” hadisini akla getirmektedir. Bir insan eğer yılanlardan sakınıyorsa yani çevresinde kendisine zarar verecek kimselere karşı müteyakkız davranıyorsa o halde tam uyanık olmalıdır. Yılanlardan sakınayım derken bazılarının da yılan değil ama akrep gibi zararlı olabileceğini unutmamalıdır. Şair hayatta kişiye zarar verecek kimselerin sadece sakınılan ve kötülüğü bilinen kişiler olmadığını, onlardan başka “akreplerin üzerinde uyumak” ifadesinden anlaşıldığı gibi dost bilinenlerden de husumet besleyenler çıkabileceğini hatırlatmaktadır. Zehirli ama sinsice yaklaşan iki hayvan olan yılan ve akrep istiaresiyle şair, dost ile düşmanını birbirinden ayıramayan kimselerden

²⁰ Şevkî Dayf, *Asru'd-duvel ve'l-imârât el-Cezîratu'l-Arabiyye, el-Îrâk, el-Îrân* (Kahire: Dâru'l-maârif, 1980), 351

²¹ Sâmiye Medverî, *Şi'ru'l-hikme beyne'r-ru'yeti'l-felsefiyye ve'l-melfûzi'n-nefsî inde'l-Mutenebbî* (Cezayir: El-Akîd el-Hâc el-Hadr Üniversitesi, Edebiyat ve Beşeri Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009-2010);

²² Maarî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu divâni'l-Mütenebbî*, 152.

olmadığını dile getirmektedir. Şair bu düşüncelerini başka bir şiirinde de şu şekilde dile getirmektedir:

ومن الصداقة ما يضرُّ ويؤلمُ ومن العداوة ما يُصيبُكَ نفعُهُ

*Dostluğun acı veren, zarar dokunan tarafı olabileceği gibi düşmanlığın da sana faydası olabilecek yönleri vardır.*²³

İnsanlarda asıl olanın güzel ahlak olduğunu düşünürüz. Selim bir fitratın adalet ve merhamet üzere hükmedeceğine inanırız. Hâlbuki Mütenebbî'nin yaşadıkları ona başka şeyler öğretmiştir. Ona göre insanlar asıl itibariyle haksızlık yapmaya, zulmetmeye eğilimlidir. Eğer din yahut kanun korkusu gibi engelleyici, caydırıcı mânialar olmasa insan hep zayıf bulduklarına haksızlık etmeye meyyaldir.

وَالظُّلْمُ مِنْ شَيْمِ النَّفْسِ فَإِنْ تَجَدُّ ذَا عَفَا فَلِعَلَّةٍ لَا يَظْلُمُ

*Zulüm, nefislerin ahlakındandır. Eğer iffet sahibi birini bulursan bil ki bir sebepten dolayı zulmetmiyordur.*²⁴

Bu konuyla alakalı olarak şairin hikmet içerikli diğer bir şiiri de vardır. Yukarıdaki beyitte insanların zulme eğilimli oluşları ifade edildiği gibi aşağıdaki beyitte de şair yaratılıştan gelen özellikler üzerine vurgu yapacaktır:

وكل يرى طرق الشجاعة والندى ... ولكن طبع النفس للنفس قائدُ

*Herkes cesaret ve kerem sahibi olmanın yollarına bakar. Lakin kişiyi sevk eden onun tabiatıdır.*²⁵

Şairin dediği gibi cesaret sahibi ve cömert bir insan olmayı belki de herkes ister. En azından öyle tanınmak arzu eder insanlar. Fakat şu var ki cesaret ve kerem sahibi olmak gibi erdemler yaratılışın vaz ettiği karakterlerdir. Kişinin kendisini bu hususta gereğinden fazla zorlamaması lazım geldiği gibi başkalarını da -eğitim adı altında- fitratını zorlayacak müdahalelere yeltenmemesi gerekir. Aslında burada dile getirilen *yaratılış ve karakter* hususuna Cahiliyeden itibaren pek çok şair tarafından değinilmiştir. Cahiliye dönemi şairlerinden olup hikmet dolu şiirleriyle tanınan Züheyr b. Ebû Sülmâ da (öl. M. 609) benzer bir şekilde karaktere vurgu yapmaktadır:

ومهما يكن عند إمريءٍ من خليقةٍ... وإن جالها تخفى على الناس تعلم

*Kişinin nasıl fena bir ahlaki varsa ve de onun, ne kadar insanlardan gizli kalacağını zannetse de o, bilinir.*²⁶

Şairin dünya hayatının hakikatine dair söylediği şeyler yaşadığı derin tecrübelerinin mahsulü olduğu aşikâr olan şairin şu beyitleri hikmetle karışık züht içeriklidir:

²³ Sâhib b. Abbâd, *el-Emsâlu's-sâira min şî'ri'l-Mutenebbî*, 34.

²⁴ Sâhib b. Abbâd, *el-Emsâlu's-sâira min şî'ri'l-Mutenebbî*, 33.

²⁵ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 308.

²⁶ İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *'Uyûnu'l-aḥbâr*. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 2/8.

سبقنا إلى الدنيا فلو عاش أهلها ... منعنا بها من جيئةٍ وذهبٍ

Dünyaya bizden önce niceler geldi. Eğer onlar yaşasaydı bizim gelip gitmemize mani olurlardı.²⁷

Bu beyitle şair dünyayı, yol üzerinde kurulmuş bir han, bir kervansaray şeklinde hayal ettirmek istemektedir. Yolculuk esnasında bir soluk almak için kervansaraya gelen yolcular azıklarını alıp dinlendikten sonra yollarına devam etmelidirler. Zira arkadan gelen yeni yolculara yer açılmalıdır. Her gelenin çakılıp kaldığı bir han bir süre sonra kalabalıktan dolayı çekilmez olacaktır. Şair dünyanın da böyle yol üzerinde kurulu bir han gibi olduğunu vadesi dolanın gitmesi gerektiğini anlatmak istemektedir. Hâlbuki insanlar dünya hayatına böyle mi bakarlar? Bir sonraki beyit ise dünyaya gelenlerle gidenlerin mahiyetlerini anlatmaktadır:

تملكها الآتي تملك سائبٍ ... وفارقها الماضي فراق سليبٍ

Dünyaya gelen onu talan edermişçesine sahiplenir; giden de talan edilmiş gibi ayrılıp gider.²⁸

Dünyaya gözlerini açan insanoğlu, dağları ormanları, güneşleri yıldızları, havası suyu ile kendisine hizmetkâr kılınmış geçici bir misafirhanede kendini bulur. Çevresinde onu kuşatan varlıkların emrine verilme sebebi misafir oluşandandır. Hâlbuki insan, misafir olduğunu unutup mihmandarın kendisine takdim ettiği dünyayı yağmalayıp talan edermişçesine sahiplenir. Dünya nimetlerine, hane sahibinin ikramıdır diyerek şükranla mukabele edeceği yerde o nimetleri savaşta elde edilmiş bir ganimet yahut talan edilesi bir fırsat gibi görür ve öyle de yapışır dünyaya. Oysaki talan ettiği dünyadan ecel gelip onu adeta talan edecektir. Misafirliğin şerefine iktifa etmeyip garetgir gibi davranan insan, elinde dünyaya ait her ne varsa talana uğrayıp yapayalnız geldiği yere geri dönecektir. Talan eden talana uğrayacaktır.

Kaynaklar Mütebebbî'nin sevdiği insanlara karşı son derece bağlı, sadık ve iyiliksever olduğunu aktarmaktadır. Değer verdiği kimseler için gözünü budaktan sakınmadığından bahsedilmektedir. Tam aksine kalbi ısınmadığı yahut husumet beslediği kimselere karşı da öfkesinde ölçsüz davrandığı anlatılmaktadır. Şair aşağıdaki beytinde iyilik ve cömertliğin muhatabı ve yerine göre olması gerektiği yönündeki hayat tecrübesini şu şekilde dile getirmiştir:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته و إن أنت أكرمت اللئيم تمردا
و وضع الندى في موضع السيف بالعلا مضر كوضع السيف في موضع الندى

*Kerim olan birine ikramda bulunursan onun gönlüne girersin;
değersiz birine ikramda bulunduğunda daha da temerrüde düşer.
Kılıç kullanman gerektiği yerde ikramı yüksek tutmak,*

²⁷ Maarî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 48.

²⁸ Ebû Mansûr es-Seâlebî, *Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî ve mâ lehû ve mâ aleyhi*, thk. Muhammed Muhyiddîn abdülhamîd (Kahire: Mektebetu'l-Huseyn et-Ticâriyye, ts.), 63

*ikram makamında kılıç kullanman gibi zararlıdır.*²⁹

Şair bu şiiriyle, gözü tutmadığı ve leîm/değersiz bulduğu kimselere iyilik etmenin onların kalbine girip fethetmek yerine onları daha da şirazedden çıkarmaya sebep olduğunu ifade etmektedir. Mizacı düzgün, selim fitrat üzere olan kimseler kendilerine iyilik edildiğinde iyilikle karşılık verir ve kendisine yapılan iyiliğe karşı minnettar olurlar. Zaten olması gereken de budur. Ancak günümüz ifadesiyle karaktersiz kimseler ise iyilikten anlamadığı gibi kendisine ikram, iltifat ve ihsanda bulunan kişiyi istismar etmeye yahut ezmeye çalışmaktadır. Şair bu tabiatta kimselere ikram değil kılıç yahut kılıç gibi keskin dil göstermek gerektiğini düşünmektedir. Diğer taraftan iyilik yaparak kazanılabilecek sağduyu sahibi kimselere de zor kullanarak bir şeyler yaptırmaya çalışmak da zararlıdır.

Şairin bu hikmet dolu iki beyti Araplar arasında o kadar büyük bir beğeniye kavuşmuştur ki atasözü haline gelmiştir. Türk edebiyatında hikmetli şiirleriyle halka mal olup bazı şiirleri atasözü haline gelmiş Ziya Paşa gibi³⁰ Mütenebbî de burada yer verdiğimiz iki beytiyle Arap kültürüne kazınmıştır. Bugün Arap medyasında, yukarıdaki bilhassa ilk beyit anonim gibi sıklıkla kullanılmaktadır.³¹ Yerine göre davranmak gerektiğine dair şu şiiri de oldukça ibretamizdir.

من الحلم أن تستعمل الجهل دونه ... إذا اتسعت في الحلم طرق المظالم

*Yumuşak başlılık zillet yolunu genişletiyorsa öfkeni kullanman aklın gereğidir.*³²

Yukarıdaki beyit Merhum Âkif'in şu dizelerini çağrıştırmaktadır:

*Yumuşak başlı isem, kim dedi uysal koyunum?
Kesilir belki, fakat çekmeye gelmez boyunum!*

Bu başlık altında şairin bilgeliğini gösteren son bir örnek olarak aşağıdaki beyte de yer verilebilir:

لَوْ لَا الْمَشَقَّةُ سَادَ النَّاسُ كُلُّهُمْ الْجُودُ يُفْقَرُ وَالْإِقْدَامُ قَتَالُ!!

*Meşakkat olmayaydı eğer, olurdu herkes beyefendi
Lakin cömertlik, fakirlik; cesaret de ölüm getirdi.*³³

²⁹ Sâhib b. Abbâd, *el-Emsâlu's-sâira min şî'ri'l-Mutenebbî*, 48.

³⁰ Örneğin Türk toplumunda pek çok kişi tarafından bilinen *âyinesi iştir kişini lâfa bakılmaz* özdeyişi dilden dile atasözü gibi aktarılmaktadır. Hâlbuki bu sözler şair Ziya Paşa'ya aittir.

³¹ Bunun birkaç örneği için bk. <https://www.alousboue.com/63114/> (Erişim 19 Ocak 2021); *احتجاجا على تصريحات نتنياهو العلانية ضد صفقة السلاح.. الإمارات تلغى اجتماعا لسفيرتها في الأمم المتحدة* (Erişim 19 Ocak 2021); *ناشطة سعودية من أصل* (Erişim 19 Ocak 2021); *سوري تثير غضب السعوديين.. ما السبب؟- (فيديو وتغريدات) | القدس العربي* (Erişim 19 Ocak 2021). Örnek olarak verdiğimiz bu üç sitede yer alan haber/makalelerde yazarlar, Mütenebbî'nin adını zikretmeden söz konusu beyti bir atasözüymüş gibi söylemektedirler.

³² Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 206.

³³ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 1085.

Dillerde dolaşan ve muhtemelen tüm dünya edebiyatlarında bir şekilde karşılığı olan *her şeyin bir bedeli vardır* sözüyle kastedilen eğer *daha fazla gayret* ise Mütenebbî de aynı şeyi söylemiştir diyebiliriz. Balıklar yüzmek için yüzgeçlerini hareket ettirmek, kuşlar uçmak için kanat çırpma zorunda olduğu gibi insan da maddi ve manevi yükselebilmek için mutlaka bir şeyler yapmalıdır. Şair, bu beyti ile belki de cömertlik ve fedakârlık yapmış yahut cesaret göstererek ortaya atılmış kimselerin bunun karşılığında başlarına şer gelmiş kimseleri uyarmak yahut kınamak için söylemiştir.

Kişinin yaşama sevinci ne kadar kuvvetli ise ölümün sillesi de o kadar acımasız oluyor. Bu hakikati şair Mütenebbî'de apaçık bir şekilde görmek mümkündür. Zira şair pek çok şiirinde ölüm karşısındaki acizliğini dile getirmiştir. Bu şiirlerinden bir tanesi de memdûhu Seyfuddevle'nin annesi öldüğünde ona söylediği şu mersiyesinde yer almaktadır:

وَتَقْتُلْنَا الْمَنُونُ بِلَا قِتَالِ	نُعِدُّ الْمَشْرِفِيَّةَ وَالْعَوَالِي
وَمَا يُنَجِّينَ مِنْ خَبَابِ اللَّيَالِي	وَنَرْتَبِطُ السَّوَابِقَ مَقْرَبَاتِ
وَلَكِنْ لَا سَبِيلَ إِلَى الْوَصَالِ	وَمَنْ لَمْ يَعِشْ الدُّنْيَا قَدِيمًا
نَصِيْبِكَ فِي مَنَاوِكَ مِنْ خَيَالِ	نَصِيْبِكَ فِي حَيَاتِكَ مِنْ حَبِيبِ

Kılıç ve mızrakları hazırlarız; halbuki ölüm bizi savaşmadan katleder.

Atları bağlarız; halbuki belaların bizi yakalamasına mani olamaz.

Kim var ki dünyaya aşık olmayan; fakat sevgiliye yol yok.

Bu dünyada sevdiğinden nasibin uykunda rüyandan elde ettiğin kadardır.³⁴

Şairin diğer bir şiirinde ise dünya hayatını iki şeye benzetmektedir: Kötü ahlaklı bir kadın ve avcının ağrı yakalamak için kurduğu ağ:

فَذِي الدَّارِ أَخُونِ مِنْ مَوْمَسٍ ... وَأَخْدَعُ مِنْ كَفِّهِ الْحَابِلِ
تَفَانِي الرِّجَالِ عَلَى حَبِّهَا ... وَمَا يَحْصِلُونَ عَلَى طَائِلِ

Bu dünya var ya facir bir kadından daha hain, avcının ağrıdan daha aldatıcı

Erkekler onun sevgisinden birbirini katleder; lakin ondan bir şey elde edemez.³⁵

Ölümün hakikatine dair diğer bir şiirinde şöyle ilginç bir tasvire rastlamaktayız:

وَمَا الْمَوْتُ إِلَّا سَارِقٌ دَقَّ شَخْصَهُ .. يَصُولُ بِلَا كَفِّ وَ يَسْعَى بِلَا رَجْلِ

Ölüm, şahsı gizli bir hırsızdan başkası değil; eli olmadan soyar, ayağı olmadan kaçır.³⁶

³⁴ Ebu't-Tayyîb el-Mutenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, (Beyrut: Dâru Beyrût, 1983), 265

³⁵ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvâni'l-Mütenebbî*, 892.

³⁶ Ebu'l-Bekâ el-Ukberî, *Şerhu dîvâni'l-Mutenebbî*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhîm el-Eybârî, Abdülhafîz eş-Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/166. (4 Cilt)

Diğer bir şiirinde de ticari münasebetlerden, ekolojik dengeden tutun uluslararası ilişkilere kadar her şeye tatbik edilebilecek külli bir kaideyi dile getirmektedir.

بِذَا قَضَيْتِ الْأَيَّامَ مَا بَيْنَ أَهْلِهَا مَصَائِبُ قَوْمٍ عِنْدَ قَوْمٍ قَوَائِدُ

*Kaderin hükmü böyledir: Birilerinin musibeti birilerine nimet olur.*³⁷

Erkekler hakkında önyargısı olmayan kadın olmadığı gibi kadın tabiatına dair söyleyecek sözü olmayan erkek de yoktur denilebilir. Söz konusu edebiyat olduğunda da hemen hemen her şairin kadınlarla ilgili bir şeyler söylediği görülür. Mütenebbî de kendisinden beklenildiği gibi kadınlar hakkında kanaatini hikmet dolu şu sözleri ile ifade etmiştir. İlgili beyitlerin tamamına yer vermek faydalı olacaktır:

إِذَا عَدَّرْتَ حَسَنَاءَ وَقَتَّ بَعْدَهَا فَمِنْ عَهْدِهَا أَنْ لَا يَدُومَ لَهَا عَهْدُ
وَإِنْ عَشِيقَتِ كَانَتْ أَشَدَّ صَبَابَةً وَإِنْ فَرَكْتَ فَاذْهَبْ فَمَا فِرْكُهَا قَصْدُ
وَإِنْ حَقَّدْتَ لَمْ يَبْقَ فِي قَلْبِهَا رِضَى وَإِنْ رَضِيتَ لَمْ يَبْقَ فِي قَلْبِهَا حَقْدُ
كَذَلِكَ أَخْلَاقُ النِّسَاءِ وَرُبَّمَا يَصِلُ بِهَا الْهَادِي وَيَخْفَى بِهَا الرُّشْدُ

Bir kadın vefasızlık etmişse aslında ahdini yerine getirmiştir.

Zira onun ahdi vefasızlık etmektir.

Eğer kadın aşka düşerse sırlıslık olup kapılır.

Eğer bir terk edip de gitmişse, ardına bakma sakın; dönüşü yoktur onun.

Eğer bir öfkeye kapıldı ise, kalbinde zerre sevgi kalmaz artık.

Eğer hoşlanıp razı oldu ise kalbini sevgi kaplayıverir.

İşte böyledir kadınların kalbi.

*Belki de onlarda akıl sapıtmış, akl-ı selim yolunu kaybetmiştir.*³⁸

Şairin hakkında şiir söylediği konulardan birisi de aşktır. Şu şiiri aşk olgusuna bilgece bir bakışı yansıtmaktadır:

ضَنْئِي فِي الْهَوَى كَالسَّمِّ فِي الشَّهْدِ كَامِنًا لَذَنْتُ بِهِ جَهْلًا وَفِي اللَّذَّةِ الْخَتْفُ

*Aşktaki acı balda gizli zehir gibidir. Onu bilmeden tattım, tadında ölüm varmış.*³⁹

3. Hayal

Şiiri diğer edebi türlerin fevkine çıkararak en önemli unsur barındırdığı tasvirlerdir. Şairin dile getirdiği tasvirler dinleyicinin kulağından girip hayalinde ne kadar süratli ve tutarlı sahneler canlandırırorsa şiir o kadar başarılı sayılır. Usta bir şair oldukça veciz ifadelerle büyük bir kareyi hayalde yaşatabilir. Özenle seçilmiş parlak ve yerinde lafızlar projeksiyon gibi vazife görür ve hayal perdesi üzerine adeta film şeridi gibi olaylar ve duyguları yansıtır. Şair şiirini söylemeden önce hayalinde neyi canlandırmışsa aynı imgeler, sahnelerinden bir şey kaybetmeden olduğu gibi dinleyicinin hayal dünyasına aktarılır. Bu suretle iyi bir şair iyi bir yönetmen gibidir.

³⁷ Sâhib b. Abbâd, *el-Emsâlu's-sâira min şî'ri'l-Mutenebbî*, 43.

³⁸ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvâni'l-Mutenebbî*, 375.

³⁹ Ukberî, *Şerhu dîvâni'l-Mutenebbî*, 2/284.

İyi bir tiyatro senaristinin oyunculara roller vererek onları konuşturduğu gibi iyi bir şair rolleri kelimelerine verir. Her bir kelimenin bu hayali dramda bir rolü vardır. Hangi rol için hangi kelimenin seçileceği ise başlı başına ustalık gerektiren bir sanattır. Mütenebbî'yi unutulmaz kılan işte bu hayali dramlarındaki maharetidir. Burada yer vereceğimiz birkaç örnek onun bu yeteneğini göstermek için yeterli olacaktır:

تطالعه من بين ريش القشاعيم	تمر عليه الشمس وهي ضعيفة
تدور فوق البيض مثل الدراهم	إذا ضوءها لاقى من الطير فرجة
من اللمع في حافاتِه والهماهم	ويخفى عليك الرعد والبرق فوقه

Bu ordunun üzerinden güneş sönük geçer

Akbabaların tüylerinin arasından ışık süzülür.

Eğer güneş kuşların arasından bir açıklık bulursa

Gümüş paralar gibi beyazların üzerinde daire oluşturur.

Kılıçların parlaklığı ve savaşçıların seslerinden dolayı

Onun üzerinde gök gürültüsü ve şimşek gizlenir sana.⁴⁰

Tercüme edilen bir şiirin aslına nispeti tüyleri yolunmuş bir tavus kuşunun aslına nispeti gibidir der Taha Hüseyin. Sadece bu beyitlerin çevirisi dahi büyük usta Taha Hüseyin'in sözünü haklı çıkaracak basitliktedir. Şimdi bu şiirde şairin hayal gücünü nasıl ustaca kullandığına bakacağız.

Şair övgüsünü bu kez bir kabile reisine yahut halifeye değil muhteşem bir orduya yöneltmektedir. Ordu disiplinli bir şekilde savaş meydanına doğru intikal ederken gökyüzünde güneş sanki kısıktır. Güneşin ışıklarının parlaklığını ordunun üzerinden gündüz vakti engelleyen nedir? Akla ilk gelen kapkara bulutlardır. Ancak bu kez öyle değil. Bu heybetli askerlerin üzerinde uçan akbaba sürüsü ordunun üzerinde güneşin ışığını örtecek derecede kesafet oluşturmuştur. Akbabaların ordunun üzerinde ne işi var gibi bir soru akla gelecektir. Şair bu sorunun cevabını vermez. Onu bizim bilmemizi ister. Evet, leşçil kuşlar olan akbabalar bu ordunun daha önceleri pek çok kez cenk meydanlarını mezbahaya çevirdiğini görmüştür. Düşman askerlerini kırıp geçiren bu ordu arkasında akbabalara rızık olacak nice cesetler bırakmıştır. Bu manzaraya alışan akbabalar şimdi yine bu orduyu hareket halinde görünce peşlerine takılmış ve üstlerinde alçaktan uçmaktadırlar. İşte güneşin ışığının zayıf olma sebebi budur. Kuşlar bulut gibi ordunun üzerini kaplamıştır.

Eğer olur da güneş kuşların arasından bir delik, bir açıklık bulursa bu kez başka bir sahne ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki savaş meydanına doğru sıkı ve muntazam adımlarla ilerleyen askerlerin kafaları elbette ki açık değildir. Başlarında miğfer taşıyan askerlerin kafalarına vuran güneşin ışınları binlerce miğferin üzerine

⁴⁰ Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 120.

yansıyınca kocaman bir ayna gibi güneşi yansıtmaktadır. Gündüz ortasında deniz yüzüne güneş vurduğunda hâsil olan manzara ne ise binlerce miğferin üzerine vuran güneş manzarası da onun gibi bir şeydir. Miğferler güneşin parlaklığından dolayı gümüş paralar gibi parlamaktadır.

Şair askerlerin meydana doğru intikal vaziyetini hayalde canlandırdıktan sonra birden muharebede çatışma anına dikkati çeker. Savaş başlamış ve kızışmıştır. Çatışma anında kahraman bir ordu en güzel nasıl methedilir? Düşman askerlerini akbabalara yem haline getirecek acımasız bir savaşta şair çatışma anının can alıcı ihtişamını en berrak nasıl yansıtır? İşte burada şair mübalağaya epey müsait olan teşbih-i mablûba başvurur. Askerlerin kılıçları öylesine hızlı ve kuvvetli bir surette düşman neferleri üzerine inip kalkar ki gökyüzünden yeryüzüne inen şimşekleri bile görünmez olur. Yani göklerden çakıp gelen o parlak şimşekler dahi kılıçların parlaklığından gizlenmiştir. Diğer taraftan ellerinde kılıç biçerdöver gibi savaş meydanında akbabalara rızık hazırlayan askerin böğürlerinden çıkan naralar, haykırışlar da gök gürültüsünü bastıracak şiddettedir. Bu teşbihte şimşek ve gök gürültüsü askerlerin kılıç ve naralarına benzetilmiştir.

Şairin hayal gücünü yansıtan diğer bir beyit de şudur:

كأنَّ الجُفونَ على مقلتي ثيابٌ شققنَ على ثاكيل

Gözlerimin üzerindeki kapaklar sanki evladını kaybetmiş

bir annenin üzerindeki parçalanmış elbiseler gibi.⁴¹

İlk bakışta alakasız gibi görünen bu lafızlarda şair birbirinden oldukça uzak şeyleri bir araya getirmiş ve hayalde tasvir etmiştir. Mütenebbî'nin bu şiiri gazel temalıdır. Âşık olduğu kişiye hitaben söylediği bu beytinde sürekli ağladığından bahsetmektedir. Fakat göz kapakları ile evladını kaybetmiş annenin elbiselerin ne alakası vardır? Evet, sürekli ağlayan kişilerin göz kapakları şişer ve bir müddet sonra da iltihap kapar. Gözyaşlarını silmek için insanlar parmaklarıyla göz kapaklarını ovalar. Bu durum sadece kısa süreliğine ağlayan bir kişide tabii ki göz kapağı tahrişine neden olmaz. Ancak sürekli ağladığı için devamlı göz kapaklarını ovalayan kişide bu tahriş kaçınılmazdır. İşte burada şairin göz kapaklarını, neden evladını kaybetmiş annenin elbiselerine benzettiği yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Çocuğu ölen bir anne üzüntüsünden dolayı saçını başını yolar, elleriyle yana yakıla kendine vurur, dizlerini döver, acısından dolayı ne yaptığını bilmez elbiselerini çekiştirir. Herkesin kendi hayalinde çocuğunun vefat haberini aldığı anda yaşadığı şeyler vardır. İşte şair, dinleyicisinin hayalindeki o "anne" imgesini harekete geçirmek ister. Anne üzüntüsünden dolayı kendini parçaladığı gibi şair de sevgilisinin ayrılığından dolayı kahrolmuş ve ağlaya ağlaya gözlerini eskitmiştir.

⁴¹ Maarri, *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*, 883.

SONUÇ

Uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, öğüt verici nitelikte söz. Türk Dil Kurumu'nun tanımına göre atasözleri böyledir. Dikkat edilirse edilgen çatı kullanılır tanımda. *Söylenmiş* denilerek atasözlerinin kim tarafından söylendiğinin bilinmediğine dikkat çeker. Zaten kimin söylediği de önemli değildir. Zira atasözlerinde fitrattan çıkan muttarit bir kanun, sosyal ilişkilerde değişmez bir yasa hatta varlığa sınır çizen bir kaderin son sözü söyleyen bir hükmü vardır. *Eden bulur, eken biçer, gelen gideni aratır* gibi birkaç kelimelik gayet veciz sözleri hangi atanın söylediğinin ne önemi var. Burada aslında söyleyen bir ata değil konuşan yalnız hakikattir. Yaratılıştaki hükmeden ve halen de cereyan eden bir fitrat yasasının beşerce fark edilmiş ve söz giydirilmiş halidir. Bu itibarla atasözleri hakkın sözleridir bundan dolayı büyüklerimiz der: Ulu sözü dinlemeyen ulur. Arap kültürü açısından da durum pek farklı değildir. Her milletin olduğu gibi Arapların da atasözleri anlamına gelen meselleri vardır. Hatta eskiler bilir atasözüne darb-ı mesel denilirdi. Belki de masal buradan gelme.

Fakat Arap dili açısından şöyle bir fark söylenebilir ki edebiyat ve hitabette Araplar diğer milletlerden ziyade haklı bir imtiyaza sahiptirler. Bundan dolayı Arap edebiyatının Cahiliye denilen İslam öncesi dönemden başlayarak en parlak dönemini yaşadığı hicri dördüncü yüzyıla kadar şiir formunda söyleyeni belli pek çok atasözü bulunmaktadır. Daha doğrusu onlarca kimi şiirler atasözleşmiştir. Arap şairi her devirde hükmünü tazeleyecek olan zaman üstü bir hakikati keşfetmiş, şair ölmüş ama şiiri baki kalmıştır. Zira hakikat ölümsüzdür.

Bugün Arap ülkelerinin sokaklarında herhangi bir Araba *bana bir Arap şairi söyle* dediğinizde alacağınız cevap büyük olasılıkla Mütenebbî olacaktır. Onun bazı şiirleri bugün atasözü haline gelmiştir. Bu çalışmada Mütenebbî'nin şiirlerini etkin ve nüfuzlu kılan işte bu muhtemel etkenler üzerine yoğunlaştık. Bu nedenlerin, şairin şiirlerinde dayanak edindiği zımnî teşbih, hikmet ve hayal gücü olduğu düşüncemize örnekler sunduk. Bu örneklerin asıl dilindeki edebi cazibeyi bir nebze de olsun yansıtabilmek için yorumlarda bulunmak zorunda kaldık. Vasfa dayalı böyle bir çalışmanın söyleyebileceği son söz şudur: Mütenebbî bugün, Türkiye'deki Arap dili ve belâgatı anabilim dallarında yapılan çalışmaların listesini görse epey üzülürdü.

KAYNAKÇA

Asvânî, *Dirâse tahlîliyye belâğiyye ani't-teşbih'd-dımnî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Endonezya: Sultan Şerif Kâsım İslam Üniversitesi, Bitirme Tezi, 2014.

Atîk, Abdülazîz. *İlmü'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985.

Bûmdeyn, Bûcumua. *el-Hasâisu'l-belâğiyye fî emsâli'l-Meydânî*. Tilimsan: Ebu Bekir Bulkâyit Üniversitesi, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Doktora Tezi, 2017-2018.

Cihâvî, Ârif. *Teelluku's-şi'ri asru'l-Mütenebbî*. Kahire: Dâru'l-Meşrik, 2017.

- Dayf, Şevkî. *Asru'd-duvel ve'l-imârât el-Cezîratu'l-Arabiyye, el-Îrâk, el-Îrân*. Kahire: Dâru'l-maârif, 1980.
- Durmuş, İsmail. "Mütenebbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ganâm, Muhammed Fevâz Arsân. "et-Teşbihu'd-dimnî". *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbîkiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye*. Ocak 2018.
- Gökkaya, Şirin. *Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- İbn Abbâd, Sâhib. *el-Emsâlu's-sâira min şî'ri'l-Mutenebbî*. thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1965.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kahire: el-Heyet'ul-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts..
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *'Uyûnu'l-ağbâr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- Maarrî, Ebu'l-Alâ. *el-Lâmiu'l-azîz şerhu dîvânî'l-Mütenebbî*. thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî Suudi Arabistan: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2008.
- Medverî, Sâmiye. *Şî'ru'l-hikme beyne'r-ru'yeti'l-felsefiyye ve'l-melfûzi'n-nefsî inde'l-Mutenebbî* Cezayir: El-Akîd el-Hâc el-Hadr Üniversitesi, Edebiyat ve Beşeri Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009-2010.
- Mütenebbî, Ebu't-Tayyîb. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1983.
- Pala, İskender. "İrsal-i Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sârîsî, Omar Abdurrahmân. "et-Teşbihu'd-dimnî ve evveliyâtuhû fi'ş-şî'ri'l-Abbâsî elMutenebbî nemûzecen". *Mecelletu mecmâi'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk* 84/3, 721-748.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî ve mâ lehû ve mâ aleyhi*. thk. Muhammed Muhyiddîn abdülhamîd. Kahire: Mektebetu'l-Huseyn et-Ticâriyye, ts.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *Şerhu dîvânî'l-Mutenebbî*. thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhîm el-Eybârî. 4 Cilt. Abdülhafîz eş-Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zeyyât, Ahmed Hasen. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 213-244

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA METAFORLARIN ROLÜ
The Role Of Metaphors In Understanding The Quran

Mustafa KILIÇARSLAN

Dr. Öğrt. Üyesi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-Mail: erciyestefsir@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-1469-1776

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	04/03/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	11/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	213-244

Atıf / Cite as: Kılıçarslan, Mustafa. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Metaforların Rolü" [The Role Of Metaphors In Understanding The Quran]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 213-244. Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.908677>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 213-244

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA METAFORLARIN ROLÜ*

Mustafa KILIÇRSLAN **

Öz

Kur'ân'daki metaforlar bazen bir varlığın konumunu, bazen vasıflardaki bir mübalağayı bazen de sözcüklerin doğal olarak taşıdığı anlamları dinleyicinin aklına ve gönlüne düşürmek gibi bir amaca hizmet etmektedir. Metaforların Kur'ân tasavvuruyla birlikte ele alınmasının Kur'ân'daki benzetmelere ilişkin kavramsal bir tartışmaya hizmet edeceği kanaatindeyiz. Bu çalışmada ahlâklı fert ve cemiyetin tesisinde Kur'ân'ın ifade yapısında yer alan metaforların rolü ele alındı. Kur'ân'ın benzerlik olgusuna yüklediği anlam ve âyetlerdeki hikmet çerçevesini çizmede metaforların fonksiyonu ortaya konmaya çalışıldı. Kavramsal bir çözümleme ile metaforun istiâre ve teşbih gibi sözcüklerle farkı gösterilmeye gayret edildi. Makalede analitik ve tümevarım düşünce yöntemi tercih edildi.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Üslûp, Metafor, Belagat.

The Role Of Metaphors In Understanding The Quran

Abstract

Metaphors in the Quran sometimes serve the purpose of dropping the position of an entity, sometimes an exaggeration in qualifications, and sometimes the natural meanings of words in the mind and heart of the listener. The lack of a conceptual discussion regarding the metaphors in the Quran and the fact that metaphors were not handled together with the Qur'anic imagination prompted us to do such a study. In this study, the role of the metaphors in the expression structure of the Quran in the establishment of the moral individual and society was discussed. The function of metaphors in drawing the wisdom framework of the meanings and verses that the Quran attributes to the phenomenon of similarity was tried to be revealed. With conceptual analysis, efforts were made to see how the difference between metaphor and words such as metaphor and simile. Analytical and inductive thinking method was preferred in the article.

Keywords: Quran, Tafsir, Style, Metaphor, Rhetoric.

Structured Abstract: The verbal arts, which are evident in the Qur'anic style, have a structure of rhetoric that will impress the listeners. One of these rhetoric is the use of metaphors. In terms of the stylistic features of the Quran, it is seen that the art of simile is of great importance in terms of showing the basic meanings that revelation attributes to existence/existence. Metaphor is a metaphor in philosophy to make an abstract situation understandable. In literature, metaphors are used to provide a stylistic beauty/stylistics. However, the Quran went beyond the seand preferred a more

* Makalenin Etik kurul Raporu gerektirecek bir uygulama içermediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-Mail: erciyestefsir@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-1469-1776

comprehensive and encompassing approach than the idea of in comprehensible ideas. The Qur'an, which presents its verses to its addressees in the level of understanding and understanding of the ignorant society, has benefited from the similarities in its style and address. Metaphors serve to eliminate ontological in equality on the one hand, and on the other hand, make the call of the Qur'an work. Metaphors sometimes serve the purpose of dropping the position of an entity, sometimes an exaggeration in qualifications, and sometimes the natural meanings of words in the mind and heart of the listener. Forth is reason, the metaphors in the Qur'anic style function to distinguish the good and the beautiful from the bad ones, as well as the exaltation function by increasing the value among the useful ones. An entity or object can be a signifier of another entity or object, or it can also point to an aspect of it. In the similarity relationship of the Quran, it is not intended to express an asset with another entity, but to establish a relationship with a signifier that will clarify this position and value with a similarity perception that determines the position of an asset and the value of the work done. Therefore, the Quran rejects a useless/unnecessary similarity relationship. Almighty Allah has emphasized the similarity by determining the positions of the actors who will play an active role in bringing his servants close to him, thus exalting the good and degrading the bad. The Quran uses many metaphors. These metaphors serve a purpose and a purpose. When the verses of the Quran are examined, we see that metaphors are handled based on wisdom and philosophy. The metaphors in the Quran play a role that exceeds the borrowing of the meaning of a word to another word due to a similarity, two entities are in effect, and the simulated makes the value of the simile obvious. In this respect, metaphors go beyond the epistemological framework and become a part of ontological positioning. Metaphors are indispensable for emphasizing the landmarks of Qur'anic thought. Metaphors point to a common denominator that will explain the essence of the Quran. The function of the metaphorical elements articulated in the semantic world of the Quran should not be reduced to a purely aesthetic concern. Metaphors are used in accordance with the Qur'an's imaginations of life and human existential ground. The metaphors in the Qur'an are not a linguistic ornament and aesthetics, but an inseparable element of Quranic thought and reasoning. The purpose of the Quran is to reach a human profile that guides the human being, brings the individual together with revelation, observes the way of guidance of the Almighty God, and conforms to the framework that has been proclaimed with the principles of reason and morality. The way the Quran deals with metaphors follows a course from a literary activity to a philosophical activity. In the dictionaries, the word metaphor is evaluated together with the words metaphor and metaphor and its definition is attributed to the aforementioned concepts. The questions of what the Quran aims at making metaphors and why it needs to be like that will bring us closer to metaphor from trop and simile. In both metaphor and simile, a meaning is placed as a loan to the Quran, while the word likened in metaphor is evaluated within the meaning world of the Quran.

Keywords: Quran, Tafsir, Style, Metaphor, Rhetoric.

GİRİŞ

Üslûp, anlamdan ayrı bir şey değildir. Bilakis anlamı zenginleştiren, ona derinlik kazandıran ve sözün muhatap üzerindeki etkisini arttıran bir unsurdur. Sözün etkililiği/etkinliği meselesi ne dediğimizi anlatmada ve bunun muhataplarca anlaşılmasında çok önemli bir faktördür. Kullanılacak kelimelerin seçimi ve bunları cümle içerisinde kullanma şeklimiz üslûbun ana eksenini oluşturmaktadır. Bu açıdan üslûp, Kur'ân mesajını iletmede en temel araçlardan biridir.

Kur'ân, toplumları mutluluğa kavuşturacak prensip ve ilkeleri kapsayan normlar bütünüdür. Kur'ân hayatın her alanında bedbahtlığa gidecek yolları kapatmayı, saadete ulaştıracak vasıtaları ise insanın zihin ve gönül dünyasına yerleştirebilmeyi amaçlamıştır. Bütün bu alanlarda söylenecek sözlerin etkin ve kalıcı olması ve karşı tarafa ulaşabilmesi adına üslûp kritik bir öneme haizdir. Lafzı manadan ayırmak mümkün değildir. Kur'ân'ın tertip, telif ve davetinin esasını oluşturan eşsiz nazmı, en belîğ unsurları barındırmaktadır.

Kur'ân'ın belagat yapısı içerisinde en etkili yollardan biri de kaynaklarda istiâre ve teşbih gibi isimlendirmelerle anılan benzetme sanatıdır. Teşbih ve istiâreye dayalı bu sanatın daha genel ifadesi olarak metafor kavramını kullanmayı tercih ettik. Zira buradaki amaç sadece varlıkları bir benzerlik nedeniyle kendisinin göstereni üzerinden anlatmak değil aynı zamanda varlığın Yüce Allah'ın nezdinde sahip olduğu konumunun vurgulanmasıdır. Soyut konuların somut hale getirilmesi, bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi ve iki somuttan birini diğerine benzetmek suretiyle biri sayesinde diğerinin anlaşılır kılınması şeklinde anlaşılabilir benzetme sanatı Kur'ân'daki metaforların konumlandırıcı bileşenleriyle farklı bir boyut ve derinlik kazanmıştır.

Bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk eden şey Kur'ân'daki üslûp yapısını çözümleyen en önemli unsurlardan biri olan benzerlik ilişkisinin daha derin bir anlayışla ele alınmasının değerli bir katkı olacağına dair kanaatimiz olmuştur. Kur'ân'ın sıkça başvurduğu benzetmeye dayalı anlatımın taşıdığı hikmet ve gayenin ele alınması onun anlaşılmasında önemli faydalar sağlayacaktır. Örneğin, Kur'ân'ın; Yahudilerin itirazlarına ilişkin “*Kalplerimiz kılıfıdır.*”¹ buyruğunun analiz edilmesi ve bu mesajdaki ilahi seslenişin kavranması açısından buradaki “kılıf” metaforunun iyi değerlendirilmesi gerekmektedir. Olumsuz bir beyan bizlere aktarılmış ve bununla birlikte Allah'ın insana bahşettiği kalp nimetinin ilim ve hikmet dolu bir kap olduğu vurgulanmak istenmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye söz konusu âyetteki bu “kılıf” metaforunu ayrı bir lafızla buluşturarak “kap” metaforunu üretmiştir. Böylece âyetteki kılıf, ilim ve hikmetten yoksun olan bir kalbin tecellisi haline gelmiş olmaktadır.²

Kur'ân, Kâfirleri, Müşrikleri, Münafıkları, Müminleri, iyi insanları, ahlâklı olanları hep metaforlar üzerinden ele almıştır.³ Çünkü Kur'ân'ın değer dünyasında her bir durumun temsil ettiği yerin belirginleşmesi söz konusu metaforlar ile sağlanmaktadır. Üslûp ve dil açısından Kur'ân'ın incelenmesi ve onun nazım yapısının ortaya konması hakkında yapılmış tez, makale ve kitap çalışmaları bulunmakla

¹ el-Bakara 2/88: “Kalplerimiz kılıfıdır’ dediler, hayır Allah inkarlarından dolayı onları lanetlemiştir. Onların pek azı inanırlar.”

² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, thk. Yüsrî Seyyid Muhammed (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1427), 1/133.

³ “Kur'ân'da metaforik yapılara bakıldığında, hemen her âyette bir şekilde metaforik yapılara rastlamanın mümkün olduğu görülebilir.” Behlül Tokur, “Kur'ân'da Soru Kalıpları ve Metaforlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, 36/1 (2011), 109.

birlikte, metaforların Kur'ân'ın anlam bütünüyle irtibatı üzerinde de çalışmalar yapılması gerekmektedir.

Biz bu çalışmamızda önce metafor kavramını ele aldık. Buna göre metafor kelimesinin tahlilini yaparak kavramsal bir çerçeve çizmeye çalıştık. Eşanlamlı olarak sunulan bazı kavramlardan metafor kavramının farkını ortaya koymaya gayret ettik. Daha sonraki bölümde Kur'ân'da yer alan metaforların nasıl bir rol üstlendiğine ve Kur'ân'ın anlaşılmasında bu metaforların nasıl bir işlev gördüklerine değindik.

Çalışmada analitik bir yöntem takip ettik ve Kur'ân'da yer alan metaforlara dair tefsirlerdeki yorumlara başvurduk. Sözlüklerden hareketle metafor kelimesinin etimolojik tahlilini yapmaya gayret ettik. Âyetlerden yola çıkarak Kur'ân üslûbundaki benzetme kullanımı tespit etmeye çalıştık.

Kur'ân'da Metaforlar İçin Arkaplan ve Kavramsal Çerçeve

Sözlüklerde istiâre ile eş anlamlı olarak kullanılan metafor kavramının detaylı bir incelemede hem teşbihten hem de istiâreden farklı olduğu görülecektir.⁴ İstiâre kaynak metinlerde şu şekilde tanımlanmaktadır: “Bir teşbihe dayalı olarak bir varlığın başka bir şeye benzetilmesidir. Benzerliğin ödünç verilmesi ile gerçekleşen, bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi şeklindeki kullanımdır.”⁵ “Bir lafzı kendi konumu dışında benzerlik ilişkisi nedeniyle başka bir alana naklederek orada kullanmaktır.”⁶ Burada kelimeyi hakiki manasında kullanmaktan kaçınma söz konusudur. Başka bir tanım şöyledir: “Dilde asıl anlamıyla konumlanan bir kelimeyi, başka bir şeye vekâleten naklederek, mübalağayı benzetmede etkin kılmaktır.”⁷ Yani bir kelimeyi asıl dilde ona ait yerleştirilmiş olan anlamın dışında başka bir şekilde kullanmaktır. Buna göre istiâre, bir varlığın kendisi için konulmuş manasının benzetme yoluyla ödünç alınmasıdır.⁸ Yine istiâre şöyle tanımlanmaktadır: “Bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır”⁹ “Ödünç alma, eğreti olarak alma. Bir kelime yerine herhangi bir bakımdan kendisine

⁴ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Lügati, 2011), “metafor”, 810; Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügati* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), “istiâre”, 71; Tahir Olgun, *Edebiyat Lügati* (İstanbul: Âsârı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1936), “istiâre”, 54-55.

⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, nşr. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 1375), 68.

⁶ Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi'* (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 1420/1999), 251.

⁷ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/384. “تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على وجه النقل للإنابة و عند الأكثر جعل الشيء لأجل”. Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* (Şelâşü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân içinde) nşr. Muhammed Halefullah - M. Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976), 85.

⁸ Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed es-Saîdî, *Buğyetü'l-İzâh li-Telhîşi'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1420/1999), 3/107.

⁹ Mustafa Durmuş - İskender Pala, “istiâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 02 Mayıs 2021).

benzerliği bulunan başka bir kelime kullanma şeklindeki edebî sanat, benzeyen ve benzetilenden yalnız biri bulunan teşbih, eğretileme.”¹⁰ Tanımdan da anlaşılacağı üzere benzetme işlevinde devreye alınmış olan bir ödünçlük durumu söz konusudur. Yani iki şey arasındaki benzerlik sonucunda birindeki anlamın diğeri tarafından emanet alınması gerçekleşmektedir. “وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ”¹¹ âyetinde “نَسْلَخُ” kelimesi müstear olarak kullanılmıştır. Soymak fiili âyette ödünç alınarak daha belîğ bir anlatım sağlanmıştır. Hakiki anlamda çıkarmak fiili yerine gündüzü geceden soymak şeklindeki mecâzî anlatım tercih edilmiştir. Bir şeyi çıkarmak yerine onun soyulmasını ifade etmek anlatımı daha güçlü ve sözü avantajlı kılmaktadır.¹² Aslında buradaki teşbihle hakiki manadaki kelime açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır.¹³ Buna göre İstiâre, açıklık getirmek amacıyla ibarenin, nakletme esasına dayalı olarak, konmuş olan asıl lügat anlamının dışında kalan şeyle irtibatlandırılmasıdır.¹⁴ “Adam kükredi” dediğimizde adam ile aslan arasında bir benzerlik kurulmuş ve gösteren konumundaki varlığın bir özelliği diğeri tarafından ödünç alınmıştır. Yine “Okulda aslan gördüm” dendiğinde ya da “لَقِيتُ أُسْدًا” “Bir aslanla buluştum” dediğinizde aslandaki cesaret, kuvvet ve güç özelliklerinin adamda bulunduğunu ifşa edecek şekilde bir benzetme yapılmıştır.¹⁵ Burada hem müşebbeh (adam) hem de benzetme edatı olan “ك” harfi hafzedilmiştir. Bir başka tanıma göre; bir şeyi anlatmak için ona benzetilen başka bir şeyin adı eğreti olarak kullanılmış olmaktadır.¹⁶ Tanımdan da anlaşılacağı üzere bir varlığın kendisiyle benzerlik gösteren başka bir varlıkla karşılıklı aktarım üzerinden eğretildiği varsayımından hareket edilmektedir. Benzerlik olgusuna yüklenen mana, onun bir varlıktan diğere geçiş ödünç verilmiş bir ad veya kelimedenden ibaret olarak değerlendirilmektedir. Buna göre istiâre, kendi manasında kullanılmayan bir lafızdır.¹⁷ Yani bir şeyin kendi adının dışında, türlü yönlerden benzediği başka bir şeyin adıyla anılmasıdır.¹⁸ Bir benzetmeyi oluşturan esas öğelerden benzeyen ya da benzetilenden birinin söylenmemesi şeklinde yapılan istiâre, bir varlığın gerçek anlamı dışında başka bir varlığı nitelemek için kullanılmaktadır. Bir kelime yerine başka bir kelime kullanma şeklinde tarif edilen istiâre ya da teşbih sanatında tek yönlü ve daraltılmış bir aktarım söz konusudur. Öyle

¹⁰ Ayverdi, “İsitare”, 576.

¹¹ “Gece de onlar için bir delildir. Gündüzü ondan soyup alırsınız da karanlıkta kalıverirler.” el-Yasin, 36/37.

¹² Rummânî, *en-Nüket*, 89.

¹³ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-feşâha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982), 118.

¹⁴ Hafâcî, *Sırrü'l-feşâha*, 118-120; Necdet Çağal, *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belağat ve Fonetik Yapısı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 220.

¹⁵ Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 68; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 24; Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa fi'l meânî ve'l beyân ve'l bedî*, 251.

¹⁶ Şükrü Halûk Akalın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009), “istiâre”, 988.

¹⁷ “İstiâre, müşâbehât alâkasıyla ve karine-i mâniya ile manay-ı mevzû'un lehin gayride müsta'mel olan lafızdır.” Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye* (İstanbul: Şirket-i Mertebe Matbaası, 1323), 133.

¹⁸ Mehmet Hazar, *Türkçe (Sözcük) Anlam Bilimi* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2014), 112.

anlaşılmaktadır ki, istiâre ve teşbihte bir örnek verme ve kıyas durumu hâkimdir.¹⁹ Öyle ki teşbihte, müşebbeh (benzeyen) ve müşebbehün minh (benzetilen) arasında hissî ve aklî çerçevede iki durumun birbirine kıyası söz konusudur. Örneğin; öldükten sonra dirilmenin uykudan uyanmaya teşbih edilmesi bu kabildendir.²⁰ İstiâre ve teşbihin temelinde sözün daha canlı bir iletimi, bir imaj ve mukayese dolayısıyla fikri daha duyarlı kılmak esastır.²¹ Bunun yanında istiârede öne çıkan husus benzetmede mübalağa fonksiyonunun devreye sokulmasıdır.²² Bütün bu tanımların şu şekilde ifade edilmesi mümkündür: Bir lafzın delalet ettiği hakiki manayı bırakarak ona alakası ve benzerliği olan diğer bir manayı vermek böylece mahiyeti daha açık ve daha parlak göstermek için bir manayı ödünç almaktır.

“Bu adam hayatının sonbaharında” cümlesinde sonbahar kelimesi yaşlılığı anlatan bir istiâredir.²³ Verilen örnekte herhangi bir değer atfedilmeden salt bir benzetme yapılmıştır. Sadece bu benzetmeden yola çıkarak yaşlılığın iyi ya da kötü bir şey olup olmadığı ile ilgili bir kanaate varılması mümkün gözükmemektedir. Eğer amaç salt olarak bir benzetme yapmaksızın o takdirde hikmet ve felsefeden yoksun bir durumla karşı karşıyayız demektir. Edebî metinlerde ve başka yapıtlarda benzerlik algısının ne olduğunun tespiti bu makalenin amaçları dışındadır. Bir kelimenin manasını muvakkaten başka bir kelime hakkında kullanmanın temel mantığı sanatsal güzellik katma ve ifadeyi somutlaştırma gibi bir mantığa dayandırılabilir. Benzeyen ile benzetilen arasındaki münasebet, durum bildiren bir yapı arz etmektedir.

Hareketli bir çocuk için “cıva” benzetmesinin yapılması, aslında bir durum tespitinden ibaret kalmaktadır.²⁴ Müşebbeh (benzeyen) ve müşebbehün bih (benzetilen) unsurlarından birinin kaldırılması şeklinde gerçekleşen istiâre varlıklardan birinin görüntüsünü silmekte ve bütün senaryoyu benzerliğin kendisini var kıldığı bir alana doğru kaydırmaktadır. Mecâzlarla kelimenin benzetme yapılarak başka bir manada kullanılması -“aslanlar ilerliyor” örneğinde Türk askerinin kastedilmesi gibi²⁵- yorumlayıcı olmaktan çok açıklayıcı bir dile işaret etmektedir. Nitekim İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) istiârede kelimenin gerçek anlamından mecâzî anlama nakledilmesindeki amacın benzetilenin durumunun açıklığa kavuşturulması olduğunu söylemiştir.²⁶

¹⁹ Tala, “Belâgatte Metafor Problemi: Bir Anlam, Yapı ve Mecâz Sorunu Olarak İstiâre-i Mekniyye”, 666.

²⁰ Rummânî, *en-Nüket*, 81.

²¹ Mehmet Murat Karakaya, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Dil Problemi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2003), 73.

²² Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 24.

²³ Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), “istiâre”, 1/722.

²⁴ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2006), “istiâre”, 453.

²⁵ Devellioğlu, “mecâz”, 593.

²⁶ Hafâcî, *Sırrü’l-feşâha*, 118-120.

Belagat ilminde Beyan ilminin konusu olan istiâre ve teşbih sanatının²⁷ Kur'an'ın benzetme üslûbundaki hikmet ve gayeyi tam olarak yansıtmadığını düşündüğümüz için metafor kavramını kullanmayı tercih edeceğiz. Çünkü Kur'an benzetme yaparken kelimelerin kendi manalarının da ötesine geçerek onlara yeni bir açılım getirmekte ve vahyî prensipler ışığında anlamı genişletmekte ya da daraltmaktadır. Kur'an, durum tespiti yapmanın, açıklama getirmenin, örnek vermenin yanı sıra asıl maksatlarına uygun olarak bir değer belirtme ve konumunu ortaya koyma amacı gütmektedir. Öyle ki vahyin temel hedefi, insanlara Allah'ın doğasını, sıfatlarını, amacını, dünya ile olan ilişkisini tanıtmak, insanların Allah'a ve başka varlıklara karşı yükümlülüklerini belirtmektir.²⁸

Mesela Kur'an, müminlerin dünyadaki konumlarını belirtmek ve onların Kur'an açısından nasıl değerlendirildiğini bildirmek için "ağaç" metaforunu kullanmaktadır.²⁹ Allah'a inananlar ağaçlara benzetilerek onurlandırılmış ve onlara şerefli bir konum atfedilmiştir. Ağaç gibi olmanın çağrışımları düşünüldüğünde insanlığa ve Yüce Allah'a karşı yükümlülüklerimiz anlatılmış ve bize biçilen rolün altı çizilmiş olmaktadır. Ağaçlar da insanlar gibi çeşit çeşittir. Onların yaşamın devamlılığındaki katkıları saymakla bitmeyecek kadar çoktur. Meyveleri, gölgesi, gövdesi, yaprakları, kökleri ve dalları her biri ayrı birer hizmet parçası olarak iş görmektedirler. "Ağaç" metaforu öyle sıradan bir benzetme değildir. Mümin-ağaç benzerliğinin İbrâhim suresinde vurgulanıyor olması da tesadüfî değildir. Zira Allah'ın birliğinin sembolü olan tevhid ilkesinin Kur'an'daki taşıyıcı ismi olan İbrâhim peygamber'in putperest zihniyetle girdiği mücadeleyi anıtlıştıran simge olarak "Tevhit Ağacı" bizlere sunulmuş olmaktadır.³⁰ Böylece "Ağaç" metaforuyla neyin amaçlandığı belirginleşmekte ve büyük resim açığa çıkmaktadır. Bir kavramın açıklığı ve seçikliği bahsinde Kur'an açısından mühim olan şey, metaforların bir hikmete dayalı olarak ele alınmış olmasıdır. Evrendeki sayısız varlık içerisinde ağacın tercih edilmesi kavramın açıklığını, bütün bitkisel varlıklar arasından ağacın ayrılması ise onun seçikliğini göstermektedir.³¹

Kur'an'da yer alan metaforlar, bir kelimenin sahip olduğu anlamın bir benzerlik nedeniyle başka bir kelimeye ödünç aktarılmasını aşan, iki varlığın da devrede olduğu, benzetilenin benzeyenin değerini ya da değersizliğini aşıkâr kıldığı bir rol üstlenmektedir. Bu yönüyle metaforlar epistemolojik çerçevenin dışına taşarak ontolojik konumlandırmanın bir parçası haline gelmektedirler. Kur'an'î düşüncenin

²⁷ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2007), "teşbih", 570.

²⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayıncılık, 2019), "vahiy", 439.

²⁹ "Allah'ın, hoş bir sözü; kökü sağlam, dalları göğe doğru olan, Rabbinin izniyle her zaman meyve veren hoş bir ağaca benzeterek nasıl misal verdiğini görmüyor musun? İnsanlar ibret alsın diye Allah onlara misal gösteriyor." el-İbrâhim 14/24-25.

³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri Bedâi'u't-tefsîr*, çev. Ahmet Ağırakça, M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Polen Yayınları, 2011), 2/450.

³¹ Hasan Ayık, "Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor", *Milel ve Nihal Dergisi*, 6/1 (2009), 57; Kavramların açıklığı ve seçikliği bahsi için bkz. Celal Kırca, Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/9 (1998), 37.

nirengi noktalarını vurgulamak için metaforlar vazgeçilmez önemdedirler. Metaforlar, Kur'ân'ın özünü açıklayacak ortak bir paydaya işaret etmektedir.³² Bu yönüyle metaforlar Kur'ân'ın ana fikriyle uyumlu bir görüntü arz etmektedir. Soyut ve anlaşılması güç bir meseleyi somutlaştırmak gibi sığ bir gaye Kur'ân'ın hikmet dolu vasfıyla örtüşmemektedir. Kur'ân'ın anlamsal dünyası içerisine eklemlenen metaforik unsurların fonksiyonu salt estetik bir kaygı düzeyine indirgenmemelidir. Metaforlar Kur'ân'ın hayat ve insanın varoluşsal zeminine ilişkin tasavvurlarıyla uyumlu olarak kullanılmaktadır. Metaforlar, yaratılış gayesi ve varoluşsal konumu hakkında tasavvur sahibi insanın gidiş istikametini belirleyici bir nitelik taşımaktadır. Kur'ân'da yer alan metaforlar linguistik bir süs ve estetik değil Kur'ân'î düşüncenin ve akıl yürütmenin ayrılmaz bir unsurudur. Kur'ân'ın gayesi, insana istikamet çizen, vahiyle bireyi buluşturan, Yüce Allah'ın hidayet yolunu gözetken, akıl ve ahlâk prensipleriyle ihata edilmiş çerçeveye uygun bir insan profiline ulaşmaktır. Bu bağlamda kavramlar ve dil, tarihsel şartların ürünü olan bir iletişim aracı değil, tâbi olduğu Kur'ân'î düşünce yapısının hikmet dolu öğretisinin açığa çıkmasını sağlayan bir iletim aracı konumundadırlar.³³ Burada ödünç alınmış bir anlam değil yüceltme ya da alçaltmaya hizmet eden Kur'ân'ın genel telakkisi üzerinden anlam buluşması söz konusudur. Yukarıda bahsettiğimiz "Ağaç" örneğinde ödünç alınmış bir anlamdan söz etmek mümkün değildir. Mümin olan kişi bizzat ağaçla buluşmuş ve birleşmiştir. Kur'ân kendi söylemine adeta metaforlar içinden ulaşmaktadır. Buradan bakıldığında metaforlar bir benzetme sistematigi içinde başka bir kelimenin ödünç alınan bir niteliğini değil Kur'ân'ın anlam havzasına yaklaştırılan ve taşınan bir tasavvuru yansıtmaktadır. Bu tespite dayanarak metaforların Kur'ân'a sonradan eklemlenen ârizî bir şeyi değil bizzat Kur'ân'ın aslı varlığında yer alan bir konumlamayı temsil ettiği söylenebilir.

Kimi bakış açısına göre istiâre, eğretileme ve metafor kavramları arasında bir fark yoktur ve bunlardan dilediğimiz isimlendirmeyi seçmekle aynı şeye atıfta bulunmuş oluruz. Bu bakış açısına göre istiâre, teşbih ve metafor kavramları eş anlamlı sözcüklerdir ve aralarında isimlendirme dışında bir fark yoktur.³⁴ Hâlbuki mesele bu kavramları eş anlamlı sözcükler görerek geçiştirilecek basitlikte değildir.³⁵ Kur'ân'ın metaforları ele alma biçimi edebî bir etkinlikten felsefî (hikmete dayalı) bir etkinliğe doğru seyir izlemektedir. Metaforlar Kur'ân'da hikmete dayalı en yüksek örnek modeli olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁶

³² Süheylâ Bayrav, *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi* (İstanbul: Multilingual Yayınevi, 1999), 50.

³³ Ayık, "Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor", 59.

³⁴ Tala, "Belâgatte Metafor Problemi: Bir Anlam, Yapı ve Mecâz Sorunu Olarak İstiâre-i Mekniyye", 667.

³⁵ Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp, İbn Tufeyl (ö.581/1185)'in "Hay İbn Yakzân" Eseri Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 4.

³⁶ Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp*, 4.

Burada sormamız gereken önemli bir soru bulunmaktadır. Kur'ân'da yer alan benzetmeleri karşılayacak uygun kavram nedir? İstiâre, teşbih, alegori, anoloji, metafor gibi kavramlar grubundan hangisini tercih etmemiz Kur'ân'ın benzerlik ilişkisine yüklediği anlama daha münasip bir tercih olur? Bunlardan hangisi Kur'ân'ın üslûp zenginliğini göstermesi bakımından daha uygun bir nitelemedir? Bu kavramlar arasında en azından anlamsal kuvvetlilik açısından farklar mevcuttur. Buna göre istiârenin teşbihe göre manayı kuvvetlendirmede daha kullanışlı olduğu söylenebilir. Bir kişiye "aslan gibi" demekle "aslanım" demek arasında fark vardır. Birinci söyleyişte kişi aslana benzetilirken ikinci ifadede kişinin bızatihi aslan olduğu söylenmek istenmiştir. Yani istiâre teşbihe göre mananın daha güçlü temsil edildiği bir alanı yansıtmaktadır.³⁷ Buna karşın istiârede müşebbeh ve müşebbehün bih ikilisinden birinin hazfedilmesi teşbihe göre bir eksiklik doğurmaktadır. Bu açıdan bakıldığında istiâre sanki teşbihin bir şubesi gibi görünmektedir. Alakası teşbih olan mecâz türü istiâre olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸ Eğer alaka benzetme değil de nesnenin bir yönünü ortaya koymaksa o takdirde burada mecâz-ı mürsel söz konusudur. Buradan yola çıkarak istiâreyi mecâzla eşdeğer görmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Kavramları birbiri yerine kullanırken aralarındaki inceliklere ve farklılıklara dikkat etmek durumundayız. Mecâzda bir kelimenin hakiki anlamından koparak başka bir anlama bürünmesi durumu vardır.³⁹ O halde Kur'ân'daki benzetmeleri mecâza indirgemek âyetlerin gerisindeki Kur'ân ruhunu gözden kaçırma riski doğuracaktır. İki kavram arasındaki alaka benzerlik yoluyla olabildiği gibi, alet olma, hulûl hali, sebebiyet, umum, ıtlak, çeşit, öncelik/sonralık gibi bir takım yönlerle dayandırılabilir. Hayvan derken at türünün kastedilmesi, sınıfa girdi denildiğinde aslında dershaneye girildiğinin anlatılmak istenmesi, ateşi yak denildiğinde kömüre işaret edilmiş olması, kalemiyle geçiniyor sözünde eserin aslında vurgulanıyor oluşu gibi anlatımlar birer mecâz örneğidir.⁴⁰ Ama bu tarz âriyet bildiren benzerlik ilgisinin değer belirten derinlikli bir anlam ağından yoksun olduğu ortadadır. Bir kelimenin ödünç alınıp onunla başka bir şeyin kastedilmesi, Kur'ân'ın üslûp karakteristiğini yansıtmı bakımından önemli eksiklikler barındırmaktadır. Teşbih ile dikkat çekilen münasebette anlamsal vurgu çoğu zaman mübalağa yapılmak suretiyle elde edilmektedir.⁴¹ Bir edebî metin için yukarıda sözü edilen kusurlar kabili mümkün olan durumlar olarak görülebilecekken Kur'ân için ciddi eksiklik doğurabilecek niteliktedir. Üslûp kavramının "*belli bir görüş, duyuş ve birikime sahip olan sanatçının hayatı boyunca edindiği tecrübe ve tavırlarla seçtiği konuyu, biçim ve içeriğin belirlediği vasıta ve yöntemler kullanarak kendisine has bir biçimde ördüğü kelimelerle anlatmasından doğan bir edebî değer unsuru ve*

³⁷ Mevlevî, "*istiâre*", 71.

³⁸ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1425/2004), 194.

³⁹ Mevlevî, "*mecâz*", 96.

⁴⁰ Mevlevî, "*mecâz*", 96.

⁴¹ Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 68.

ölçüsüdür."⁴² tarifinden yola çıkarak Kur'ân'ın Yüce Allah'ın bir kelamı olarak kendine has bir üslûbunun olduğu göz önünde tutulmalıdır. Kur'ân açısından benzerliğin bir değeri bulunmaktadır.

Metafor kelimesinin tarihsel süreç içerisinde bir takım kelimelerle eşanlamlı olarak kullanılmaya başladığını görmekteyiz. Filolojik açıdan düşünüldüğünde birbirleriyle eşanlamlı oldukları varsayılan kavramlar arasında dahi bir özdeşlikten söz etmek mümkün değildir.⁴³ Dolayısıyla sözlüklerin bize işaret ettiği gibi istiâre, eğretileme, teşbih ve mecâzın metaforla eşanlamlı oldukları fikrini kabullenmek zor gözükmemektedir.⁴⁴ Bunlar olsa olsa yakın anlamlı sözcükler olarak kabul edilebilirler. Oysa sözlüklerde metafor kelimesi istiâre ve mecâz kelimeleriyle birlikte değerlendirilmekte ve tanımı bahse konu kavramlara havale edilmektedir.⁴⁵

Metafor kavramı yunanca bir kelime olup günümüz Türkçesinde de sıklıkla kullanılır hale gelmiştir. "Metafor (Fr. métaphore, İng. metaphor) kelimesi, Eski Yunancada bir kavramı, bir olguyu, kendinden daha öteye taşımak, olduğundan daha fazlasını yüklenmek anlamındaki Yunanca "phérō" sözcüğünden gelmektedir."⁴⁶ Kelimenin etimolojisine bakıldığında "metafor" kavramı meta: öte ve pherein: taşımak, yüklenmek kelimelerinden mürekkeptir.⁴⁷ Metafor kelimesinde bir kavramın bir alaka nedeniyle anlamlarından bir kısmının ödünç alınması değil varlıkların yer değiştirmek suretiyle nakli gündemdedir. Oxford English Dictionary metaforu şu şekilde tanımlamaktadır: "Bir adın veya tanımlayıcı bir terimin gereği gibi uygulanmasından farklı olarak ancak bir benzerlik ilişkisi sebebiyle başka bir nesneye transfer edildiği konuşma şekli."⁴⁸ Metaforda benzerlikle tesis edilen yönlendirmenin, yerine koyma ve gösterenle buluşması ve mananın bütünüyle taşınması göze çarpmaktadır.⁴⁹ Metafor en genel şekilde "carry over" ve "transference" yani "nakletme, taşıma, aktarım, transfer" ifadeleriyle tanımlanmaktadır.⁵⁰ Kelimeler metaforik bir kullanıma sokulduklarında bir referans

⁴² Ahmet Çoban, *Edebiyatta Üslûp Üzerine* (Ankara: Akçay Yayınları, 2004), 13.

⁴³ Zeynel Kiran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2002), 146.

⁴⁴ Robert Avery, Serap Bezmez Anna, G. Edmonds, Mehlika Yaylalı, *The Redhouse Portable Dictionary* (İstanbul: Sev Yayıncılık, 2016), "metaphor", 161; Celal Demir - Özge Karakaş Yıldırım, "Türkçedeki Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (2019), 1086.

⁴⁵ Akalın, "metafor", 1380.

⁴⁶ Demir - Yıldırım, "Türkçedeki Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar", 1086.

⁴⁷ Demir - Yıldırım, "Türkçedeki Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar", 1086.

⁴⁸ The Oxford English Dictionary, edisyon: James A. H. Murray, Henry Bradleyvd W. A. Craigie, C. T. Onions (London: At The Clarendon Press, 1933), 6/384. (the figure of speech in which a name or descriptive term is transferred to some object different from, but analogous to, that to which it is properly applicable; an instance of this, a metaphorical expression)

⁴⁹ Harmancı, "İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp", 26,28.

⁵⁰ Katie Wales, *A Dictionary of Stylistics* (New York, By Routledge, 2011), 295; "figure of speech by which a characteristic of one object is assigned to another, different but resembling it or analogous to it; comparison by transference of a descriptive word or phrase." Online Etymology Dictionary, "metaphor" (Erişim 30 Mayıs 2021).

alanıyla birlikte taşınmakta ve başka bir varlığa eşlenmektedir.⁵¹ Kur'ân'ın benzetme yaparken neyi amaçladığı ve benzetmeye neden ihtiyaç duyduğu soruları, bizi istiâreden ve teşbihten metafora doğru yakınlatacaktır.⁵² Gerek istiâre gerekse teşbihte bir mana Kur'ân'a ödünç olarak yerleştirilirken metaforunda benzetilen kelime Kur'ân'ın anlam dünyası içerisinde değerlendirilmektedir. Çünkü Kur'ân'ın kendi iç bütünlüğüne taşıdığı kavram, vahyin gaye ve hikmetleriyle uyumlu mana ikliminde emaneten değil kalıcı olarak nakledilmektedir. Ödünç alınmış bir kelime gibi emanet durmayan, gittiği yere yerleşen kelimelerin adeta yeniden Kur'ân içinde var olduğu bir zeminden bahsediyoruz. Bu yönüyle metafor etimolojik aslına da uygun olarak "taşımaya, nakletmeye" anlamında ele alınmaktadır.⁵³ Yani istiâre ve teşbihte bir geçicilik söz konusu iken metaforunda aidiyet vardır.⁵⁴ Metafor kelimesinin kavramsal içeriğinin özellikle Kur'ân anlatımlarıyla olan bağlantısı noktasında yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Kur'ân'a ait anlam dünyası içinde yer alacak olan kelimeler Yüce Allah'ın mesajını iletecek bir kompozisyon içinde yeniden yazılmakta ve Kur'ân'a ait olmaktadır.⁵⁵ Böylece Kur'ân benzerlik kurduğu kavramı kendi bünyesine katmakta ve onu kendisine mal etmektedir. İstiâre ve teşbihte ise bir kelimenin muvakkaten kullanılıp tekrar iade edilmesi amaçlanmaktadır.⁵⁶ Benzeyen ya da benzetilenden birini devre dışı bırakarak ya da kelimeleri mecâza indirgeyerek Kur'ân'î hakikatlerin anlaşılması güçleşecektir. Kur'ân açısından bir metafor için biçimsel uyumluluktan ziyade Kur'ân'ın genel mesajıyla bütünlük oluşturup oluşturmadığı önem taşımaktadır. Düşünmeye davet eden, ilgi çekici ve muhatapların akıllarında uzun süre yer alıcı özellikleriyle metaforlar Kur'ân kavramlarının anlatılmasında temel araçlardır. Sonuç itibariyle hem "eğretileme" hem "mecâz" hem de "istiâre" sözcüğü, Türkçede bir anlatım biçimi olarak kullanılmaktadır. "Ancak bu

51 Wales, A Dictionary of Stylistics, 295-296.

52 "Doğu edebiyatında ve eserlerinde istiâre daha çok söze değer katan bir belagat imkanı olarak değerlendirilirken, Batıda metafor, felsefi planda düşünülmüş ve hakikatle etkileşimi daha geniş bir çerçevede ele alınmıştır." Musa Demir, "Batı 'Metafor'u ve Doğu 'İstiâre'sinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi", *Türkbilig* / 18 (Haziran 2009), 88-89.

53 *Nişanyan Sözlük*, "metafor" (Erişim 03 Ocak 2021).

54 İstiâre ve teşbih gibi sözcüklerle ifade edilen mecâz kavramının metafor kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılması hem etimolojik açıdan hem de kullanım zemininde belagat/retorik açısından mümkün gözükmemektedir. Mecâza dayalı bir anlatımda sözün anlaşılabilirliğinin kolaylaştırılması, sözün etkililiğinin artırılması amacıyla kelimeyi kendisi dışındaki başka bir kelimeyle geçici olarak kullanmak söz konusudur. Yani bir şeyi kendi adı ile kullanmak yerine dikkat çekici bir biçimde başka bir şeyin adı ile kullanmak esastır. Metafor ise anlatım biçimlerinden biri olmaktan öte bir anlatım aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani müstakil bir alandan bahsediyoruz. Mecâz iki kelime arasındaki gidiş-geliş ve ödünç alma/verme işlemi iken metafor kurgulanmakta olan bir tasavvurun ifadesidir. Böylece metafor bir anlama aracı olmak yerine bir anlatım tarzı olarak tarif edilmeye daha uygundur. Böylece Metaforlar Kur'ân'daki bir anlatım vasıtası değil Kur'ân'ın anlam dünyasıyla buluşan ve onun üslûp tarzıyla bütünlük bir unsurun adı olmaktadır. Demir & Yıldırım, "Türkçedeki Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar", 1086.

55 Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp*, 51.

56 Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp*, 52.

kelimelerin “metafor” sözcüğü ile eş anlamlı gösterilmesi hemen düzeltilmesi gereken ciddi bir yanlışlıktır.”⁵⁷

Ayrıca Kur’ân’ın sunduğu hayat nizamının varlıklar üzerinden bir anlamsal buluşmayla yüce manalar içermesini medih, zem, sevap, ikâb, yüceltme, tahkir etme, tahkik ya da iptal etme gibi durumlar üzerinden okumak bizi daha geniş bir kavramsal arayışa yönlerecek argümanlar taşımaktadır. Kur’ân tasarlanmış bir mana iklimine sahiptir. Dolayısı ile temsil edilen ile temsil olunan unsurlar bir bütün halinde bu iklimin ana bileşeni haline gelmektedirler.⁵⁸ Kur’ân’daki mesellerin geniş bir anlam yelpazesine katkı sunan ve âyetlerdeki yüce manaların keşfedilmesini sağlayan bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Tefsir usûlü kitaplarında bu benzerlik ilişkisinin teşbih olarak nitelenmesi bir problem teşkil etmektedir.⁵⁹ Buradaki problem, Kur’ân’daki benzerlikleri mecâz olarak algılayıp, metaforları birer belîğ ifade düzeyine indirgemek ve bunlar yok sayıldığında Kur’ân’ın güzellik yönünün yok olacağını dile getirmektir.⁶⁰

Kur’ân’daki Metaforların İşlevi

Kur’ân bir benzetmede bulunurken bazen bir türe bazen de genel varlık âlemine dikkat çekmektedir. Daha çok evrenle ilgili kozmolojik türden anlatımlarda gökyüzü ve burada yer alan varlıklara yönelik benzetmeler karşımıza çıkmaktadır. Kâinattaki tüm varlıklar Kur’ân’a göre Allah’ın vahdaniyetini haykıran apaçık deliller konumundadırlar. Kur’ân’ın tevhit prensibini temel bir ilke olarak bizlere sunmasındaki hikmeti seçilen metaforların yaşamsal özellikleri açıklamaktadır. Mekke ve Medine’deki Arap toplumunun kültürel hayatlarındaki çarpıklıklara ve bireysel ilişkilerdeki ahlâksızlıklara dikkat çeken âyetler, muhataplarını Kur’ân’ın prensipleriyle tanıştırmak için çeşitli argümanlar kullanmıştır. Onların zihin dünyalarını sarsıcı mahiyette benzetmelerle Yüce Allah’ın kudretine ve bireye biçilen role temas edilmiştir. İnsanların bakışlarını gökyüzüne yönelten Kur’ân oradaki varlıkların yaratılış hikmetleri üzerinde düşündürmeye çalışmıştır.

Örneğin Mekke müşriklere “*Andolsun göğe ve Târik’a*”⁶¹ şeklinde seslenen Kur’ân, göğe ve orada yer alan bir varlığa yemin ederek, insanın başıboş yaratılmadığını⁶² ve kendi gözünde manaya nasıl bir yücelik yüklediğini belirtmiştir. Sonra da peygamberine seslenerek; “*Târik’in ne olduğunu ne bildirdi sana?*”⁶³ diye sormuş ve âyette bahsedilen Târik’in bilgisinin ancak Allah’ın katında olduğuna işaret edilmiştir. Yüce Allah yeri ve göğü yaratmış, onları insanların yaşayabilmelerine

⁵⁷ Demir & Yıldırım, “Türkçedeki Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar”, 1087.

⁵⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Ebî Bekr, Süyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi'l-Kur’ân* (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2008), 671.

⁵⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2010), 174-175.

⁶⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 178.

⁶¹ el-Târik 86/1.

⁶² “*İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanıyor?*” el-Kiyâme 75/36.

⁶³ “*Tarik’in ne olduğunu bilir misin sen?*” el-Târik 86/2.

olanaklı hale getirerek dizayn etmiştir. Peki, nedir bu Târik? Mekke'de yaşayan insanları düşünelim, onların sosyal konumları ve sahip oldukları geleneksel yaşantı Kur'ân'ın bu seslenişi karşısında nasıl tepki verecektir. İşte burada devreye metaforik anlatım tarzı girmektedir. Kur'ân'ın metaforik üslûbu ile Târik, “*delip geçen bir yıldız*”a benzetilmiş ve böylece Târik kelimesi, “yıldız” metaforu ile anlatılmaya çalışılmıştır. Bu yıldız delip geçen bir yıldız olarak nitelendirilmiştir yani o herhangi bir yıldız değildir. Gecenin karanlığını yırtan ve adeta ışığıyla siyahlığı aydınlığa çeviren yıldızlar Kur'ân'ın benzerlik algısında “Târik” ile kastedilenin ne olduğunu dinleyenlerin kalbine yerleştirmiştir. Buradaki büyük resmi okuyamayıp, âyette bahsedilen yıldızları Zühal (Satürn) ya da Süreyya şeklinde tefsir edenler⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'ye göre yanılığın içerisindeyler.⁶⁵ Çünkü buradaki amaç kozmolojik bir takım bilgiler vererek insanları bilgilendirmekten daha kuşatıcı ve daha kapsayıcıdır. Hal böyleyken bir yıldız türünden bahsediliyormuş gibi âyetin mesajını daraltmak doğru bir yaklaşım değildir.⁶⁶ Nitekim Kur'ân bu yanlış anlamının önüne geçmek için benzerlik içine bir nitelik yerleştirerek dikkatleri büyük fotoğrafa kanalize etmiştir. O yıldız, delip geçen bir yıldızdır. Nasıl ki yıldızların ışığını gecenin karanlığı kapatamıyor ve gizleyemiyorsa Yüce Allah'a da hiçbir şeyin gizli kalması mümkün değildir. Yüce Allah bu benzetmeyle, insanların bütün hal ve hareketlerinde, tercihlerinde, kız çocuklarını diri diri toprağa verdiklerinde, putlara ibadet ettiklerinde, yetimi, fakiri ve öksüzü itip kalktıklarında vs. onları her an gözetleyen bir sistemin varlığından haber vermektedir.⁶⁷ Bu durum aynen geceyi bütün engellemelere rağmen güç ve kudretiyle delip geçmeyi başaran yıldızlar topluluğu gibidir. Bu yıldızın hangi yıldız olduğunun bir önemi yoktur. Burada anlatılmak istenen şey esas olarak yıldızlar ve onların özellikleri değildir.

Yıldız kavramı Kur'ân'ın genel çerçevesi içerisinde bir metafor olarak inzal olan âyetlerin bir parçasına dönüşüvermiştir. Yoksa yıldızlar bir alaka nedeniyle benzetmenin bir konusu olarak eğreti bir pozisyonda emaneten Kur'ân'da yer alan sıradan bir bilgi değildir. Yüce Allah âyette yaptığı benzetmenin asıl gerekçesini hiçbir yoruma gerek olmaksızın Târik suresi 4. âyette belirtmektedir: “*Üzerinde bir*

⁶⁴ Ebü'l Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 1534; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye lin-neşri, 1984), 30/259-260.

⁶⁵ el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, 3/285.

⁶⁶ Âyette “الطَّارِقُ” şeklinde ma'rife bir kullanımın tercih edilmesiyle yıldızlardan birinin kastedilmemiş olabileceğine dair Kur'ân'dan bir örnek şöyledir: “إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ” “Şüphesiz insan gerçekten ziyandadır.” (el-Asr 103/2) Bu âyette “ال” takısının kullanılmış olması, “الإنسان” lafzı ile tek bir şahsa işaret edildiğini göstermez. Fahreddin Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1981), 31/127-128.

⁶⁷ “Oysa yaptıklarınızı bilen değerli yazıcılar sizi gözetlemektedir.” el-İnfîtâr 82/10-12; “Ardında ve önünde insanoğlunu takip edenler vardır, Allah'ın emriyle onu gözetirler.” er-Ra'd 13/11; “Andolsun insanı biz yarattık ve nefisinin kendisine fısıldadıklarını biliriz; Biz ona şah damarından daha yakınız.” el-Kâf 50/16; “...Allah her şeyi gözetler.” el-Ahzâb 33/52; “...Beni vefat ettirinceye kadar onlar üzerine gözetleyici yalnız sen oldun.” el-Mâide 5/117; “Şüphesiz Allah kalplerin içindekini hakkıyla bilmektedir.” el-Âl-i İmrân 3/119; “Allah içinizde ne varsa hepsini bilir.” el-Âl-i İmrân 3/154.

gözetleyicinin bulunmadığı hiçbir nefis yoktur.” Geceyi gözetleyen yıldızlar gibi Yüce Allah da kullarını izlemekte ve onları takip etmektedir. İnsanların yaptıkları hiçbir iş Allah’ın gözetlemesinin dışında değildir. İnsanın amellerini koruyup sayacak, onları zayi etmeyecek bir gözetleyicinin varlığı ilan edilerek korunan ve kaydedilen amellere vurgu yapılmıştır.⁶⁸ Cahiliye düzeni içerisinde güçlünün zayıfı ezdiği, insan haklarının hiçe sayıldığı, adaletin ve eşitliğin sağlanmadığı bir platformda iyilik ve kötülük adına yapılan her ne varsa bunun İlahi bir göz tarafından kaydının tutulduğu bilgisi “Yıldız” metaforuyla muhatapların dünyasına şok edici bir mahiyette indirilmiş olmaktadır.

Bu benzetmenin mekkî âyetler içerisinde yer alıyor oluşu, ilk temasın kurulduğu Mekke düzleminde kurulu düzene esaslı bir başkaldırının somutlaşmış halini yansıtmaktadır. Nasıl ki yıldız gecenin sınırlarını açığa çıkartıyorsa Allah Teâlâ da kıyamet gününde herkesin yapıp işlediklerini önüne serecektir.⁶⁹ Aslında tek başına bu “Yıldız” metaforu taşıdığı anlamlar itibariyle Kur’ân hakikatlerinin bir toplamı gibidir. Yıldızlar aynı zamanda geceleyin insanların yollarını bulmasına yardımcı olurlar.⁷⁰ Kur’ân’ın hidayet kaynağı ve insanlara dünya-ahiret mutluluğunu sağlayacak yolları gösteren kılavuz olması yıldızların fonksiyonuyla bire bir örtüşmektedir. Görüldüğü gibi yıldızlar varlıksal olarak Kur’ân’a dâhil edilmiş ve aidiyet ilintisi benzerlik alakasının da önüne geçmiştir. Kur’ân hakikatleri “mânevî semadan gelip vicdana işleyen ve zihinlere nakşedilerek insanı içindeki ve dışındaki karanlıklardan çıkarıp aydınlatan ilâhî irşatlar” olarak da yorumlanmıştır.⁷¹ Kur’ân’ın “Târik” lafzını anlatırken kullandığı benzetmeye “istiâre” dediğimizde yıldızın bir yönünün ödünç alınması kastedilmiş olacaktır. Böylece yıldız kavramı kendi mana kümesinden bir kısmını geçici olarak “Târik” ile ilişkilendirmiş sayılacaktır. Bu şekilde benzerlik ilişkisi basit bir teşbihe indirgenmektedir. Burada istiârede vurgu yapılan ne ödünç alınma söz konusudur ne de anlatıma bir mübalağa katılmıştır. Gecenin karanlığı içerisinde ele alınan “Târik”, yıldızın bir yönüyle irtibatlandırılmanın ötesinde çok yönlü bir benzeşime sokulmuştur. Nitekim Araplar evlerine gece gelen kimse için de “Târik” kelimesini kullanmışlardır.⁷² Peki, yıldız kelimesi, taşıdığı anlamlardan hangisini ödünç vererek benzetmeye konu olabilmıştır? Öyle ki

⁶⁸ Allah’ın koruyuculuğu bahsinde esas vurgulanması gereken şey, küçük ve büyük her şeyin onun kontrolü altında olduğudur. Tüm mahlûkat için gerekli olan tüm imkânlar Allah tarafından insanların hizmetine verilmiştir. Bu hususun teyidi için gökyüzüne ve akşam karanlığında açığa çıkan yıldızla yemin edilmiştir. Böylece insanların dikkati gökyüzüne çekilmiştir. Yıldızların insicamı, birbirlerine çarpmamaları, hepsinin belli bir yörüngesinin olması, onları yaratan Yüce Allah’ın kudretine şahadet etmektedir. Ebü’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’ân, Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7/90-91.

⁶⁹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kâdir* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 2007), 1609.

⁷⁰ “Yıldızlarla da insanlar yollarını bulurlar.” en-Nahl 16/16.

⁷¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, 2011), 9/112.

⁷² el-Cevziyye, *Bedâi’u’t-tefsîr*, 3/285.

“kelimelerdeki herhangi bir intikalin ya da anlam ödünçlemesinin varsayılmasının yanlış” olduğu söylenmiştir.⁷³

Tersinden bir okumayla ulaşılabilecek bir diğer sonuç ise, yıldızların gece ortaya çıkıp gündüz kaybolmasının Cenâb-ı Hak için muhal olduğunun altının çizilmiş olmasıdır.⁷⁴ Aslında Kur'an'ın doğrudan yıldız metaforunu bizlere iletmek yerine bu metaforu bir isimlendirme ile buluşturmasının arkasında yatan hikmet “Târik” ifadesiyle onların kaybolmasının anlatılmak istenmesinde aranabilir.⁷⁵ “Târik” bir sembol olarak üzerine Yüce Allah'ın yemin ettiği temel bir kavram olarak Kur'an'da yer almaktadır. Hem gece üstlendiği işlemlerle hem de gündüz tüm bu işlevleri yitirmesiyle Yüce Allah'ın varlığını, birliğini ve kudretini bizlere anlatmaktadır.⁷⁶ Ama “Târik” kavramını bu şekilde berraklaştıran ve onun konumunu açıklayan şey ise “yıldız” metaforudur. Benzeyen ve benzetilen varlıklar Kur'an'ın anlam şablonu içinde birleşmiştir.

“Târik” kelimesinde mündemiç olan “tokmak vurur gibi şiddetle vuran” şeklindeki mana Yüce Allah'ın güç ve kudretine atıf yapan bir yöne işaret etmektedir.⁷⁷ Bu güce eşlik eden “yıldız” metaforu, parlaklığı, yüksekliği, şiddetli kıvılcımları barındırması yönüyle Yüce Allah'ın büyüklüğünü ispat ve ikrar etmektedir.⁷⁸ Böylece yıldızın hidayet ve yol verme manası ile güce doğru yönelen bir birleşme meydana gelmiştir. Yıldızın ışığının kuvveti ile “Târik” kavramı Yüce Allah'ın kelimasında aşkın bir manayı kuşanmış ve Kur'an'ın anlam dünyasındaki yerini almıştır.

Kur'an tezkîr mekanizmasını işletmekte ve hem geçmiş milletlerin kıssalarından bahsetmekte hem de insanın sorumluluğuna ilişkin örnekler sunmaktadır.⁷⁹ Kur'an'da yer alan metaforlar hem insanın Allah'a karşı yükümlülüklerini hem de varlık âleminde halifelik misyonuna uygun bir konumu tasvir etmektedir. Cenâb-ı Hak, semayı insanlar için rızık yeri kıldığını ve yine insanlar için vaat ettiği bir takım şeyler olduğunu haber vermektedir. İlgili âyet şöyledir: “ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ”⁸⁰ Bu âyette bahsedilen rızıklar gökteki bütün sistem ve galaksiler ile oradan dünyaya ulaşan yaşam kaynaklarıdır. İnsana bahşedilen onca nimet yer ve gök vasıtasıyla bizlere sunulmuştur. Bu imkânları kullanmak, nankörlük etmeden

⁷³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun, Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 165-166.

⁷⁴ “Târik” kelimesi ile işaret edilen yıldızın, gece gelip insanları bulan her şey olabileceği de söylenmiştir. Nitekim müminler şöyle dua etmektedir: “Gecenin târiklerinden Allah'a sığınırız.” Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 31/127.

⁷⁵ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/596.

⁷⁶ el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, 3/285.

⁷⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/111; Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 1435.

⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/111.

⁷⁹ Mennâ' Halîl, Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 264.

⁸⁰ “Semada rızığınız ve size vaat edilen başka şeyler var.” ez-Zâriyât 51/22.

şükür duygusu ile Allah'a kulluk etmek her insanın temel görevidir. İyilik ve kötülük mücadelesinde sâlih amel işleyenlerle zulüm ve fesadı tercih edenler için Allah'ın bir vaadi bulunmaktadır. İnsana sunulan rızıklara ve bunun sonucunda doğacak olan vaade dikkat çekildikten sonra bu vaatten şüphe duyanlar için Yüce Allah bir benzetme yapmaktadır. Bu öyle bir metafor olmalıdır ki bunu işiten kişiler söz konusu vadin tartışmasız bir gerçek olduğu kanaatine varabilsinler. Kur'ân bu vaadi "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلِ مَا أَنْكُمْ تَنْطِفُونَ"⁸¹ âyetinde "insanın konuşması" metaforuyla ifade etmiştir. Bu benzetmedeki hikmet nedir? Burada kullanılan metafor Allah'ın vaadini kavramamızda nasıl bir katkı sunmaktadır?

Eğrilik ve doğruluğu birbirinden kesin hatlarla ayıran Kur'ân'ın vaat olarak bize sunduğu şey; dünyanın geçiciliği, ölüm gerçeği ve kıyametin kopacak olmasıdır.⁸² Yaşam, ölüm, yeniden diriliş ve hesap şeklinde formülleştirebileceğimiz bu halkalar birbirinin devamı olarak Kur'ân'da yer almaktadır. Kur'ân'ın canlı muhataplarının öldükten sonra dirilmeye ilgili itirazları üzerine Yüce Allah, vadinin gerçekliğini insanın bizzat kendisini gözlemlemesiyle elde edebileceği bir gerçeklikle eşleştirmiştir. İnsanın konuşması, işitmesi, dokunması gibi duyu organlarıyla yaptıkları işlerin gerçekliğini ispata dahi lüzum yoktur. Bunlar o kadar gerçektir ki her an buna şahit olmakta ve bu gerçekliği tecrübe etmekteyiz. Sen varsan, konuşuyorsan ve bu ne kadar gerçekse işte Allah'ın vaadi de öyle gerçektir. Şüpheye mahal vermeyecek kadar yalın bir hakikatin kavranması için insanın konuşuyor olmasının delile hacet bırakmayacak açıklıkta olması kâfidir. Bu metafor sayesinde insanın konuşmasının şüphe barındırmayan gerçekliği Kur'ân'a taşınmış ve Allah'ın vadinin gerçekliği ile örtüştürülmüştür. Bir örnekleme ve kıyasın ötesinde iç içe geçme, muhatapı çaresiz bırakma ve bütünleşme halini burada görmekteyiz.

Burada konuşma eylemi ne mecâz olarak ne kendi anlamının dışında ne de geçici bir alaka sonucu olarak benzetmeye konu edilmiştir. "konuşma" metaforu bütün anlam dünyasıyla insanda cereyan eden bir hakikat oluşuyla, Allah'ın insanlara olan vadinin gerçekliğini onaylayıcı bir rol üstlenerek Kur'ân seslenişiyile ortak olmuştur. Nitekim buradaki vadin hak oluşunun vurgusu "konuşma" metaforu ile öylesine güçlendirilmiştir ki, bu âyete muhatap olan kimseler âyetin dehşetine kapılarak hayretlerini dile getirmişlerdir.⁸³ Konuşma aynı zamanda var olmanın da göstergesidir. Dolayısı ile konuşma varsa insan da vardır. Allah'ın vaadini reddetmek insanın kendi varlığını inkâr etmesi demektir. Zaten dünya hayatına tutunarak, dünyanın geçici nimetlerine aldanarak, ahireti unutmuş, öldükten sonra dirileceğini

⁸¹ "Göğün ve yerin Rabbine andolsun ki, bu vaad, sizin konuşmanız gibi kesin ve gerçektir." ez-Zâriyât 51/23.

⁸² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 1765.

⁸³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâ'iki't-tenzîli'n-nâtik 'an deķâ'iki't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009), 1052.

hesaba katmayanlar aslında kendi varlıklarını da yitirmiş olmaktadır. Bu kimseler kendi konuşmalarının hakikatini görmeye davet edilmektedirler.⁸⁴

Metaforların Kur'ân'ın üslûp zenginliğine en önemli katkısı onun yüceltme ya da alçaltma işlevi görmesidir. Kur'ân, kötü ve alçaltma ifade eden benzetmeleri putlar, putlaştıranlar, putlaşmak isteyenler ve putlara tapanlar için kullanmaktadır. Kötülüğü temsil eden şeyler için kullanılan metaforlar kimi zaman bir köpek, kimi zaman bir eşek, kimi zaman da bir kör ve sağır ile gerçekleştirilmiştir. Kur'ân'ın putlarla ve putçulukla mücadelesi onun esasını oluşturmakta ve insanların buradaki tehlikeyi fark etmeleri için en alçaltıcı haller tasvir edilmiştir. En kötü benzetmelerle gerçekleşen bu anlatımlar, Kur'ân'ın uzak durulmasını istediği olumsuzluklar için kullanılan bir benzetme türüdür. Buradaki en kötü olma hali benzetmenin kendisini değil yönünü ifade etmektedir.

Kur'ân'da yer alan iki adam benzetmesi hem en kötü benzetme hem de en yüce benzetmeyi içermesinden dolayı önem arz etmektedir. İlgili âyetler şöyledir;

“Allah hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının mülkiyetinde bulunan bir kul ile kendisine tarafımızdan güzel bir rızık verip de ondan gizli ve açık infak edip duran kişiyi örnek gösterir. Bunlar hiç eşit olurlar mı? Hamd bütünüyle Allah'ındır. Ama onların çoğu bilmezler.”

“Allah şu haldeki iki adamı da örnek verir. Bunlardan biri dilsiz, hiçbir şeye gücü yetmez. Üstelik sahibine bir yükür. Onu her nereye yöneltse hiçbir hayır getirmez. Hiç bu kişi adaletle emreden ve kendisi dosdoğru yol üzerinde bulunan kişi ile bir olur mu?”⁸⁵

İlk bakışta bir benzetmeden çok misal vermeyi ve örneklendirmeyi ele alan âyet grubuyla karşı karşıya olduğumuz algısı oluşsa da aslında burada hem Yüce Allah için hem de putlar için bir benzetme yapıldığını görmekteyiz. İki metafor üzerinden hak olan ile batıl olan birbirinden ayrılmaktadır. Bu ayrımla şirke giden yollar geçersiz kılınmış ve putların acziyeti ortaya konulmuştur.⁸⁶ Birinci metafor “dilsiz/güçsüz” diğer metafor ise “güç”tür. Bir şeye güç yetirme ve güç yetirememe üzerinden insanların doğru tercihte bulunmalarına yardımcı olunmaya çalışılmıştır. İlk benzetmede başkalarının mülkiyetinde olan, kendi hakları elinden alınmış, iradesine ipotek konulmuş bir kişi “dilsiz” bir kimseye benzetilmiştir. Konuşmaya dahi gücü olmayan, başkasının tahakkümüne girmiş bir kimse üzerinde düşünmemiz isteniyor. Böyle bir kimseyle, tasarrufta bulunabilen, hür, kendi kararlarını alabilen, adaletle hükmeden kişi eşit olur mu? Buradaki metafor tercihleri bir yandan hak olanın yüceltilmesi ve değerinin ortaya konulmasını sağlarken diğer taraftan da kötü olanın alçaltılması ve değersizleştirilmesine katkıda bulunmaktadır.

⁸⁴ *“Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkmışlardır.”* el-Haşr 59/19.

⁸⁵ en-Nahl 16/75-76.

⁸⁶ el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, 2/114.

Benzetme Yönünün İlet ve Delili

Kur'ân üslûbunda dikkat çeken noktalardan biri ondaki kategorize etmeye dönük anlatım biçimidir. Kur'ân'ın hayat mülâhazası daha çok, iyi-kötü, eğri-doğru, hidayet-dalalet, cennet-cehennem, iman-küfür, faydalı-zararlı şeklindeki kategorilere dayanmaktadır. Bilen-bilmeyen, işiten-sağır, gören-kör gibi ayrımlarla insanın önüne iki seçenek koyulduğu bir anlatım tarzı Kur'ân'ın genelinde işlenmektedir. Bununla, insanlara bir irade verildiği ve bu iradeye dayalı olarak iyilik-kötülük seçeneklerinden hangisinin tercih edilmesi gerektiğinin zemini oluşturulmaktadır. Bu durum Kur'ân'da şu şekilde anlatılmaktadır: “*Ve Biz ona iki de yol gösterdik.*”⁸⁷ Ma'rûf ile münkerin bir yol ayrımı şeklinde kategorik bir anlatımla sunulması bir imtihan imgesiyle bulunduğu Yüce Allah'ın bu dil ve üslûbu neden tercih ettiği açığa çıkmaktadır. Zira hidayet bir hayır ve doğru yolu gösterme olduğundan hayır yolunu göstermek emir ve teşviki, şer yolunu göstermek ise nehiy ve sakındırmayı ifade eder.⁸⁸ Öyle ki Kur'ân'ın bütün emirlerinin ve anlatımlarının toplamı insanı kötülükten alıkoyup iyiliğe yöneltmek üzerine kuruludur.

Metaforların Kur'ân'daki kullanımının âyetlerdeki iyi ve güzele sevk etme gayesine matuf olarak istendik bir benzetme yönü taşıdığı görülmektedir. Aidiyet prensibi ile kendi anlamsal bütünlüğünü Kur'ân'a taşıyan metaforlar güçlü iyilik vurgusunun teyidinde önemli bir rol oynamaktadırlar. Bu doğrultuda Kur'ân'daki önemli metaforlardan biri “*sarp yokuş*”⁸⁹ benzetmesidir. Bu sarsıcı benzetmeyle bireye doğumundan ölümüne kadar takip etmesi gereken yolun ana hatları çizilmiş olmaktadır. Zira Yüce Allah, “sarp yokuş” benzetmesinden önce kullarına iki yolu gösterdiğini belirtmektedir.⁹⁰ Böylece kötülük ve iyiliğin yolu çizilmiş ve bu yollar sarp yokuşta resmedilmiştir. Kısa yoldan etkili ve dikkat çekici şekilde kalıcı anlama ulaşmaya hizmet eden metaforlar, Kur'ân'ın genel anlatımlarından süzülen öz işlevi görmektedirler. Cahiliye dönemi değer manzumelerinin yücelik ve övünç olarak lanse ettikleri uygulamaların karşılığı olarak “sarp yokuş” metaforu kullanılmıştır.⁹¹ Sarp yokuşla ilgili âyet şöyledir: “*فَلَا اتَّقِمْ الْعَقَبَةَ*”⁹² Bu âyette bazı insanların sarp yokuşu geçemediklerinden, o çetin yola atılamadıklarından, o sarp yokuşa göğüs geremediklerinden⁹³ bahsedilmektedir. Âyette geçen “*عَقَبَةَ*” kelimesi kendi içerisinde de bir yerden diğer bir yere geçişi belirtmektedir. Engin bir vadiden yüksek bir dağa tırmanışı ifade eden “akabe” kelimesi düzlükten yükseğe doğru bir seyri barındırmaktadır. Sarp yokuş Kur'ân'ın insana çizdiği yüksek gaye ve ilkeleri temsil etmektedir. Yüce Allah'ın daveti, bu sarp ve çetin yokuşu tırmanmaya talip olan, zorluklara göğüs gerecek ve bu yokuşa adeta saldırmak üzere atılacak mümin kulları

⁸⁷ “*Biz ona eğri ve doğru iki yolu göstermedik mi?*” el-Beled 90/10.

⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/246.

⁸⁹ “*Fakat o sarp yokuşu göze alamadı.*” el-Beled 90/11.

⁹⁰ “*Biz ona eğri ve doğru iki yolu göstermedik mi?*” el-Beled 90/10.

⁹¹ Zemahşerî, *el- Keşşâf*, 1203.

⁹² “*Fakat o sarp yokuşu göze alamadı.*” el-Beled 90/11.

⁹³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân'ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 8/4040.

teşvik etmektedir. Hayır ve güzellikler o sarp yokuşta bizlere sunulmaktadır. Şer ve fitne yolu ise düzlüğün meşakkatsiz ve zahmetsiz olarak nitelenen düşük amellerini sembolize etmektedir. Kur'ân hayır ve şer yolunu akabe metaforuyla açıklamış ve talip olunması ve sakınılması gereken şeyleri sıralamıştır.⁹⁴ O sarp yokuşun ne olduğu ise yine Kur'ân tarafından vuzuha kavuşturulmaktadır. Kur'ân adeta sarp yokuşu aşmanın tefsirini yapmaktadır. Buna göre âyette belirtilen akabe; bir köleyi azat etmek, açlığın hüküm sürdüğü zamanda aç bir kimseyi doyurmak, akrabalarından yetim kalmış olanları yahut yollara düşmüş bir fakiri yedirip içirmek ve birbirine sabrı tavsiye etmek olarak tanımlanmıştır.⁹⁵ Bütün bu hasletler ise çetin ve zorlu bir yolculuk sonunda ulaşılabilecek olan sarp bir tepede bulunmaktadır. Bu tepeye ulaşmak cesaret, sabır, atılganlık ve azim gerektirmektedir. Bu şekilde ahlâk ve edep yolculuğuna çıkanlar için Kur'ân "ashâbu'l meymene" tabirini kullanmaktadır.⁹⁶ Kulluk etme bilincinden uzak, kötü amellerin peşinde sürüklenen ve bedbaht bir akıbete doğru yol alan şer yolcuları için ise "ashâbu'l meş'eme" nitelendirmesini yapmaktadır.⁹⁷ Bu yüce benzetmelerin insanın alakasını Allah'ın kudret ve vahdaniyetine celbetmek amacını güttüğü ve ancak sarp yokuşu aşmayı başaracakların bu kutlu hakikati kavrayabileceği anlaşılmaktadır. Sarp yokuşu ise ancak yol ayırımında hayırdan yana tercihlerini belirleyenler tırmanabilecektir. Aksi takdirde yokuşun zorlu tepelerine çıkamayanlar, yuvarlanarak ve debelenerek aşağıya düşeceklerdir. Bu kişiler külfete tahammül gösteremeyenlerdir.⁹⁸ Böylece Kur'ân yüce ve değerli olanla, aşağı ve bayağı olanı göstermiştir. Burada benzetmenin yönü şerden hayra doğru bir seyir izlemektedir. Bunun delili ise Kur'ân'ın bu benzetme öncesinde dile getirdiği "iki yol" tabiridir.⁹⁹ Sarp yokuşa çıkmakla emrolunan kişi, Kur'ân'ın değerler manzumesinde meşakkatli bir iş olması hasebiyle köle azat etmeye benzetilmiştir. Ahsen-i takvim¹⁰⁰ üzere yaratılmış olan insanın gitmesi gereken yol bu şekilde önüne serilmiştir. Kur'ân bu minvalde insanları her fırsatta hayra yönlendirmiştir.¹⁰¹ Müminlere düşen görev, bu âyetleri dinlediği zaman

⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/246-247.

⁹⁵ "O sarp yokuş nedir bilir misin? Köle azat etmek veya açlık gününde yakını olan bir yetimi yahut aç-açık bir yoksulu doyurmaktır. Sonra iman edenlerden, birbirlerine sabrı tavsiye edenlerden ve birbirlerine acımayı öğütleyenlerden olmaktır. İşte bunlar sağdakilerdir. Âyetlerimizi inkâr edenler ise işte onlar soldakilerdir." el-Beled 90/12-19. Müfessirler Kur'ân'ın, kendi insan ve varlık tasavvuruna uygun olarak metaforları ele almasından hareketle âyetteki akabe kelimesiyle sırat, cennet, cehennem, ahiret, dünya gibi kavramların kastedilmiş olabileceğini belirterek meseleyi Kur'ân'ın anlam zenginliğiyle açıklamaya çalışmışlardır. el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, 3/307; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 1553.

⁹⁶ "İşte bunlar sağdakilerdir." el-Beled 90/18.

⁹⁷ "Âyetlerimizi inkâr edenler ise işte onlar soldakilerdir." el-Beled 90/19.

⁹⁸ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne tefsîru'l-Mâturîdî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 10/536.

⁹⁹ "Biz ona eğri ve doğru iki yolu göstermedik mi?" el-Beled 90/10.

¹⁰⁰ "Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık." et-Tîn 95/4.

¹⁰¹ "Bu iftirayı işittiğinizde erkek ve kadın müminlerin, kendi vicdanları ile hüsnü zanda bulunup da: 'Bu, apaçık bir iftiradır' demeleri gerekmez miydi?" en-Nûr 24/12.

“*İşittik ve itaat ettik*” demeleri ve gereğini yapmalarınıdır.¹⁰² Kur’ân’a düşen doğru yolu göstermek ve bu yola işaret etmektir.¹⁰³ “Akabe” metaforu, doğru yol olarak tevhid ve ihlâsı, doğruluk ve adaleti, Allah’ın emirlerine itaati; yanlış yol olarak ise şirk ve riyayı, günah ve isyanı, bid’at ve sünnetten ayrılmayı belirtmektedir. Aynı zamanda “akabe” metaforu ile Kur’ân, sosyal, ekonomik ve politik bütün tutsaklık ve sömürü araçlarını reddetmekte ve insanoğlunu boyunduruklarından kurtaracak formülü de sunmuş olmaktadır.¹⁰⁴ Nitekim “akabe”deki meşakkatli durumlara ilişkin belirtilen, kölenin hürriyetine kavuşturulması, yetim/yoksulun doyurulması, birbirine sabırlı ve merhametli olunmanın tavsiye edilmesi gibi hususlar İslam’ın sosyal ahlâkının adeta bir özeti konumundadır. Bu ifadeler bir sınırlamayı değil örneklendirmeyi içermektedir.¹⁰⁵ Böylece Salih ameller zor geçit metaforuyla anlatılmış ve bu geçidi aşmanın yolu gösterilmiştir.¹⁰⁶ Binaenaleyh “akabe” insanın iyi işler yapma hususunda hem nefsi hem de şeytanla olan mücadelesine dair yapılmış bir benzetmedir.¹⁰⁷

İki şey arasında benzerlik kurulabilmesi için benzerlik yönü ve illet delili bulunması gerekmektedir. Kur’ân’da yer alan metaforlar benzerlik yönü itibarıyla genel vahiy çizgisine uygun bir seyir izlerler. Yusuf kıssasında, Yusuf’un kardeşleri hükümdarın su kabı Bünyamin’in eşyaları arasında bulununca şöyle dediler: “*Eğer o çalmış bulunuyorsa onun daha evvel bir kardeşi de çalmıştı.*”¹⁰⁸ Böylece hiçbir delile dayanmaksızın kardeşleri birbirlerine benzettiler. Çıkış noktaları ise Yusuf ve Bünyamin’in kardeş olmalarından başka bir şey değildir. Yani şöyle demiş oldular: “Bu iki kardeş pek çok açıdan birbirlerine benziyorlar. Yusuf çaldıysa Bünyamin de pekâlâ çalabilir.” Yani Yusuf’un kardeşleri, bir illet ve delile dayanmaksızın mücerret bir varsayımdan hareket ederek kıyas yapmışlardır. Kaldı ki kardeşlik illeti hırsızlık illetini gerektirecek bir durum arz etmemektedir. Kardeş olan kişilerden birisi hırsızsa diğeri de hırsız olacak diye bir genelleme yapılması mümkün değildir. Bu nedenle söz konusu benzerlik Kur’ân açısından geçersiz bir benzetmedir. Çünkü bu konuda benzerliğin hiçbir delili ve illeti bulunmamaktadır.¹⁰⁹

Kur’ân’ın benzerlik yönü bakımından aralarında illet bulunan durumlara ilişkin kullandığı metaforlar, âyetlerin gayesine münasip bir yapıdadırlar. Benzerlikten murat edilen şeyin Kur’ân’ın temel değer ve normlarıyla çelişmesi düşünülemez.

¹⁰² “Aralarında hüküm vermesi için Allah’a ve Resûlüne davet edildiklerinde, müminlerin sözü ancak ‘İşittik ve itaat ettik’ demeleridir. İşte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir.” en-Nûr 24/51.

¹⁰³ “Yolun doğrusu Allah’ındır. Yolun eğrisi de vardır. Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi.” en-Nahl 16/9.

¹⁰⁴ Kur’ân Mesajı: Meal-Tefsir, 1447.

¹⁰⁵ Komisyon, Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 5/626.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1204.

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 31/185.

¹⁰⁸ “(Kardeşleri) dediler ki: “Eğer o çalmış bulunuyorsa onun daha evvel bir kardeşi de çalmıştı.” Yusuf bunu içinde sakladı, onlara açmadı. Dedi ki: “Siz daha kötü durumdasınız! Allah, sizin anlattığınızı çok iyi bilir.” el-Yûsuf 12/77.

¹⁰⁹ el-Cevziyye, *Bedâi’u’t-tefsir*, 2/75-76.

Örneğin Yüce Allah, insanları doğru yola iletmek üzere gönderdiği vahyini hak olarak nitelenmiş bunu da “su” metaforu ile açıklamıştır. Vahiy ve su arasında acaba benzetme yönüne ait nasıl bir illiyet ve delil bulunmaktadır? Cenâb-ı Hak vahiy suya benzetirken hangi yüce amaçları gözetmiştir? Bu sorulara cevap verebilmek için ilgili âyete göz gezdirmemiz gerekecektir. Âyet şöyledir:

“O, gökten bir su indirdi de dereler kendi miktarlarınınca sel dolup taşar. Sel de yüze çıkan bir köpük yüklenip götürür. Bir süs veya bir fayda elde etmek için ateşte erittikleri şeylerden de bunun gibi bir köpük çıkar. İşte Allah hak ile batılı böyle örneklendirir. Ancak köpük atılıp gider. İnsanlara fayda verecek olan şeye gelince, işte bu, yerde kalır. Allah örnekleri işte böyle verir.”¹¹⁰

“Su” ve “köpük” metaforlarının yukarıdaki âyette kullanılması üzerinde durulduğunda görülecektir ki, su ve vahiy arasında temel bir benzerlik yönü bulunmaktadır. Hem su hem de vahiy insanlık için birer hayat kaynağıdır. Aslında bu âyette birden çok benzetme yapılmıştır. Bu da bize gösteriyor ki benzerliklerden istifade etme Kur'an'ın sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. Hakkın “su” metaforuyla, batılın ise “köpük” metaforuyla açıklanması Kur'an'ın hak ve batıl yaklaşımını bizlere göstermektedir. Buna göre hak, toprağa can veren, bitkilerin yeşermesini ve büyümesini sağlayan hayat kaynağı suya benzetilmiştir. Su hayattır ve canlılık kaynağıdır. Su, şifa ve bereket kaynağıdır aynı zamanda. İşte vahiy de aynen su gibi kalplere hayat, huzur ve mutluluk aşılar. Nasıl ki su ile yeryüzü hayat buluyor ise vahiy de insan ruhu ve kalbi hayat bulur. Su bütün anlam boyutlarıyla birlikte Kur'an'ın mana atmosferi içine taşınmıştır. Burada hem benzetme yönü hem de benzetmenin illeti mevcuttur. Canlılık kaynağı olmaları bakımından birbirlerinin aynı yöne bakmaları ve aynı illete dayanmaları nedeniyle “hak” ve “su” benzerliği Kur'an ruhuna denk düşmektedir.¹¹¹

Batıl ile *زَيْدًا زَائِيًّا* “üste çıkan köpük” metaforu arasında da benzer bir alaka söz konusudur. Zira bu ikisinde de canlılık mevcut değildir. Aksine kiri, pisi ve geçici boş şeyleri temsil etmektedirler. Âyette belirtildiği gibi altın, bakır, demir gibi bir takım madenlerin eritilmesiyle yüzeyde köpük birikmektedir. Bu köpük cevherden ayrışan kirdir. Aynı zamanda dere sularının yüzey kısmında da köpük hâsıl olmaktadır. Madenlerdeki kiri ve pisliği ateş, dere sularındaki çer çöp ve pisliği ise sel suları götürmektedir. Nasıl ki altının cevheri gidip geriye sadece köpüğü kalıyor ise batıl olan da insanlar için faydalı olanların terk edilip geriye sadece zararlı şeylerin elde kalmasıdır. Kalbe indirilen iman ve ilim cevheri, şüphe ve şehvet kirlerinden kalbi arındırır.¹¹² Böylece Yüce Allah, kalbin huzur bulmasını temin edecek yolun tarifini metaforlar üzerinden yaparak kullarını yıkıcı ve yakıcı bir akıbet konusunda uyarmıştır. Kıyamet günü insanların “haberimiz yoktu” dememeleri için Allah Teâlâ âyetlerini benzetmeler vasıtasıyla en etkili anlatım biçimleriyle destekleyerek

¹¹⁰ er-Ra'd 13/17.

¹¹¹ el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, 2/81.

¹¹² el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, 2/81.

iletmiştir. İnsanların felakete sürüklenmemesi için Kur’ân, uyarma, yol gösterme ve rehberlik etme vazifesini yerine getirmiştir.¹¹³ Kur’ân bu tarz metaforları insanlara gittikleri yolun ne kadar zararlı ve tehlikeli olduğunu göstermek ve buna mukabil gidilmesi gereken hidayet yolunun barındırdığı güzellikleri haber vermek üzere kullanmıştır.¹¹⁴

Kur’ân’ın şeytana karşı müminleri en sağlam cihazlarla mücehhez kılma gayesinde, onları nifaktan ve günahattan koruyacak vasıtalar, rehberlik görevinin bir parçası olmaktadır. Kur’ân’ın bu doğrultuda kullandığı metaforlardan biri de “köpek” metaforudur. İnsanın kınanma ve ayıplanma getirecek davranışlardan ve işlerden kaçınması için bu tarz benzerlik ilişkileri önemli bir rol üstlenmektedir. Bu benzetmeler aynı zamanda bireyi düşündürmeye, kendi iç hesaplaşmasını yapmaya ve adeta kendisine çeki düzen vermesine bir daveti içermektedir. Allah’ın rızasını bırakarak bunun yerine öfkeyi ve zarar vermeyi seçen, ahiret yerine dünyayı, kalıcı olan yerine geçici olanı, iyilik yerine kötülüğü, yaratan yerine yaratılanı seçen kimselerin hali Kur’ân tarafından “köpek” metaforuyla anlatılmıştır. İlgili âyet şöyledir:

*“Eğer biz dileydik onu bunlar sebebiyle yükseltirdik. Fakat o, yere mihlandı ve hevasına uydu. Artık onun durumu üstüne varsan da dilini sarkıtıp soluyan, kendi haline bırakırsan da yine dilini uzatıp soluyan bir köpeğin durumuna benzer. İşte âyetlerimizi yalanlayan toplulukların durumu budur. Artık sen kıssayı anlat. Belki iyice düşünürler.”*¹¹⁵

Kur’ân’ın önemli vurgu noktalarından biri, dünyanın ve dünyada elde edilecek olanların ahiret hayatını göz ardı edecek şekilde ele alınmasına dönük itirazdır. Yukarıdaki âyette vurgulanan heva ve hevesine uyma şeklinde anlatılan tavır “köpek” metaforuyla anlatılmıştır. Benzeyen ve benzetilen arasındaki benzetme yönü bizim hayat tasavvurumuzu şekillendiren belirleyici bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Kur’ân, pek çok âyette, dünya hayatına dair bakış açımızın ne olması gerektiği ile ilgili açıklamalar yapmaktadır.¹¹⁶ Bir değer atfıyla birlikte sunulan dünya-ahiret kavramları üzerinde Kur’ân’ın yönlendirmesi kıymetsiz olandan kıymetli olana doğru bir seyir izlemektedir. “Köpek” metaforu ile Yüce Allah bir mesaj vermekte ve açgözlülük üzerinden hakir ve kötü olanın konumunu ortaya koymaktadır. Kendi nefsiyle olan mücadelesinde alçaltıcı bir mevziye sürüklenmiş ve yere mihlanmış olan insanın hazin verici halinin Kur’ân gözüyle etkileyici bir tasviri âyette önümüze serilmiştir. Köpeğin hayvanlar içinde ne ile temayüz ettiği üzerinde düşünüldüğünde onun ayırıcı vasfının açgözlülük ve hırs olduğu görülmektedir. Köpek bu yönüyle

¹¹³ “Kazandıkları sebebiyle hiçbir nefsin felâkete dâçar olmaması için Kur’ân ile nasihat et.” el-En’am 6/70.

¹¹⁴ “Belki inkârdan dönerler diye âyetleri böyle ayrıntılı bir şekilde açıklıyoruz.” el-A’râf 7/174.

¹¹⁵ el-A’râf 7/176.

¹¹⁶ el-Bakara 2/86, 201, 212; el-Âl-i İmrân 3/14, 91, 145, 152, 185; et-Tevbe 9/55; el-Hûd 11/25; el-Kehf 18/28; el-Enfâl 8/67.

hayvanlar içerisinde en açgözlü ve hırslı hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedendir ki Kur'an "köpek" sözcüğü için "كَلْبٌ" lafzını kullanmıştır. "كَلْبٌ" sözcüğü Arapçada "hırslı, açgözlü" anlamında kullanılmıştır. Yani köpek açgözlülüğü sebebiyle "كَلْبٌ" olarak adlandırılmıştır.¹¹⁷ Köpeğin nefesine hâkim olamayan yapısını anlatmak üzere âyette dikkat çekilen dili dışarıda soluması haline işaret edilmiştir. Köpeğin yakalandığı öfke, hırs ve şehvet ateşi onun içini yakan bir kora dönüşmekte ve bu nedenle dili sürekli dışarıda nefes almaktadır. Öyle ki onun bu susuzluk içinde yanıp tutuşma hali hiç bitmemektedir. Âyetlerden uzaklaşarak, Allah'ın yolundan sapmış ve ahiret yurdundan kopuk yaşayan insanların durumu susuzluk içerisinde dili dışarıda soluyan köpeğe benzetilerek ikisi arasında açgözlülük ve hırs noktasında bir alaka kurulmuştur. Dünya hayatının cazibesi ve çekiciliği¹¹⁸ karşısında nefsin ona esir eden insanın hali, herhangi bir köpeğe değil kendine hâkim olamayan hırs ateşiyle yanıp tutuşmuş dili sarkık bir şekilde nefes alan bir köpeğe benzetilmiştir. Buradaki benzetme yönü nefsin kölesi olmayı niteleyen hırsın ve açgözlülüğün egemen olması üzerine kurulmuştur. Kur'an "köpek" metaforuyla aşırı hırsın insanı felakete sürükleyeceğini ve kalbe yerleşmiş doyumsuzluk hastalıklarının ne kadar yıkıcı olduğunu belirtmiştir. Nasıl ki hırsına yenik düşmüş bir köpeğin kovulması ya da kendi haline bırakılması halinde durumu değişmiyorsa, kendi nefesine ve şeytana tâbi olan kimseyi uyarman ya da uyarmaman da bir fayda sağlamamaktadır. Nitekim Yüce Allah bu insanları anlatmak için "Siz bunları doğru yola çağırırsanız size uymazlar. Onları çağırırsanız da susmuş olsanız da size karşı (tavırları) birdir."¹¹⁹ ifadesini kullanmaktadır.¹²⁰ Aslında nefisten kalbe doğru çıkılan yolculukta orada mesken tutacak olan şeyin öfke, hırs, açgözlülük, dünya malına düşkünlük değil Allah'ın rızası olması gerektiği hatırlatılmaktadır. Kur'an'ın benzetme mantığını metafor ile karşılamamızın gerekçesi burada kendini göstermektedir. Benzetilen varlığın Kur'an hikmetleri doğrultusunda ele alınması meseleyi geçici bir benzerlik ilişkisinin ötesine taşımaktadır. Allah katında yükselme ve alçalmanın kriterleri "azgın köpek" metaforuyla zihinlere nakşedilmiş olmaktadır. Köpek bağrından kopup gelen karşı konulamaz iştihaya esir olmasıyla kalbini öldürmüştür.¹²¹ Kalbin ölmesini ifade etmek üzere Kur'an "Gerçek şu ki, kâfir olanları korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir, iman etmezler."¹²² diyerek onların hidayet çağrısı karşısındaki duyarsızlıklarını ve dünya hayatına olan bağlılıklarını ortaya koymuştur. Nitekim A'râf suresi 176. âyetin baş kısmında "Eğer biz dileseydik onu bunlar sebebiyle yükseltirdik." buyrulurken insanı dünya ve ahirette yüksek bir konuma ulaştıracak şeylere işaret edilmiştir. Âyetin girişinde yükseklik vurgusu yapıldıktan hemen sonra Cenâb-ı Hak, bir alçalmadan bahsetmiş ve bu kimselerin yere (alçaklığa)

¹¹⁷ el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, 1/431.

¹¹⁸ "Kâfir olanlar için dünya hayatı cazip kılındı. (Bu yüzden) onlar, iman edenler ile alay ederler. Oysaki (iman edip) inkârdan sakınanlar kıyamet gününde onların üstündedir. Allah dilediğine hesapsız lütufta bulunur."(el-Bakara 2/212).

¹¹⁹ el-A'râf 7/193.

¹²⁰ el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, 1/427.

¹²¹ Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne tefsîru'l-Mâturîdî*, 6/91.

¹²² el-Bakara 2/6.

saplandıklarından haber vermiştir. Yere yapışık kalma ile ilgili müfessirler dünyaya meyildeki sürekliliği vurgulamak adına âyette “أَخْلَدَ إِلَى” tabirinin kullanıldığını beyan etmişlerdir. Çünkü Araplar, bir yere yapışıp kalan ve oradan ayrılmayan kimseler için “ahlede fülânün bi'l-mekâni” ifadesini kullanmışlardır.¹²³ Köpek kızdığında, öfkelenildiğinde ya da şehvete kapıldığında bağında aşırı bir meyil oluşmaktadır. Bayağı işlere tâbi olup, yüce değerleri terk eden kimse yere saplanarak aşağılık bir konuma sürüklenmiştir. Kur'ân nezdinde kıymet ve derece belirtmeyen şeyler, dili dışarıda soluyan köpeğin halinde resmedilmiştir. Kur'ân bu metaforik üslûp sayesinde bizlere bir resim çizmektedir.

Kur'ân'daki metaforlara ilişkin bir başka boyut ise benzetmede benzeyen ile benzetilen arasındaki uyuşmanın dikkate alınmış olmasındaki hikmettir. Kur'ân geneli düşünüldüğünde bir benzerlik ağının yer aldığını görebiliriz. İnsanlara seslenerek onları yanlış yollar konusunda uyararak Kur'ân, benzetmeyi bir bağlam içinde kullanmıştır. Örneğin; Kur'ân'ın, âyetleri yalanlayan ve inanmayan kâfirler hakkındaki benzetmeleri birbirini tamamlayan bir anlam kümesini oluşturmaktadırlar. Kur'ân, kâfirleri bir kere köpeğe benzetirken, bir defa ölüye, bir defa köre, sağıra, dilsizlere, bir defa toprağa, diğer bir defa da hayvanlara ve benzeri bazı varlıklara benzetmiştir.¹²⁴ Bütün bu metaforlar Kur'ân'ı reddeden inkârcıların Yüce Allah katındaki konumlarını ve değerlerini tespit eden temel sembollere dönüşmektedirler. Kur'ân'daki metaforların benzetme yönü ve illet delili hiçbir zaman hakkın batıla benzetilmesi şeklinde tezahür etmemiştir. Hidayet yoluna çağrının esası hakkın batıldan ayrılması üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle Yüce Allah, hakkın batılla karıştırılmamasını istemiş ve bu iki alanı birbirinden ayırmıştır.¹²⁵ Bu yönüyle metaforlar bir ayrıç vazifesi görmekte ve güzeli çirkinden, faydalıyı zararlıdan koparmaktadırlar. Kur'ân'ın bu ayırım çizgisi bir yönüyle de ilgisiz şeyler arasındaki kıyas ve benzetmenin olamayacağına işaret etmektedir.

Metaforların kullanımı bazen açıkça âyette belirtildiği gibi bazen de âyetin genel anlam kodlarında saklı olan ve arka planda izlerini sürebileceğimiz şekilde de cereyan etmiştir. Bu anlamda Kur'ân'ın kullandığı metaforlardan bir tanesi “hasta”

¹²³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 15/59.

¹²⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne tefsîru'l-Mâturîdî*, 6/92; “Kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler.” el-Bakara 2/171; “Bil ki sen ölülere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da çağırma duyuramazsın.” en-Neml 27/80; “Bu iki grubun durumu, kör ve sağır olan kimse ile gören ve işiten kimsenin durumuna benzer. Bunlar eşit olur mu? Hala ibret almıyor musunuz?” el-Hûd 11/24; “Güzel memleketin bitkisi Rabb'inin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz. İşte biz şükreden bir kavim için âyetleri böyle açıklıyoruz.” el-A'râf 7/58; “Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.” el-A'râf 7/179.

¹²⁵ “Bilerek hakkı batıl ile karıştırmayın, hakkı gizlemeyin.” el-Bakara 2/42.

metaforudur.¹²⁶ İnsan organları ve bunların hayata yön veren araçsallıkları pek çok âyette konu edilirken bunlar arasında kendisinden en çok bahsedilen organların beyin ve kalp olduğu söylenebilir. Samimiyet ve içtenlikten uzaklaşmış, inaniyor gibi gözükerek zahirde inanmış ama esasta inkârcı olan insanların kalbi hastalıklı olmakla ifade edilmiştir. “İman ettik” sözüne rağmen kalplerinde buna ters düşen duyguları taşıyan kişinin kalbi, ölümle hayat arasında zikzak çizen bir hastalık haliyle ilişkilendirilmiştir. Aslında Kur'an'ın münafıkları “hastalar” olarak nitelemesi onların hayatla ölüm arasındaki gidış gelişlerini tasvir eden bir boyut taşımaktadır. Böylece Yüce Allah, münafıkları “hasta”, kâfirleri “ölü”, müminleri ise “diri” olarak konumlandırmış ve aralarındaki derin farkı ortaya koymuştur.¹²⁷ Hayat ve ölümü ızdıraplı süreçler haline getiren insanın hırs, fitne ve kötülük telakkisi Kur'an'ın eşsiz üslûbu ile aktarılmıştır.

Aydınlık ve karanlık metaforlarını sözünü ettiğimiz “hasta” metaforuyla birlikte düşünmek gerekmektedir. Allah, inananların dostu olduğunu ve Kur'an'ın onlara sunduğu dünyanın aydınlık bir alan olduğunu dile getirmiştir. Buna karşılık tâğût ve şeytanın ayarttığı fertlerin varacağı yer karanlıktır.¹²⁸ Aydınlık, Kur'an'ın hak ve hakikat adına söylediği her şeyin hülasası iken karanlık ise âyetlerde dikkat çekilen fücür ve şer nitelikli bütün tavırların ve davranışların ortak imgesi haline gelmiştir. Metaforik üslûp böylesine ihata edici ve kapsayıcı bir yön barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın tamamı bu iki metafor üzerine bina edilmiştir diyebiliriz. Nitekim Yüce Allah karanlığa meyledenleri “ateş yakan kimselere” benzetmiş ve ateşin ışığı etrafı aydınlattığında gözlerinin göremeyecek hale gelip karanlığa mahkûm oluşlarından haber vermiştir.¹²⁹ Hem gözün ham de kalbin sahip olduğu nur, ateşin yakıcı ışığı ile sönmüş ve her yeri karanlık kaplamıştır. Buradaki metaforlar, kapalı kalan mananın anlaşılması ve zihinden uzak kalan şeyin ona yaklaştırılması rolünü üstlenmişlerdir.¹³⁰ “Karanlık” metaforu, Kur'an'ın emirlerini, yasaklarını, tehdidini, vaadini ve hitabını geçersiz kılmanın bir remzi haline gelmiştir. Böylesine bir karanlık, imgesel olarak, yoğun yağmur altında yıldırımlara tutulmuş ve yolunu bulamayan şaşkın kimsenin perişan haline benzetilmiştir.¹³¹

Metaforların kullanılmasında dikkat çeken bir diğer detay da benzetilen şeyler arasındaki nüans farklılıklarının dikkate alınmış olmasıdır. Bu anlamda Kur'an'da

¹²⁶ “Kalplerinde bir hastalık vardır onların. Allah da ısrarlı tutumları yüzünden hastalıklarını arttırmıştır. Bir de yalan söylemelerine karşılık kendileri için elem verici bir azap hazırlanmıştır.” el-Bakara 2/10.

¹²⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne tefsîru'l-Mâturîdî*, 1/383.

¹²⁸ “Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tâğüttür, onları aydınlıktan alıp karanlığa götürürler. İşte bunlar cehennemliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar.” el-Bakara 2/257.

¹²⁹ “Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir. O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şeyi) görmezler.” el-Bakara 2/17.

¹³⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne tefsîru'l-Mâturîdî*, 1/390.

¹³¹ el-Cevziyye, *Emsâlü'l-Kur'an*, thk. Saîd Muhammed Nemr el-Hatîb (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1981), 178.

kullanılan “taş” metaforu dikkat çekmektedir. İsrailoğullarından inanmamakta ısrar edenlerin kalplerini Yüce Allah taşla benzetmiştir.¹³² Burada dikkat çeken husus, kalp ve taş arasındaki benzerlik yönü ilişkisinin katılık ve sertlik ile kurulmuş olmasıdır. Katılık ve sertliği ifade etmek üzere “taş” metaforunun tercih edilmesinde ne etkili olmuştur? Kalplerdeki katılığı anlatmak üzere demir, tunç gibi bir takım maddeler yerine neden taş tercih edilmiştir? Müfessirler buradaki seçimin yumuşama ihtimali ile ilintili olabileceğini belirtmişlerdir. Öyle ki ateş, demir ve tunç gibi maddeleri eritip yumuşatabilmesine rağmen taş için böyle bir durum söz konusu değildir. Taşın yumuşaması hiçbir şeyle mümkün olmamaktadır.¹³³ İsrailoğulları kendilerine sunulan onca mucizeye rağmen inat ederek katı bir tutum içerisine girmişlerdir. Kur’ân’ın mesajına kulaklarını tıkayan ve nankörlükte ısrarcı olanlar Yüce Allah’ın beyanına göre taştan daha katıdırlar. Cenâb-ı Hak, önce taşı kendi anlam kümesinde yer alan demir vb. maddelerden ayırmış ardından da taşları kendi içinde kategorize etmiştir. Buna göre bazı taşların içerisinden ırmaklar akmaktadır. Bazı taşlar ise çatlamak suretiyle suyun akmasına izin vermektedirler. Bazı taşlar ise Allah korkusuyla etkilenip aşağı düşmekte ve paramparça olmaktadır. Nitekim âyette “*Biz bu Kur’ân’ı bir dağa indirmiş olsaydık onu Allah korkusundan paramparça olmuş görürdün.*”¹³⁴ buyrulurken son derece sert olan taşların bile Yüce Allah karşısında boyun eğdiğinden bahsedilmiştir. Buna rağmen bazı kayalar vardır ki ne bir yumuşama ne de bir kırılma ya da yarılma belirtisi gösterirler. Onları yerinden kıpırdatmak bile mümkün değildir. İşte inanmamakta direnenlerin hali de aynen hiçbir yumuşama ve hayat belirtisi vermeyen taşlar gibidir.¹³⁵

Metaforlar Kur’ân’ın anlam örgüsü içerisinde isim-müsemma ilişkisine de ışık tutmaktadır. Allah kelamındaki bu yaklaşım üzerinde düşünülmeli ve üslûbun hikmeti kavranmaya çalışılmalıdır. Yüce Allah, insanları kendileri için kurulmuş olan tuzaklar konusunda uyarmış ve onlara bu tuzakları boşa çıkaracak yolları da göstermiştir. Hakkı temsil eden unsurlar ile batıl olanı simgeleyen yollar metaforlar vasıtasıyla anlatılmıştır. Kur’ân’da isim-müsemma ilişkisini ele alan bir âyet şöyledir:

*“Sizin onu bırakıp da taptıklarınız, kendinizin ve babanızın adlandırdığı bir takım isimlerden başkası değildir.”*¹³⁶

Kur’ân’ın en büyük zulüm olarak nitelediği şirk anlayışını besleyen unsurların başında putlar ve bunları ilahlaştıran putperestler gelmektedir. Yukarıdaki âyette putlar “takma isim” metaforuyla anlatılmıştır. Cahiliye döneminde Araplar sayıları üç yüz altmışı bulan putlarına Lât, Menât, Uzza, Hubel, İsâf ve Nâile gibi isimler

¹³² “(Ne var ki) bunlardan sonra yine kalpleriniz katılaştı. Artık kalpleriniz taş gibi yahut daha da katıdır. Çünkü taşlardan öylesi var ki, içinden ırmaklar kaynar. Öylesi de var ki, çatlar da ondan su fişkirir. Taşlardan bir kısmı da Allah korkusuyla yukardan aşağı yuvarlanır. Allah yapmakta olduklarınızdan gafil değildir.” el-Bakara 2/74.

¹³³ Mâturîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne tefsîru’l-Mâturîdî*, 1/496.

¹³⁴ el-Haşr 59/21; el-A’râf 7/143.

¹³⁵ Mâturîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne tefsîru’l-Mâturîdî*, 1/495-496.

¹³⁶ el-Yûsuf 12/40.

takılmaktaydı.¹³⁷ Onların yaptığı bu isimlendirmenin varlıksal bir karşılığı bulunmamaktadır. Dolayısı ile batıl bir isimlendirme söz konusudur. “*Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Hâlbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir.*”¹³⁸ âyetinde de bu husus dile getirilmiş ve putlara verilen isimlerin geçersizliğinin altı çizilmiştir. Putlar bir isimlendirmeyle varlık sahasına çekilmeye çalışılmıştır. Hâlbuki yaptıkları bu isimlendirmenin karşılığı olan bir müsemma mevcut değildir. Bu nedenle Kur'an putlara verilen isimleri “takma isim” metaforuyla nitelemiştir. Buna göre müşrikler gerçek bir varlığa değil kendilerinin taktıkları bir isme tapmışlardır.¹³⁹

Kur'an'ın başka bir yerinde putperestler “hayvan sürüsü” metaforuyla tanıtılmıştır.¹⁴⁰ Çobanın bütün sesleniş ve haykırışını bağırs çağırış olarak duyan ve sağa sola savrulan hayvan sürüsü putperestlerin durumuyla özdeşleştirilmiştir. Bu hayvan sürüsü sağır, kör ve dilsiz bir haldedir. Onlara seslenen çobanlar ise onları hakka çağıran kişileri sembolize etmektedir. Böylece putperestler koyun sürüsüne, onlara seslenen çoban ise onları hidayete çağıran peygamberlere benzetilmiştir.¹⁴¹ Görüldüğü gibi metaforlardaki benzetme türü anlamı doğrudan etkilemektedir.

SONUÇ

Metaforların Kur'an'daki kullanımı, Yüce Allah'ın insanlara yönelik hidayet çağrısında önemli bir rol üstlenmektedir. Kur'an'daki benzetmeleri ifade etmek üzere istiâre, teşbih vb. kavramlar yerine metafor ibaresini kullanmak daha uygun düşmektedir. Bir varlığın başka bir varlığın göstereni olması durumu olarak ifade edilen istiâre, eğretilme ve ödünç almaya tekabül etmektedir. Kur'an'ın benzerlik ilişkisine yüklediği anlam, bir varlığın başka bir varlıkla ifade edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Varlığın konumunu, yapılan işin değerini belirleyici bir benzerlik algısıyla bu konum ve değeri netleştirecek bir gösterenle ilişki kurulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında metaforlar, istiâre ve teşbihten daha kuvvetli ve Kur'an'ın amacına uygun anlatımlardır. Metaforlar, örnek verme ve kıyas yapmanın ötesinde varlıksal bir konumlandırmaya hizmet etmektedir. Kur'an'ın değerler manzumesinde sunulan hayır ve şer ayrımlarının vurgulanması, ayrıştırılması ve zihinlere yerleştirilmesinde metaforların rolü büyük önem arz etmektedir.

Metaforların kavramsal içeriği sözlük çalışmalarında yeterince açıklanmamış ve istiâre, eğretilme ve mecâz kelimeleriyle eş anlamlı olarak ifade edilmiştir. Mevcut sözlükler metafor kelimesini tanımlamak yerine okuyucuyu istiâre ve eğretilme gibi

¹³⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Yayınevi, 2003), 2/856.

¹³⁸ en-Necm 53/23.

¹³⁹ el-Cevziyye, *Bedâi'u't-tefsîr*, 2/68-69.

¹⁴⁰ “(Hidayet çağrısına kulak vermeyen) kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırs çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağır, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler.” el-Bakara 2/171.

¹⁴¹ el-Cevziyye, *İbn Kayyim Tefsiri Bedâi'u't-tefsîr*, 1/297.

birtakım sözcüklerin tanımlarına yönlendirmişlerdir. Kur'ân'da metaforları ele alan çalışmaların ise yeterli olmadıkları gözlenmiştir.

İstiâre daha çok bir anlatım biçimi/aracı iken metaforik üslup bir anlatım tarzını ifade etmektedir. İstiârede bir kelimenin kendisi dışındaki başka bir kelimeyle geçici bir irtibatı söz konusudur. İstiâre, iki kelime arasındaki gidiş-geliş ve ödünç alma/verme işlemi iken, metafor kurgulanmakta olan bir tasavvurun ifadesidir. Böylece metafor bir anlama aracı olmak yerine bir anlatım tarzı olarak tarif edilmeye daha uygundur. Böylece Metaforlar Kur'ân'daki bir anlatım vasıtası değil Kur'ân'ın anlam dünyasıyla buluşan ve onun muhtevasına transfer olan bütünlük bir unsurun adı olmaktadır. İstiâre söze değer katan bir belagat imkânı olarak değerlendirilirken, metafor Kur'ân'ın gaye ve hikmet prensipleriyle geniş çerçevede katılımı/transferi esas alan bir zeminde bulunmaktadır.

Kur'ân'ın benzetme mantığında değerli ve değersiz olanın belirlenmesi söze estetik bir boyut kazandırma gayesinin önüne geçmiştir. Sözü güçlü kılmanın yolu olarak kullanılan metaforlar, hak ile batılın keskin bir şekilde ayrılmasını sağlamaktadır. Kur'ân benzetmeye bir anlam yükler ve onu kullanması bir hikmete ilişkindir. Yoksa istiâredeki gibi eşdeğer iki şey arasındaki ilişki üzerine kurulu bir anlatım esasına dayanmamaktadır. Tam tersine Kur'ân anlatımında eşdeğerlik değil bir yüceltme ya da bir alçaltma söz konusudur. Dolayısı ile benzerlik kurulan şey ya daha aşağı bir konumdadır ya da daha üst bir seviyededir. Benzeyen ile benzetilen arasındaki alaka, eşdeğer diğer varlıktaki bir yönün emanet olarak muvakkaten alınması Kur'ân'ın benzerlik algısını sığlaştıran bir görüntü oluşturacaktır. Bu açıdan bakıldığında metaforların mecâz/istiâre olarak karşılanması hem kavramsal bir inceleme sonucunda hem de Kur'ân'ın kullanım biçimi dikkate alındığında geçersiz olacaktır.

Yüce Allah sabredenlerin sabrını, tövbe edenlerin tövbesini, ibadet edenlerin ibadetini, adalet ve ahlâk üzere yaşayanların çabalarını şerefli bir konuma yerleştirmek üzere metaforları kullanmıştır. Buna karşı kirli ve çirkin işleri, Allah'ın hoşnutluğunu kazandıracak işlerden, kınanma gerektirecek davranışları sevap gerektiren eylemlerden, pis olanı temiz olandan ayıracak biçimde metaforlar Kur'ân'ın üslûp dünyasında önemli katkılar sunmuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Belâgat-ı Osmâniyye*. İstanbul: Şirket-i Mertebe Matbaası, 5. Basım, 1323.
- Avery, Robert vdğr. *The Redhouse Portable Dictionary*. İstanbul: Sev Yayıncılık, 2016.
- Ayık, Hasan. "Düşünceden Dile Felsefe ve Metafor". *Milel ve Nihal Dergisi*, 6/1 (2009), 55-73.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lügati, 2011.
- Bayrav, Süheylâ. *Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi*. İstanbul: Multilingual Yayınevi, 1999.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 19. Basım, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayıncılık, 7. Basım, 2019.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2007.
- Çağıl, Necdet. *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belağat ve Fonetik Yapısı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Çoban, Ahmet. *Edebiyatta Üslûp Üzerine*. Ankara: Akçay Yayınları, 2004.
- Demir, Celal - Yıldırım, Özge Karakaş. "Türkçedeki Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/4 (2019), 1085-1096.
- Demir, Musa. "Batı 'Metafor'u ve Doğu 'İstiâre'sinin Mukayeseli Olarak İncelenmesi", *Türkbilig* 18 (Haziran 2009), 64-90.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2006.
- Divlekçi, Celalettin. *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'an'ın Üslûp Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Durmuş, Mustafa – Pala, İskender. "İstiâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 02 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istiare>
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun, Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Bedâi'u't-tefsîr*. tahk. Yüsri Seyyid Muhammed. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1427.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *İbn Kayyim Tefsiri Bedâi'u't-tefsîr*. çev. Ahmet Ağırakça, Harun Ögmüş. 4 Cilt. İstanbul: Polen Yayınları, 2011.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Emsâlü'l-Kur'an*. thk. Saîd Muhammed Nemr el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1981.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâ'ilü'l-i'câz*. nşr. Mahmûd M. Şâkir. Kahire: Mektebetü'l Hâneci, 1375.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tarifât*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Hafâcî, İbn Sinân. *Sırrü'l-feşâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982.
- el-Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhirü'l-Belâğa fi'l meânî ve'l beyân ve'l bedî'*. Kahire: Mektebetü'l imân, 1420/1999.
- er-Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî. *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*. (Şelâsü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'an içinde) nşr. Muhammed Halefullah – M. Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1976.
- es-Saîdî, Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb b. Ahmed. *Buğyetü'l-İzâh li-Telhîşî'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1420/1999.

- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1407/1987.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj Yayınevi, 2003.
- Harmancı, Mehmet. *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp İbn Tufeyl (ö.581/1185)'in "Hay İbn Yakzân" Eseri Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Hazar, Mehmet. *Türkçe (Sözcük) Anlam Bilimi*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2014.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye lin-neşri, 1984.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 2002.
- Kattân, Mennâ Halîl. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 35. Basım, 1998.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1425/2004.
- Kırca, Celal. "Kur'ân'ı Anlamada Dil Problemi". *Kur'ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1/9 (1998), 34-60.
- Kıran, Zeynel. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2002.
- Komasyon. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Komasyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Kur'ân Mesajı: *Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed. Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 09 Eylül 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l Kur'ân, Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mevlevî, Tahirü'l. *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Murray, James A. H. – Bradleyvd, Henry. – Craigie, W. A. C. - Onions T. *The Oxford English Dictionary*. 20 Cilt. London: At The Clarendon Press, 1933.
- Nişanyan Sözlük*. Erişim 03/01/2021. <https://www.nisanyansozluk.com/?k=metafor>
- Olgun, Tahir. *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Âsârı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1935.

- Online Etymology Dictionary*. Erişim 30 Mayıs 2021. https://www.etymonline.com/search?q=metaphor&ref=searchbar_searchhint
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâletü'n-Nâşirûn, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 4. Basım. 2007.
- Tala, Murat. "Belâgatte Metafor Problemi: Bir Anlam, Yapı ve Mecâz Sorunu Olarak İstiâre-yi Mekniyye". *Bilimname Düşünce Platformu*, 38 (2019/2), 663-688.
- Tokur, Behlül. "Kur'ân'da Soru Kalıpları ve Metaforlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2011), 105-118.
- Wales, Katie. *A Dictionary of Stylistics*. New York, 3. Basım, By Routledge, 2011.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn Yayıncılık, 2011.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzîli'n-nâtık 'an deqâ'iki't-te'vil*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 245-276

**NAMAZLARI CEM' ETMEYE DAİR BAZI GÜNCEL PROBLEMLERİN USUL
AÇISINDAN ANALİZİ**

Current Problems About Combining Prayers In the Terms of Usul al-Fiqh

Ramazan KORKUT

Dr. Öğrt. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: rkorkut@bingol.edu.tr Orcid No: 0000-0003-
3619-1622.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	09/02/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	19/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	245-276

Atıf / Cite as: Korkut, Ramazan. "Namazları Cem Etmeye Dair Bazı Güncel Problemlerin Usul Açısından Analizi" [Current Problems About Combining Prayers In the Terms of Usul al-Fiqh]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 245-276. Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.877175>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 245-276
**NAMAZLARI CEM' ETMEYE DAİR BAZI GÜNCEL PROBLEMLERİN USUL
AÇISINDAN ANALİZİ***

Ramazan KORKUT**

Öz

Günümüzdeki sosyo-kültürel ve teknolojik değişimlere bağlı olarak namazları cem' etme meselesi yeni bir tartışma konusuna dönüşmüştür. Fıkıh kaynaklarında alışkanlık hâline getirmemek şartıyla meşakkatin namazları cem' etmek bir sebep olabileceğine dair fakihler tarafından kabul edilmeyen bir takım görüşler aktarılmıştır. Buna bağlı olarak günümüz ağır mekanik çalışma koşulları, kısa mesafeli uzun süren yolculuklar, sınav, ameliyat veya görev esnasında namazları cem' etmenin caiz olabileceği savunulmuştur. Öte yandan günümüzde yolculuk esnasında sabah namazını yatsı-öğle namazıyla takdim veya tehir suretiyle kılmanın caiz olabileceğine dair bazı iddialar da ortaya atılmıştır. Ancak bu tür görüş ve iddialar fakihlerin neredeyse tamamı tarafından mevcut delillere aykırı görülmüş olup kısmen de fakihlerin çözüm önerileriyle uyuşmamaktadır. Konuyla ilgili problemler “meşakkat gerekçesiyle namazları cem' etme” ve “cem' edilecek namazlar” şeklinde iki başlık altında toplanmaktadır. Bu çerçevede makalemiz namazların cem'i, cem' sebepleri ve cem' edilecek namazlar konusunda mezhep görüşlerini delilleriyle birlikte incelemektedir. Bilahare arz edilen güncel durumlarda namazları cem' etmenin caiz olup olmadığını usul açısından analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Usul, Namaz, Cem', Güncel Problemler.

Current Problems About Combining Prayers In the Terms of Usul al-Fiqh

Abstract

Combining prayers have become a new subject of discussion today based on socio-cultural and technological changes. It is claimed that it may be permissible to combine in case of hardship in today's working conditions, a short distance but long journey or if the prayer coincides with the exam, surgery or duts time. Some claims have been made that it may be permissible to combine the fajr prayer with the isha in the travel. However, such views and claims were seen by almost all of the jurists against the existing evidence and partially inconsistent with the solution proposals of the jurists. This article analyses the views of the sects on combining prayers, reasons and evidence of combining in terms of usul. This study evaluates whether it is permissible to combine prayers or to combine fajr prayer on a journey in terms of evidence. The study's problems are handled with a usul-centred analysis method different from the classical methods/approaches.

Keywords: Fiqh, Usul, Prayer, Combining, Current Problems.

* Makale Etik Kurul İzni gerektirecek herhangi bir unsur içermediğine dair yazarın yazılı beyanı vardır.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: rkorkut@bingol.edu.tr Orcid No: 0000-0003-3619-1622.

Structured Abstract: Combining prayers and the reasons for combining prayers have been debated. The debates have become a new subject of discussion today based on socio-cultural and technological changes. It is claimed that it may be permissible to combine prayers in case of hardship in today's mechanical working conditions, a short distance but a long journey that encompasses the prayer time, or if the prayer coincides with the exam, surgery or duts time. In addition to this, some claims have been made that it may be permissible to combine the fajr prayer with the isha prayer or the dhuhr prayer in the case of travel. However, these views are contrary to the current proofs, the approach and solution proposals of the jumhur in terms of usul al-fiqh and furu al-fiqh. Hanafi faquies stated that it is not permissible to combine prayers, except at Arafat and Muzdalifah, based on the generalits of the verses that order each prayer to be performed at the appointed time. They attributed the hadiths related to combining prayers in certain situations to Jam-i Surî. Mâliki, Shafii and Hanbali faquies -on the other hand- limited the reasons for combining prayers to travel, illness, heavy rain and mud; and only combining fajr with dhuhr, and maghreb with isha. Some al-faquies claimed that hardship could also be the reason for combining prayers, as long as not altering into a habit. However, this view was not accepted by the jumhur due to contradiction with the proof on the issue. Current problems in combining prayers are essentially grouped under two headings, one of this "combining prayers for hardship" and the other is "prayers to be combined". This article primarily analyses the views of the sects on combining prayers, the reasons for combining between prayers and the evidence for combining prayers, in terms of usul al-fiqh science. In this context -first of all- the views of Hanafi faquies about combining prayers and secondly the view of other madhhabs as Mâliki, Shafii and Hanbali faquies on the subject will be evaluated in terms of evidence. Then madhhabs views on combining prayers due to hardship will be emphasized. Besides this study evaluates whether it is permissible to combine prayers or to combine fajr prayer in a journey in terms of procedure/evidence in cases of current hardship. The study's problems are handled with a method-centred analysis method different from the classical methods/approaches. In the research, it is determined that prayers cannot be combined due to hardship and the fajr prayer cannot be combined with the isha or the dhuhr prayer on a short distance but a long journey; working and trips conditions should be arranged in such a way that can pray. Exams and other tasks should be arranged according to the prayer time. Operations that are not life-threatening can be planned in such a way that they can pray. The surgery appointment to be given to the patient can be arranged so that he can perform the prayer. In long-term or emergency-unplanned surgeries, if more than one doctor has operated, if possible and if it does not harm the patient, prayers can be performed on guard duty. According to Hanafi jurists, it is impossible to perform prayers by implication, because of the deeds of kathir. Since it will harm the patient, there is no other choice but to delay one of the prayers that can be combined in order to perform it at the next time.

Keywords: Fiqh, Usul, Prayer, Combining, Current Problems.

GİRİŞ

İbadet tüm zaman ve mekânları kuşatan evrensel bir mükellefiyettir. Hüküm ve hikmet sahibi olan şârîf, bir taraftan insanı ibadetle mükellef kılarken, diğer taraftan ibadetlerin edası için bazı kolaylıklar sağlamıştır. Bu yönüyle ibadet mükellefiyeti *azimet* ve *ruhsat* birlikteliği çerçevesinde varlık kazanmaktadır.

İbadeti nasların tayin-tahsis ettiği vakitlerde eda etmek farz, vacip ve mendup kısımlara ayrılmaktadır.¹ Buna karşılık yolculuk, hastalık, yağmur, çamur, korku ve can tehlikesi gibi belirli durumlarda farzların edasını kolaylaştırmak için bazı ruhsatlar da tanınmıştır. Konuyla ilgili azimet hükümlerinin yanı sıra ruhsat hükümleri de doğrudan naslarla belirlenmiştir. İbadetin vücûbiyeti hakikî veya takdîrî açıdan illetin sübûtuna bağlanmıştır. Ruhsata sebep olan durumlar da aynı şekilde hikmet yerine illetlere bağlanmıştır. Zira hikmetler kapalı, değişken ve görecelidir. İletler ise açık, istikrarlı, munzabıt ve objektif bir mahiyettedir. Böylece evrensel bir mahiyette olan ibadetlere dinî açıdan istikrarlı bir vasıf kazandırılmıştır.

Taabbudîliğin bir gereği olarak ibadetler hikmetle ta'île konu olamayacak durumdadır. İbadetler alanında hikmeti illet yerine koymak veya illet merkezli kıyas yoluyla hüküm belirlemek caiz değildir. Zira bu durum ibadetleri varlık, yokluk ve keyfiyet açısından keyfi-istikrarsız bir mecraya sürükleyebilmektedir.² İlet kıyasının geçerli olması için aslın hükmünün akıl ile kavranabilir bir illete dayanması, illetin kasır olmaması, hükmün asla mahsus olmaması, fer'in hükümden hâli olması ve asıldaki illetin fer'î meselede mevcut olması da şarttır.³ Oysa ibadetlerin temel hükümleri naslarla belirlenmiştir. İki ayrı ibadet arasında birinin hükmünü diğerine vermeyi gerektiren hakiki bir illet ortaklığı bulunmamaktadır. Öte yandan ibadetlere dair hükümlerin illeti akıl ile idrak edilebilecek bir vasıfta değildir. Bu yönüyle herhangi bir ibadete ait hükümler illet kıyası yöntemiyle bir başka ibadete verilememektedir.

Fıkıhta namazları cem' etme ve cem' sebepleri konusunda çeşitli ihtilaflar vardır. Bu ihtilaflar yolculuk, hastalık ve yağmur durumlarında öğle-ikindi ve akşam-yatsı namazlarını takdim veya tehir ederek kılmaya odaklanmaktadır. Namazları cem' etmeyi caiz gören fakihler bu konuda meşakkati değil, sadece naslarda belirtilen

¹ Hasan b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr, *Haşiyetu cem'il-cevâmi' 'alâ şerhi'l-Celâli-Mahallî 'alâ Cem'i'l-cevâmi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/65.

² Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 45; Abdullah Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 174-184. Örneğin namazı kasr etmenin sebebi yolculuk, hikmeti ise meşakkattir. Hikmet, illet yerine konulacak olursa ikamet halinde meşakkat varsa namazlar cem edilebilir hatta kasr edilebilir türünden ibadetin keyfiyetine taalluk eden problemlere kapı açmaktadır. Farz namazların geniş vakitli olması, mükellefin içinde bulunduğu belirli durumlarda -sözelimi yolculukta- namazları kasr etme, belirli namazları cem' etme esnekliği tanınmıştır. Azimet ve ruhsat birlikteliğini ifade eden bu esneklik doğrudan naslarla belirlenmiştir. Namazları kasr veya cem' etmenin caiz oluşu meşakkat hikmetine değil, yolculuk gibi açık/istikrarlı bir illete bağlanmıştır. Bu sebeple cumhura göre, ikamet halinde meşakkat gerekçesiyle namazları kasr etmek ya da birleştirmek caiz değildir. Aynı şekilde yolculukta da meşakkat gerekçesiyle -sabah namazını öğleye-ikindiye kıyaslayarak- bu namazı öğle veya yatsı namazıyla birleştirmek caiz değildir. Zira taabbudîliğin bir gereği olarak hüküm hikmete değil illete dayanmaktadır. İbadetlerde illet merkezli kıyas ise geçersizdir.

³ Süleyman b. Abdulkavî et-Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-Ravzâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 2/531.

durumları esas almış ve meşakkate konu olan bu durumları naslarda beyan edilenlerle sınırlandırmıştır. Buna rağmen fıkıh tarihinde -alışkanlık haline getirmemek şartıyla- mahza meşakkatin de namazları cem' etmek için yeterli bir sebep olabileceği türünden bazı marjinal görüşler de ileri sürülmüştür. Ancak bu görüş fakihlerin ekseriyeti tarafından nassa aykırılık gerekçesiyle reddedilmiştir. Bu çerçevede araştırmamız özü itibarıyla aynı noktada buluşan iki problemi ele almaktadır:

Birinci problem: Namazları meşakkatin namazları cem' etmek için bir gerekçe olup olmadığına dairdir. Günümüzde mahza meşakkatin namazları cem' edebilmek için yeterli olacağını savunanlar olmuş⁴ bazı fetvalarda ise namazı cem' etmek için "meşakkat" durumuna "alışkanlık haline getirmeme" ve "duruma engel olamama" şartı eklenmiştir.⁵ Oysa fakihlerin kahir ekseriyeti delillerden hareketle namazları meşakkat sebebiyle cem' etmenin caiz olmadığı görüşündedir.

İkinci problem: Yolculukta sabah namazını yatsı veya öğle namazıyla cem' etmenin caiz olup olmadığına dairdir. Bu konuda sabah namazını birleştirmenin caiz olacağını ileri sürenler olmuşsa da⁶ fakihlerin tamamı böyle bir cem'in caiz olmadığı konusunda görüş birliği içindedir.

Bu iki problemi değerlendirmek üzere, öncelikle namazları cem' etme problemini, cem' sebeplerini ve cem' edilecek namazlara dair mezhep görüşlerini delilleriyle birlikte ortaya koyacağız. Bilahare arz edilen güncel problemleri daha çok fıkıh usulü açısından ele alarak dirayet yönüyle analiz etmeye çalışacağız.

1. Ana Hatlarıyla Fıkıhta Namazları Cem' Etmenin Usul Açısından Analizi

1.1. Hanefi Fakihlerin Cem' Konusundaki Görüşlerinin Usûl Açısından Yorumu

Hanefî fakihlere göre Arafat'ta ikinci namazını öğle vaktine takdim etmek, Müzdelife'de ise akşam namazını yatsı vaktine tehir etmek sünnettir. Bunun dışında namazları takdim veya tehir yoluyla vaktinden önce ya da sonra kılmak caiz değildir. Ancak bir özür varsa namazları cem' -i sûrî yoluyla -birini son diğerini ilk vaktinde-kılmak caizdir.⁷ Hanefîlerin bu konudaki delilleri özetle şöyle analiz edilebilir:

1. Âyette *إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا* "şüphesiz namaz müminlere vakitleri belirli olarak farz kılınmıştır." Bu âyetteki الصلاة kelimesi الصلوات takdirinde olup "beş farz

⁴ Muhammed Ebû Zehra, *el-Fetâva* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2010), 211-212; Yusuf Karadâvî, *el-Fetâva muâsıra* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2000), 251-252.

⁵ Vehbe Zuhayli, *Kadâya'l-fikhi ve'l-fikri'l-muâsır* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2006), 34.

⁶ Enbiya Yıldırım, "Seferde Yatsı Namazının Sabah Namazıyla Birleştirilmesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 4/1 (2011), 7.

⁷ Muhammed b. Hasan Şeybanî, *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medine*, Thk. Mehdi Hasan Geylani (Beyrût: 'Alemlü'l-Kütüb, 1403), 1/159.

namazın her biri" manasındadır.⁸ Nitekim *الصَّلَاةُ* âyetinde *حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى*⁹ kelimesinden beş farz namazın tamamı anlaşılmalıdır. Zira *âm* lafız iki veya daha fazla ferde şümül yoluyla delalet eden lafızdır. *الصلوات* lafzında olduğu gibi başında *ال* takısı alan cemî kelimeler ise umum ifade etmektedir.¹⁰ Öte yandan âyetteki gerek *حافظوا* şeklindeki emir bu konuda ikamet, yolculuk, yağmur, hastalık ve meşakkat (bu kapsamda sıkıntı, ihtiyaç, sınav ve otobüs yolculuğu) arasında ayırma gitmemektedir. Bu yönüyle umûmu'l-ahvalde (*her halükârda ve bu durumların tamamında*) namazı vaktinde kılmanın farz olduğuna delalet etmektedir. Bu konuda her namazı bir vakte tahsis eden âyetlerde de bir durum ile diğeri arasında ayırma gidilmemiştir. Emir kipi has olmakla birlikte, bu durumlar arasında ayırma gitmemesi bakımından, onun bu yönüyle umum ifade ettiği anlaşılmalıdır.¹¹

Namazı emreden âyetlerdeki umum *ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال* şeklindeki usul kuralı etrafında değerlendirilebilir.¹² Bu kurala göre bir lafzın muhtemel olduğu ayrıntıların terk edilerek mutlak bırakılması, o lafzı umuma hamletmeyi gerektirebilmektedir.¹³ Örneğin Hz. Peygamber *işrak*, *zevâl* ve *isfirâr* olmak üzere üç vakitte namaz kılmayı yasaklamıştır. Bu konuda sebebe bağlı olan namazlar ile sebebe bağlı olmayan namazlar arasında ayırma gitmemiştir. Hanefilere göre böyle bir yasak umum ifade etmektedir.¹⁴

⁸ Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1982), 1/89.

⁹ Bakara, 2/238.

¹⁰ bk. Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (Kerâtaş: Matba'atu Câvid, ts.), 1/6.

¹¹ Emir lafzı has olmakla birlikte, bu lafız mutlak bırakıldığı cihet itibarıyla tekrara ve umuma delalet edebilmektedir. bk. Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2000), 2/117; Ebûbekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl* (Kuveyt: Dâru'l-Evkâf, 1994), 1/318.

¹² *ترك الاستفصال يزل منزلة العموم في المقال* şeklindeki kurala bağlı olarak namazı bir vakte bağlayan, vaktin tekrarıyla vücûbiyetin tekrar edeceğini ifade eden ayetler, bu konuda yolcu-hasta vb. durumlar arasında bir ayırma gitmemesi bakımından umum ifade etmektedir. Örneğin âyette *أقم الصلاة لدلوك الشمس* ifadesi, mekân veya şartlar arasında ayırma gitmeden dülûk şeklindeki vücûb sebebine şahit olan ve güç yetirebilen her mükellefin, bu sebebe her şahit olduğunda namazla ve namazı o vakit içinde eda etmekle mükellef olduğunu göstermektedir.

¹³ Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl* (Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1999), 1/225; Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998), 1/304; Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi müsellemi's-sübût* (Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2002), 1/29.

¹⁴ Ukbe b. Amir'in rivayetinde şöyle buyrulmuştur: "Hz. Peygamber şu üç vakitte namaz kılmamızı ve ölüleri defnetmemizi yasakladı: Güneş doğarken, zeval vaktinde ve güneş batarken". Cessâs bu hadisin yorumunda *وهو ينتظم في هذه الأوقات، وهو ينتظم وعموما هذا الخبر ينفي جواز الصلاة في هذه الأوقات، وهو ينتظم* ibaresiyle yasağın her namaz için umum ifade ettiğini belirtmiştir. bk. Ebûbekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu muhtasari'l-Tahâvî*

Benzer şekilde her namazı bir vakte tahsis eden âyetlerde bir durumla diğeri arasında ayrıma gidilmemektedir. Bu açıdan namazı vakte tahsis eden âyetlerin كَلِمَا دخل الوقت وجب أداء الصلاة في وقتها على كل عاقل بالغ مكلف سواء كان مقيما او مسافرا او مريضا او عند المطر و المشقة takdirinde olduğu anlaşılmaktadır. Âyetlerden namazın vücûb sebebine şahit olan her mükellefin -her halükârda- o namazı bizzat kendi vaktinde eda etmekle mükellef olduğu; dolayısıyla belirtilen durumlarda namazı takdim veya tehir ederek kılmanın caiz olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁵ Bu nedenle ikamet halinin yanında yolculuk, hastalık veya meşakkat esnasındaki namazları vaktinde kılmanın âyetten anlaşılan umûmu'l-ahvâl kapsamında vacip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶

Âyetler her bir farz namazı şartlar ne olursa olsun, her durumda ve her halükârda vaktinde kılmayı emretmektedir. Buna karşın bazı âhâd haberler yolculuk, hastalık veya yağmur esnasında namazları cem' etmenin caiz olduğuna delalet etmektedir. Namazları cem' etmeyle ilgili bu tür hadislerin sübûtu kadar delaleti de zannîdir. Bu tür hadisler namazları hakiki cem' ve sûreten cem' olmak üzere iki şekilde birleştirmeye muhtemeldir. Bu iki ihtimalden cem'-i sûrî ihtimali âyetteki umûmu'l-ahvâle daha uygundur. Sahabeden Hz. Ali, İbn Ömer ve Enes b. Malik bu tür hadislerin cem'-î sûrîyi ifade ettiğini aktarmış ve buna göre amel etmişlerdir.¹⁷ Burada hakiki manada bir cem' söz konusu olsaydı, bu durum haber-i vahidle değil yaygın bir şekilde aktarılırdı. Haber-i vâhid umum belvâyla ilgiliyse ve kat'î delillere muhalifse onunla amel edilmez. Âyetlerin namazı vakte tahsis eden kat'î ifadeleri, o namazı vaktinden çıkarmaya zan yoluyla delalet eden haber-i vahid için terk edilmez ve âyetteki kat'î emrine muhalefet edilemez.¹⁸ Görüldüğü üzere Hanefî fakihler

(Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2013) 1/528. Benzer şekilde her namazı bir vakte tahsis eden âyetler, bir durumla diğer durum arasında ayrıma gitmeden umum yoluyla her bir farz namazı her halükârda vaktinde kılmayı emretmektedir.

¹⁵ bk. Ebûbekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993) 1/149; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1/89.

¹⁶ bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1/89.

¹⁷ Cessâs, *Şerhu muhtasari'-Tahâvî*, 2/104; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1/89; bk. Osman Şahin, "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (Aralık 2017), 37-39.

¹⁸ Âhâd bir haber umûmu'l-belvâyla ilgiliyse; bir âyetin, mütevatir veya meşhur haberin içerdiği hükme muhalifse; yerleşik kurallara aykırıysa veya haberin ravisi fakih değilse onunla amel edilmez. bk. Ebûbekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/273. (إذا كان الحديث مخالفا لكتاب الله تعالى فإنه لا يكون مقبولا ولا حجة)

Burada şu hususu للعمل به عاما كانت الآية أو خاصا.. وأن كل حديث هو مخالف لكتاب الله تعالى فهو مؤدود).

Burada şunu aktarmakta fayda vardır: İmam Şafîî kitabın sünneti, sünnetin kitabı nesh etmeyeceğini şöyle izah etmektedir: Kitabın hükümlerini beyan, tafsil, takyid eden; kitapta asılları bulunan veya bulunmayan konularda hüküm vazedenden sahih sünnet kitaba aykırı değildir. Kitap ve sünnetin bir birini nesh edebileceği iddia edilirse, onun kitaba uyum yönünü idrak edemeyenler, kitabın bütün sünneti nesh ettiğini iddia edebilir. Bir sünnetin kitapla nesh edildiğini iddia edebilmek için, o sünnetin nesh edildiğini gösteren bir diğer sünnetin bulunması şarttır. Bir sünnetin kitap tarafından nesh edildiğini gösteren bir diğer sünnet bulunmadığı sürece, o sünnetin kitap tarafından nesh edildiği aklen ve naklen iddia edilemez. İmam Şafîî'nin bu yaklaşımı Hanefî

namazları cem etmeye dair hadisleri reddetme yerine, âyetin umumuna ve hadislerin bütüncül yorumunda cem-telif ve tercih kuralının bir gereği olarak cem-i sûriye hamletmişlerdir. Cem'-i sûriyi destekleyen hadisler şöyledir:

2. İbn Abbas'ın rivayeti: "Özürsüz olarak bir namazı vaktinden erteleyen büyük bir günah işlemiş olur."¹⁹ İbn Abbas: "Hz. Peygamberle birlikte Medine'de iken yedi ila sekiz namazı cem' ettim. Şöyle ki: Öğle namazını son vaktinde, ikindiye ise ilk vaktinde; akşam namazını son vaktinde yatsıyı ise ilk vaktinde kıldım."²⁰ demiştir.

3. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayeti: "Hz. Peygamberin Arafat'ta (öğle ve ikindi namazını takdimle) ve Müzdelife'de (akşam ve yatsı namazlarını tehir ile birleştirmenin) dışında hiçbir namazı vaktinin dışında kıldığını görmedim."²¹ "Bu iki yerin dışında tüm namazları vaktinde kılmıştır."²² İbn Mes'ûd sahabenin önde gelen fakihlerindedir ve Hz. Peygamber'in yanında uzun bir süre kalmıştır. Onun hadisi namazları cem' etmeye delalet eden hadislerle teâruz halindedir. Teâruz durumunda râvisi fakih olan bir haber râvisi fakih olmayan habere; kitabın zâhirine ve umum ifadelerine yakın olan bir haber ise onun umumuna/zahirine aykırı olan habere tercih edilir.²³

Farz namazlar kitap, sünnet ve icma gibi kat'î delillerle belirli vakitlere tahsis edilmiştir. Zan ifade eden haber-i vâhid veya (kıyas, hikmet türünden) herhangi bir istidlâl ile namazı vaktin dışına takdim-tehir etmenin caiz olduğu iddia edilemez. Kâsânî (ö. 587/1191) âyetteki kat'îliğe aykırılık gerekçesiyle bu konudaki istidlallerin cümleten fasit/geçersiz olduğunu ve dolayısıyla yağmur, yolculuk, meşakkat vb. durumların namazı takdim-tehir için bir mazeret olmadığını belirtmiştir. Haber-i vahîd gibi zan ifade eden, üstelik cem-telif kuralının gereği olarak cem'-i sûriye delalet ettiği anlaşılan zannî haberler, âyetlerden anlaşılan umûmu'l-ahvâl kat'îliğini ortadan kaldıramaz. Nassın kat'î ifadesine aykırılıktan dolayı bu konuda tahsis edici her türlü istidlâl fasittir. Arafat'ta namazları cem' etmek kesin delillerin aksine sabit olup akılla idrak edilebilecek herhangi bir illete dayanmamaktadır. Aynı şekilde Müzdelife'de namazı cem' etmenin yolculuk veya meşakkatle bir alakası bulunmamaktadır. Müzdelife'deki yolculuk, meşakkat ve hac menâsikleri aynı gün içinde sabah ve yatsı namazlarında da bulunmasına rağmen bu namazları cem' etmek icmâ ve ittifakla caiz değildir.²⁴

fakihlerin arz edilen görüşlerini doğru anlama açısından önem arz etmektedir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şafîî, *er-Risâle*, Thk. Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Halebî, 1940), 107-108.

¹⁹ Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî*, 1/89.

²⁰ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetu Matbû'atu'l-İslâmî, 1986), *Mevakîf*, 42.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Thk. Mustafâ Dîb (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987), *Hac*, 98 (No: 1598).

²² Nesâî, *Hac*, 201 (No: 3010).

²³ Bk. Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâi'ci'l-'ukûl* (Katar: Metâbi'u-'d-Davhe'l-Hadîse, 1984), 1/732.

²⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî*, 1/89.

Buna göre namazları cem' etmek sadece Arafat'ta öğle-ikindi namazlarını takdim, Müzdelife'de ise akşam-yatsı namazlarını tehir ederek kılmaya mahsus olup bu uygulama günümüze tevatürle ulaşmıştır. Bunun dışındaki diğer namazlar -savaş durumu dâhil olmak üzere- âyetten anlaşılan umumun kapsamında kalmakta ve namazı vaktinde eda etmek vacip olmaktadır.²⁵ Bu sebeple yolculuk, hastalık veya meşakkat durumu olsun fark etmez her namazı vaktinde kılmak farzdır.

3. Başka durumlar Arafat ve Müzdelife'ye kıyaslanamaz. Çünkü ibadetlerde taabudîliğin bir gereği olarak illet kıyası geçersizdir. Aksi halde ikindi ve akşam, sabah ve öğle namazlarını cem' etmek de caiz olmalıydı.²⁶ Uyku, unutma veya can tehlikesi esnasında (imayla kılma imkânı da yoksa) namaz kazaya kalır. Ancak namazı yolculuk, yağmur veya hastalık sebebiyle bir başka vakte ertelemek onu kasten terk etmektir. Namazı kasten terk etmek ise büyük günahlardandır.²⁷

Görüldüğü üzere Hanefî fakihler namazları cem' etmeyle ilgili hadisleri, her namazı bir vakte tahsis eden âyetlerden anlaşılan umumu'l-ahvâle uygun bir şekilde yorumlamış; konuyla ilgili teâruz halindeki hadislerden kitabın açıklamasına en uygun olan hadisleri tercih etmişlerdir. Aynı şekilde -haklı olarak- cem' konusundaki hadislerin delalet açısından muhtemel olduğu iki farklı hükümden kitaba en uygun olan hükmü diğerine tercih ederek bu hadisleri cem'-î sûrîye hamletmişlerdir.

1.2. Diğer Mezheplerin Namazları Cem' Etmeye Dair Görüşlerinin Analizi

Mâlikîlere göre hastalık, (90 km lik bir) yolculuk ve yağmur esnasında öğle-ikindi ve akşam-yatsı namazlarını cem' edilebilir. Şafiîlere göre bu namazlar yalnızca sefer mesafesindeki mübah bir yolculuk esnasında takdim-tehir edilebilir. Yağmur esnasında ise namazlar yalnızca cem'-i takdim yoluyla birleştirilebilir. Şafiîlerin iki görüşünden tercih edilenine göre hastalık, namazları cem' etme sebebi değildir. İkamet esnasında mahza meşakkat gerekçesiyle namazlar cem' edilemez.²⁸ Zira vakit "had/sınır" anlamındadır. Her bir namaz belirli bir vakte tahsis edilmiştir ve her namazı tahsis edildiği vakitte eda etmek farzdır.²⁹ Hanbelîlerin tedvin edilmiş fetvaya

²⁵ Cessâs, *Şerhu muhtasari'-Tahâvî*, 2/104.

²⁶ Cessâs, *Şerhu muhtasari'-Tahâvî*, 2/104.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/149; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî*, 1/127.

²⁸ Ebû 'Abdillah Muhhamed b. İdrîs eş-Şafiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1/90; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetu Kahire, 1968) 2/204; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.) 4/384; Muhammed Beşir Şekafe, *el-Fikhu'l-Mâlikî* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 2011), 1/296. Mâlikîlere göre namazı cemetmek için sefer mesafesinin şart olmadığı belirtilmiştir. (bk. Halit, Ünal, "Cem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7/277.) Ancak bu görüşü aktaran Mâlikî bir kaynağa ulaşamadık. Muhtemelen Mâlikîler'e isnat edilen bu görüşle, yağmur esnasında namazları cem' etmek için seferîliğin şart olmadığı kastedilmektedir. Başka türlü evden çarşıya giden kimsenin de Mâlikîlere göre namazı cem' etmesi caiz olmalıydı. Oysa onlar bu konuda 4 berid yani 90 km lik bir yolculuğunu esas almaktadır.

²⁹ Şafiî, *el-Ümm*, 90; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/378.

asıl olan görüşlerinde ise namazları cem' etmenin sebepleri yolculuk, hastalık ve yağmur (bu kapsamda dolu, kar ve çamur) ile sınırlıdır.³⁰

Ancak bahsedilen durumlarda namazı takdim veya tehir etmek bir ruhsattır. *Hurûc 'ani'l-hilâf* kuralının bir gereği olarak İmam Ebû Hanîfe'nin ihtilafından kurtulmak üzere yolculukta namazları vaktinde kılmak daha faziletlidir.³¹ Bu durumların dışında kalan namazları ise vaktinde kılmak vaciptir. Zira âyetler her namazı vaktinde kılmayı emretmektedir. Bundan tahsis edilen durumlar ise hadisler aktarılandan ibarettir. Sabah namazını yatsı veya öğle namazıyla; ikindi namazını ise akşam namazıyla cem' etmeyi caiz kılan herhangi bir delil yoktur. Bu namazları cem' etmenin caiz olmadığı konusunda icmâ vardır.³² Mezheplerin namazları cem' etme sebepleri ve cem' edilecek namazlarla ilgili görüşlerinin dayandığı bazı deliller şöyledir:

1. İbn Ömer'in rivayeti: "Hz. Peygamber (sav) yolculuk esnasında öğle ve ikindi, akşam ve yatsı namazlarını birleştirerek kıları."³³ Bu hadiste namazları cem' etmenin illeti yolculuk olarak belirlenmiş; cem' edilecek namazlar ise öğle-ikindi ve akşam-yatsı namazı olarak açıklanmıştır.

2. Muâz b. Cebel'in rivayeti: "Hz. Peygamber zeval vaktinden önce yolculuğa çıktığında öğle namazını ikindi vaktine ertelemek suretiyle her iki namazı bir arada kıları. Yolculuğa zevalden sonra devam edecek olursa, öğle ve ikindiye birlikte kılar yolculuğa öyle çıkardı. Akşam vaktinden önce yola devam edecekse akşam namazını yatsı vaktine ertelerdi. Ancak akşam vakti girdikten sonra yatsı namazını akşam namazıyla birlikte kılar ve yola öyle çıkardı."³⁴

Üç mezhep bu bâbdaki hadislerin namazı hakiki manada cem' etmeye sarıh bir şekilde delalet ettiği ve dolayısıyla cem'-i sûrînin söz konusu olmadığı görüşündedir. Zira namazları cem' etmek kolaylık sağlayan bir ruhsattır. Cem'-i sûrîde ise böyle bir kolaylık yoktur. Bir namazın son diğer namazın ilk vaktini denkleştirmek, namazları hakiki manada cem' etmekten zordur.³⁵

³⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Kâfi fî fikhî'l-Hanbelî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994) 1/311; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/202.

³¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/200; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ila ma'rifeti me'ani'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1982), 1/272.

³² Bk. Nevevi, *el-Mecmû'*, 4/370.

³³ Buhârî, *Taksîru's-Salât*, 2-13; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 5 (No:42).

³⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), *Sefer*, 394 (No: 553).

³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/116.

3. İbn Abbas'ın rivayeti: "Hz. Peygamber (sav) "korku ve yolculuk olmadığı halde" öğle ve ikindi, akşam ve yatsı namazlarını cem' etti."³⁶ İmam Mâlik bunun yağmur durumuna mahsus olduğunu belirtmiştir. Nitekim İbn Ömer yağmur sebebiyle akşam ve yatsı namazlarını cem'-i takdîm yoluyla kılmıştır.³⁷ Hanbelîlere göre ise hadiste aktarılan durum hastalıkla ilgilidir.³⁸ Çünkü namazları bir özür olmadan sırf meşakkat gerekçesiyle cem' etmek caiz değildir. Hastalık ise namazları cem' etmeye uygun bir özürdür.³⁹ Hanbelîlerin delili aşağıdaki hadistir:

4. Hz. Âişe'nin rivayeti: Hz. Peygamber, istihâze durumundan şikâyet eden Sehle bint Süheyle'ye her namaz için gusül almasını emretmiştir. Bu durum bir süre sonra Sehle'ye zor gelince, Hz. Peygamber kendisine öğle ve ikindi namazı için bir gusül, akşam ve yatsı namazı için bir gusül almak suretiyle namazları cem' etmesini; sabah namazı için de ayrıca gusül alarak namazı eda etmesini emretmiştir. Hz. Peygamber aynı uygulamayı Fatıma bint Ebi Hubeş'e de emretmiştir.⁴⁰ Burada namazın cem' edilmesinin sebebi olarak aktarılan istihâze durumu bir tür hastalıktır. Nitekim hastalık esnasında mükellef oruç tutmayabilir. Hastalık namazı cem' etmeye uygun bir vasıftır.⁴¹

Mâlikî ve Hanbelîlere göre kar, dolu ve aşırı miktarda çamur yağmur ile aynı kategoriye girmektedir. Bu konudaki asıl illet elbiseyi ıslatacak ve her iki namaz vaktini kuşatacak düzeyde yoğun bir yağmurdur. Meşakkat ise istikrarlı bir vasıf olmadığından hükmün illeti değil hikmetidir. Dolayısıyla fakihlerin burada meşakkati illet yerine koydukları ve meşakkat vasfındaki ortaklık sebebiyle kar, dolu ve çamuru yağmura ilhak ettikleri iddia edilemez. Zira kar ve dolu yağmurun bir başka türüdür. Fazla miktardaki çamurun ise cemaati ve cuma namazını terk etmek için bir mazeret olduğu yine hadislerle sabittir. Hadislerde itibara alınan bu vasıf yağmurla aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Hanbelî fakihler konuyla ilgili hadislerden hareketle soğuk karanlık bir gecede şiddetli rüzgârı da aynı kapsama almışlardır. Fakihler arasında bu durumun cem' sebebi olacağı veya olmayacağı şeklinde iki görüş vardır. Onlar bu konuda meşakkati değil, yalnızca hadislerde namazı birleştirmek için meşakkate konu olan durumları itibara almaktadır.⁴²

Şafiî fakihlere göre çamur, yağmur durumuyla aynı kapsamda değerlendirilemez. Çünkü yağmur elbiseyi ıslatmakta, çamur ise elbiseyi kirletmektedir. Çamurdan dolayı cuma namazını veya cemaatle namaz kılmayı - bedelini eda etmek şartıyla- terk etmek caizdir. Oysa namazları cem' etmek, bir namazı vaktinden bedelsiz olarak terk etmektir. Her namazı vaktinde kılmak vaciptir.

³⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*, Thk. Şuayb Arnavut (Beyrût: Dâru'r-Risâle'l-'Alemye, 2009), *Salât*, 273 (No: 1221).

³⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'*, Thk. Takiyuddîn en-Nedvî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1991) *Salât*, 59 (No: 205); İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/120.

³⁸ İbn Enes, *el-Muvaţta'*, *Salât*, 59; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/384; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/120.

³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/121.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Taharet*, 106.

⁴¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/116.

⁴² Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/203-204.

Namazları cem' etmek ise bu asla muhalif olarak sabit olmuştur. Bu nedenle namazlar ancak sünnette belirtilen durumlarla sınırlı olmak üzere cem' edilebilir. Çamur sebebiyle cuma ve cemaat namazının terk edildiği hadislerle sabittir. Ancak böyle bir sebebe binaen namazların cem' edildiğine dair herhangi bir hadis aktarılmamıştır. Meşakkate konu olan diğer durumlar –meşakkat illet olarak değerlendirilmediği için- kıyas yoluyla namazı cem' etmeyi caiz kılan durumlara ilhak edilemez.⁴³ Nitekim savaşta can tehlikesi gibi bir meşakkat bulunmasına rağmen namazları vaktinde kılmak emredilmiştir. Yolculukta meşakkat bulunmasa bile namazı kasr etmeye ruhsat verilmiştir. Buna karşılık savaşta meşakkat esnasında bile namazları cem' etmeye ruhsat verilmemiş ve imayla bile olsa namazları vaktinde kılmak âyetle emredilmiştir.⁴⁴ Buna göre namazları cem' etme hususunda meşakkate değil, yalnızca meşakkate konu olan belirli vasıflara itibar edilir. Dolayısıyla başka durumlar meşakkat ortalığı gerekçesiyle yolculuğa kıyaslanamaz. Zira meşakkat illet olmadığından illet ortaklığından bahsedilemez.

Hâliyle bu konuda -meşakkat ortaklığı iddiasıyla- sanayide çalışıyor olmak da yolculuğa kıyaslanamaz. Aynı şekilde “yağmur gibi basit bir meşakkat esnasında namazları cem' etmeye izin veren dinimiz; sınav veya görev esnasındaki meşakkat sebebiyle namazları cem' etmeye mani değildir” türünden kıyas merkezli iddialar son derece temelsiz ve geçersiz kalmaktadır. Zira dinimiz savaş gibi bir meşakkat esnasında bile namazı bizzat vaktinde ve mümkünse cemaatle kılmayı, bu da mümkün değilse yürüyerek veya binitli olarak (imayla) kılmayı emretmektedir. Dolayısıyla “savaş gibi bir meşakkat esnasında bile namazı vaktinde kılmayı emreden dinimizin, sınav ya da görev esnasında namazları cem' etmeye izin vermesi düşünülemez.” Buna göre illet meşakkat değildir. Bu durum ancak namazın rekât sayısında olduğu gibi ibadetlerde taabbudîlikle izah edilebilir. Dolayısıyla sınav, meşakkat illetiyle yağmura kıyaslanamaz. Böyle bir kıyasın hangi gerekçeyle ve ne derece tutarsız olduğu bilahare ele alınacaktır.

Mâlikî, Şafiî ve Hanbelî fakihlere göre umumun delaleti zannîdir. Bu sebeple umum ifade kitap ve mütevatir sünnete ek olarak sübûtu zannî ahad hadislerle de tahsis edilebilir. Böyle bir tahsis kısmi olup umum yoluyla sabit olan hükmün aslı bâkî kaldığı için nesh ismini almaz.⁴⁵ Dolayısıyla cem' ile ilgili hadisleri hakiki cem' anlamına hamletmek, âyetten anlaşılan umuma aykırı değildir. Yukarıdaki hadisler yolculuk, yağmur ve hastalık durumlarında öğle-ikindi ve akşam-yatsı namazlarını, her namazı bir vakte tahsis eden âyetin umumundan tahsis etmektedir. Bu durumlarda namazın vaktinden takdim ya da tehir edilerek kılınabileceğini

⁴³ Şafiî, *el-Ümm*, 1/160; İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhî'l-Hanbelî*, 1/311; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/384.

⁴⁴ Bk. Bakara, 2/238-239. خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فَإِنْ جُفِيَ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا.

⁴⁵ Muvaffukuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir* (Riyad: Dâru Küñûz, 2012), 2/205; Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2009), 1/422; Şemsuddin Muhammed b. Yusuf el-Cezerî, *Mi'râcu'l-minhâc serhu Minhâci'l-vusûl* (Mekke: Dâru İbn Hazm, 2011), 333.

savunmaktadır. Bu durumların dışında kalan namazlar –her namazı vaktinde kılmayı emreden âyetlerin kapsamına girdiğinden- takdim veya tehir edilemez.⁴⁶

Görüldüğü üzere üç mezhebe göre namazı cem' etme sebepleri ana hatlarıyla yolculuk, yağmur ve hastalıktır. Cem' edilecek namazlar ise öğle-ikindi ve akşam-yatsı namazından ibarettir. Fakihlerin kahir ekseriyetine göre, arz edilen durumların haricinde namazları vaktinde eda etmek vaciptir. Meşakkat vasfı namazları cem' etmek için bir mazeret değildir.⁴⁷ Buna karşılık geçmişten günümüze meşakkati esas alarak, onun namazları birleştirme sebebi olduğunu savunanlar da olmuştur.

2. Meşakkat Sebebiyle Namazları Cem' Etme İddiasının Usul Açısından İncelenmesi

Günümüz ağır-mekanik çalışma koşullarında, sınav saatinde, ameliyat esnasında veya kısa mesafeli ancak namaz vaktini kuşatan meşakkatli yolculuklarda namazları cem' etmenin caiz olduğu savunulmuştur. Bu görüşler özü itibarıyla meşakkat halinde namazları birleştirmeyi kabul eden marjinal bir görüşten kaynaklanmaktadır.⁴⁸ Bu görüş fakihlerin kahir ekseriyeti tarafından delil, istidlal yöntemi, âyet-hadis bütünlüğünün yanında usul ve ma'kul açısından isabetli görülmemiştir.⁴⁹ Konuyla ilgili arz edilen güncel problemler meşakkat kapsamında ele alındığından meşakkat sebebiyle namazları cem' etme görüşünü fıkıh usulü açısından delil merkezli olmak üzere analiz etmek yerinde olacaktır.

2.1. Meşakkat Sebebiyle Namazları Cem' Etme İddiasının Delil Açısından Analizi

Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729), İbn Şübrüme (öl. 144/761), Şâşî (öl. 365/976)⁵⁰, Hanbelîlerden İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Haccâvî (öl. 968/1560) ve Buhûtî'den (öl.1051/1641) "cuma ve cemaat namazını terk etmeyi mübah kılacak derecede bir meşakkat varsa -alışkanlık haline getirmemek şartıyla- namazları cem' etmenin caiz olduğu" şeklinde bir görüş aktarılmıştır. Buna göre özürsüz olarak ya da alışkanlık hâline getirme durumunda namazı cem' etmek onu terk etmekten ibaret olup büyük günahlardandır.⁵¹ Günümüzde ise fakihlerin kahir ekseriyetine göre

⁴⁶ Bu konuda Hanefîlerin görüşü daha isabetlidir. Zira namazı vaktinde eda etmek ayetle kesin olarak sabit olurken, konuyla ilgili haber-i vâhidler hem sübût hem de cem' şekli konusunda delalet açısından zan ifade etmektedir. Kat'î bir delil ile sabit olan bir hususun, sübût delalet açısından zannî bir delil ile ortadan kalkmayacağı içtihadî bütünlük açısından tartışmalı olsa da savunulabilir durumdadır.

⁴⁷ Ünal, "Cem", 7/277.

⁴⁸ Bk. Zuhayli, *Kadâya'l-fıkhi ve'l-fikri'l-muâsır*, 34; Muhammed b. Salih b. 'Useyminî, *Mecmû'ul-fetâvâ ve'r-resâili'l-Useyminî* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1413), 12/34; Karadâvî, *el-Fetâva'l-muâsıra*, 1/251.

⁴⁹ Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/122; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/384.

⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/122; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/384.

⁵¹ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-iknâ'* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1402), 2/6; Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 2/11; Mansur b. Yunus b. İdris el-Buhûtî, *er-Ravzu'l-mürbî şerhu Zâdi'l-müstenkî* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.), 1/104.

meşakkat sebebiyle namazları cem' etmenin caiz olmadığı; ancak ihtiyaç-meşguliyet ve sıkıntı durumunun namazları cem' etmek için bir sebep olduğuna dair yukarıdaki görüş aktarılmış ve bu yönde bazı fetvalar verilmiştir.⁵² Oysa fakihlerin kahir ekseriyetinin tedvin edilen görüşlerine aykırı olan bu iddiayı delil açısından analiz etmek ve isabetli olup olmadığını değerlendirmek önem arz etmektedir.

Öncelikle fetva usulü açısından, tedvin edilmeyen ve fetvaya esas olmayan bir görüşün mücerret olarak fıkıh kitaplarında aktarılmış olması o görüşü delil açısından kritik etmeden onunla amel etmeyi meşru hale getirmez. Zira usul açısından delile aykırı olan, sağlam bir delile dayanmayan veya delil olduğu zannedilen bir argümana dayalı görüşler fetvada esas alınmamaktadır. Fetva usulü açısından mezheplerin şaz görüşleri bir araya getirmek, hevanın hakim olduğu ve dünya için dinin terk edildiği günümüzde namazı ertelemek için mazerete dönüştürülmekte, dinî yaşantıyı keyfî bir mecraya sürükleyerek uhrevî açıdan tehlikeli sonuçlara kapı açabilmektedir.⁵³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla arz edilen görüşün temel delili İbn Abbas'tan nakledilen şu rivayetlerdir:

1. İbn Abbâs "Hz. Peygamber, Medine'de korku ve yağmur olmadığı halde namazları birleştirdi." (من غير خوف و لا مطر) buyurmuştur.⁵⁴

2. İbn Abbas'ın bir diğer rivayeti ise "Hz. Peygamber, korku ve yolculuk olmadığı halde namazları birleştirdi" (من غير خوف و لا سفر) şeklindedir.⁵⁵

Bu iki hadiste cem gerekçesi (أراد أن لا يخرج أمته) şeklinde "ümmetinin zorluğa girmesini istemedi" şeklinde açıklanmıştır.⁵⁶ Bu iki rivayetten hareketle "meşakkate sebep olan bir özür varsa -alışkanlık haline getirmemek şartıyla- ikamet halinde bile namazları cem' etmenin caiz olduğu" savunulmuştur. Oysa namazları cem etmeyi caiz kabul eden fakihlere göre ikamet halinde namazları birleştirmek yağmur, çamur ve hastalık durumuyla sınırlıdır. Bunun dışındaki bir meşakkat sebebiyle namazları cem' etmek nassa ve icmâya aykırılık gerekçesiyle caiz değildir.⁵⁷

Fakihlerin kahir ekseriyetine göre, meşakkat gerekçesiyle namazları cem' etmenin caiz olduğunu savunanlar İbn Abbas'ın arz edilen rivayetini eksik değerlendirmekte veya yanlış anlamaktadır. Bu kapsamda cumhurun İbn Abbas'ın rivayetine dayandırılan görüşü hangi gerekçeyle kabul etmediğini ele almak ve

⁵² Bk. Zuhayli, *Kadâya'l-fikhi ve'l-fikri'l-muâsır*, 34; Ebû Zehra, *el-Fetâvâ*, 211-212; Karâdavî, *el-Fetâva muâsıra*, 251-252.

⁵³ Bir kimse nebîzin helalliği konusunda Kûfe ehlini, sema-mûzik konusunda Medîne fakihlerini, muta nikahı konusunda Mekke âlimlerini taklit ederse mezheplerin ruhsatlarını bir araya getirmek suretiyle dini yaşantıyı keyfiliğe sürüklemiş olur. bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, 4/602.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, *Salat*, 273.

⁵⁵ Müslim, *Salatu'l-Musafirîn*, 6.

⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/379.

⁵⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/122; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/384.

bilahare konuyla ilgili arz edilen güncel problemleri değerlendirmek yerinde olacaktır.

İbn Abbas'ın rivayeti Hz. Peygamber'in namazları a. cem'-i sûrî b. hakiki anlamda cem' etmiş olduğu şeklinde iki ihtimale açıktır. O halde Hz. Peygamber'in namazları nasıl ve hangi sebeple cem' ettiğini tespit etmek gerekir. Meşakkate mahal olan bu sebebi tespit etmek nas içtihadı tenkihu'l-menât ve tahrîcü'l-menât kapsamına girmektedir.⁵⁸ Bu konudaki hükmü "mahza meşakkat" şeklinde hikmetle ta'lîl etmek usul açısından doğru değildir. Zira hikmetler kapalı, istikrarsız ve duruma göre değişen sübjektif vasıflardan ibarettir. Meşakkat munzabıt bir vasıf olmadığından illet olmaya elverişli değildir.⁵⁹ İbadetin böyle bir vasfa bina edilmesi onu sübjektif hale getirerek istikrarsız-keyfi bir mecraya sürükler. Dolayısıyla meşakkati değil, ona mahal olan durumu tespit etmek gerekir.

Bu yönüyle İbn Abbas'ın hadisi sübût bakımından olduğu kadar delalet bakımından da zannîdir. Delaleti zannî olan (zahir) bir lafzı veya cümleyi muhtemel olduğu anlamlardan birine hamletmek tevil kapsamında girmektedir. Böyle bir tevil delile dayanıyorsa *sahih*, delil olduğu zannedilen bir gerekçeye dayanıyorsa *fasit* veya uzak bir ihtimale hamlediliyorsa *zorlama/baîd* tevil ismini almaktadır. Buna karşılık delilsiz teviller ise naslarla oynamaktan ibaret sayılmıştır.⁶⁰ İbn Abbas'ın arz edilen hadisi ancak usul açısından âyet ve hadis bütünlüğünü dikkate alan bütüncül ve delil merkezli bir değerlendirmeye doğru anlaşılabilir.

2.1.1. Rivayetin Âyet ve Hadis Bütünlüğü İçindeki Yeri

Fakihler "meşakkat sebebiyle -alışkanlık haline getirmemek şartıyla namazlar cem edilebilir" görüşünü kabul etmemiştir. Bu konudaki gerekçeleri şöyledir:

1. Cem'-î sûrî: Hanefiler bu görüştedir. İbn Abbas'ın hadisini rivayet eden Ebû Şa'sâ, hadisteki (من غير خوف و لا مطر) ifadesini cem'-i sûrî şeklinde açıklamış ve İbn Abbâs'ın da bunu kastettiğini belirtmiştir.⁶¹ Nitekim İbn Abbas'tan aktarılan şu hadis cem'i sûrîyi desteklemektedir: "Hz. Peygamberle birlikte Medine'de iken yedi ila sekiz namazı birleştirerek kıldım. Şöyle ki: Öğle namazını son vaktinde, ikindiye ise ilk vaktinde; akşam namazını son vaktinde yatsıyı ise ilk vaktinde kıldım."⁶² Dolayısıyla İbn Abbas'ın ilk hadisi, hadis bütünlüğü çerçevesinde cem'-i sûrîye delalet etmektedir. Bu nedenle "meşakkat esnasında, alışkanlık haline getirmemek şartıyla namazları -

⁵⁸ Bk. Tûfî, *Şerhu Muhatasari'r-Ravza*, 2/427.

⁵⁹ Tûfî, *Şerhu Muhtasarir'-Ravza*, 2/463.

⁶⁰ Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Ğâyetü'l-vuşûl ilâ şerhi Lübbi'l-uşûl*, (Hadramut: Dâru'z-Zehebî, 2007), 75.

⁶¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/380; San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğî'l-merâm* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 2/43.

⁶² Nesâî, *Mevakît*, 42.

takdim veya tehir yoluyla- cem' etmek caizdir" şeklindeki görüş hadis bütünlüğüne aykırıdır. Bu nedenle fakihlerin neredeyse tamamı tarafından kabul görmemiştir.⁶³

2. İkamet halinde hakiki cem' ve sebebi: Hz. Peygamber'in namazları hakiki anlamda birleştirmiş olduğu varsayılsa bile, bunun sebebi ancak karineyle tespit edilebilir. Konuyla ilgili fihhi analizler şöyledir:

İkamet halinde namazı birleştirmenin illeti meşakkat değil, bu meşakkate mahal olan bir durumdan veya vasıftan ibarettir. Bu vasıf ise ancak bir başka delil ile tespit edilebilir. İlet olacak bu vasfın açık, istikrarlı ve hükme uygun olması şarttır. Ayrıca illetin muttarid (varlığı hükmün varlığını gerektiren) ve mün'akis (yokluğu hükmün yokluğunu gerektiren) munzabıt bir vasıf olması şarttır.⁶⁴ Hanbelî fakihlerin kahir ekseriyeti İbn Abbas'ın hadisindeki namazları cem' etme illetini hastalık olarak tespit etmişlerdir. Şafiî ve Mâlikîler ise bu konudaki illeti namaz vaktini kuşatan yoğun yağmur olarak belirlemiştir. Her iki durumun namazları cem etme sebebi olduğuna dair başka hadisler de bulunmaktadır.⁶⁵ Konuyla ilgili açıklamaları yukarıda ele aldık. Mahza meşakkat ise istikrarsız, kapalı ve değişken olduğundan namazları cem' etmenin sebebi olamaz. Bu açıdan hadisteki (من غير خوف و لا سفر) ifadesiyle Şafiî ve Mâlikîlere göre "yağmur" durumundan ibarettir. Zira Hz. Peygamber savaş gibi bir meşakkat esnasında namazları cem' etmemiştir. İmam Şafiî bu durumu dikkate alarak meşakkatin cem' sebebi olamayacağını belirtmiştir.⁶⁶ Hadisteki (من غير خوف و لا مطر) ifadesi râvinin beyanıyla "cem'-i sûrî"yi, Hanbelîlerin görüşünde ise "hastalık" durumunu ifade etmektedir.⁶⁷ Sonuç olarak ikamet halinde namazı birleştirmenin illeti Şafiî ve Mâlikîlere göre yağmur, Hanbelîlere göre hastalık olup meşakkatin kendisi değildir. Nitekim fakihler meşakkate mazinne olan durumu tespit etmeye çalışarak bununla sınırlandırmışlardır.

3. Tirmîzî (ö. 279/892) *Kitâbü'l-İlel* kitabına aldığı hadislerin tamamıyla az sayıda da olsa amel eden alimlerin olduğunu, ancak İbn Abbas'ın bu iki hadisiyle hiç bir alimin amel etmediğini aktarmıştır. Bu iki hadisin hadis bütünlüğü içinde cem'-i sûriye, namazları cem' etme konusunda sadece belirli durumlara mahsus olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle burada namazları özürsüz olarak cem' etmek söz konusu değildir. Nitekim namazı özürsüz olarak birleştirmenin kebâirden olduğu yine İbn Abbas'tan aktarılmıştır. Hadisi rivayet eden Ebû Şa'sa ise İbn Abbas'ın yukarıdaki hadiste cem'-i sûriyi kastettiğini belirtmiştir.⁶⁸

⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/122; İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu 'İleli't-Tirmîzî*. Thk. Nuruddîn el-'İtr (Dimaşk: Dâru'l-Mellâh, ts.), 1/5 San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 1/395.

⁶⁴ İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır*, 1/277; Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/463.

⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/122.

⁶⁶ Şafiî, *el-Ümm*, 1/95.

⁶⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/380.

⁶⁸ قال ابو عيسى الترميزى: جميع ما فى هذا الكتاب من الحديث معمول به و قد أخذ به بعض اهل العلم ما خلا حديثين، حديث ابن عباس: (أن النبي جمع بين الظهر و العصر بالمدينة و المغرب و العشاء من غير خوف و لا سقم) و قد بينا علة الحديث فى هذا الكتاب.

4. Rivayetin âyetler kapsamındaki yorumu: Namazı vakte tahsis eden âyetler her bir namazı vaktinde kılmayı emretmektedir. Yolculuk, yağmur ve hastalık durumlarında öğle ve ikindi ile akşam ve yatsı namazlarını cem' etme ruhsatı hadislerle sabittir. Geri kalan namazlar ise her namazı bir vakte tahsis eden âyetlerdeki emrin kapsamında kalmaktadır.⁶⁹ Meşakkate konu olan durumlar âyetteki emirden ancak sahih bir haber-rivayetle tahsis edilebilir. Bu konuda meşakkate konu olan başka durumların yolculuğa kıyasla âyetteki emri tahsis edeceğini iddia etmek zor olduğu kadar ibadetlerde maslahat merkezli kıyasın yapılamayacağı ve bu durumun birçok tutarsızlığı beraberinde getireceği, mevcut hükümleri değiştirmeye kapı aralayabileceği ve ibadetleri keyfî bir mecraaya sürüklemeye açık olacağı gerekçesiyle kabul edilemez.

Meşakkat tek başına sebep olursa, göreceli bir meşakkate sebep olan her durumun namazları cem' etmek için bir sebep olabilmesi gerekirdi. Oysa bu durumları âyetteki emirden tahsis eden bir delil bulunmamaktadır. İbn Abbas'ın hadisi ise eksik değerlendirilmiş olduğundan yanlış anlaşılmıştır.⁷⁰ Bu hadisi delil gösterenler ise sadece bu hadisi aktarmakla yetinmektedirler.⁷¹ Savaş esnasında can tehlikesi gibi bir meşakkate rağmen namazı yürüyerek veya binitli de olsa vaktinde kılmak emredildiğine göre meşakkat illet değildir. Bu durum meşakkat ortaklığı gerekçesiyle savaşı yolculuğa kıyaslamaya mani olmaktadır. Zira illet ortaklığı söz konusu değildir. Aynı şekilde sınav-ihhtiyaç vb. durumlar tarik-i evlâ ile meşakkat açısından yağmura ve yolculuğa kıyaslanamaz.

Dolayısıyla "yolculukta meşakkat var, sınavda ve çalışmada da meşakkat var, o halde yolculukta olduğu gibi çalışma, sınav, ihtiyaç veya sıkıntı esnasında namazları cem etmek caizdir" denilemez. Bir diğer ifadeyle meşakkat türünden bir illet ortaklığı gerekçesiyle kıyas yaparak, bir başka durum yolculuğa ilhak edilemez. Çünkü nassa muarız olan bir kıyas geçersiz olduğu kadar meşakkatin kendisi illet değildir.⁷² Ayrıca her işte bir meşakkat, ihtiyaç ve sıkıntı bulunabilmektedir. Bu durumda meşakkate konu olan her türlü işin namazları cem' etmek için bir mazeret olması gerekirdi. Ayrıca mezhepleri delil açısından kritik ederek tedvin eden, mezhepte müçtehit fukahanın namazları cem' etme sebeplerini yolculuk, yağmur veya hastalık durumuyla sınırlandırmasının bir anlamı olmazdı.

Arz edilen durum sebebiyle başta Hanefî fakihler olmak üzere, üç mezhebin görüş ve fetvaları, namazı sadece meşakkat sebebiyle bir sonraki vakte bırakmanın caiz olmayacağı şeklindedir. Delil, araştırma ve inceleme neticesinde fakihlerin kahir ekseriyetinin görüşünün isabetli olduğuna, meşakkatin namazları birleştirme sebebi

فإنما بين ما قد يستدل به للنسخ ، لا أنه بين ضعف إسنادهما. و عن ابن عباس من عن ابن عباس رضي الله عنهما: (أن رسول الله قال
من جمع بين صلاتين في وقت واحد فقد أتى بابا من الكبائر).
İbn. Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmîzî*,
1/5, 1/112.

⁶⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/122.

⁷⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/380; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/122; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, 1/395.

⁷¹ Bk. Ebû Zehra, *el-Fetâva*, 211-212; Karadâvî, *el-Fetâva muâsıra*, 251-252.

⁷² Serahsî, *el-Usul*, 2/115.

olmadığına ve bu kapsamda “sınav, görev, fabrika, ihtiyaç veya sıkıntı” durumundaki meşakkatin namazları cem' etmek için bir mazeret olmadığına ve nihayet aksi yöndeki fetvanın delil açısından isabetli olmadığına ulaşılmış bulunmaktayız. Aynı konuda fetva farklılığı varsa, delil açısından güçlü olan ve delile uygun fetvalar delile aykırı fetvalara tercih edilir.⁷³ Namazın yanı sıra o namazı vakit içinde kılmak da farz kılınmıştır. Namazları takdim-tehir sebepleri ise naslarda belirtilenlerden ibarettir. Bu konuda illet kıyasına başvurmak ibadetlerin tabiatına aykırı olduğu kadar, meşakkat sebebiyle namazları birleştirmenin caiz olduğuna dair bir delil bulabilmiş değiliz.

Hz. Peygamber Hendek savaşında dört vakit namazı kılmaya fırsat bulamadığından erteleyerek bir arada kaza etmek zorunda kalmıştır. Ancak bu uygulama savaş gibi bir meşakkat esnasında korku namazını emreden ve onun keyfiyetini açıklayan âyetlerle nesh edilmiştir.⁷⁴ Görüldüğü üzere savaş gibi can tehlikesinin bulunduğu bir meşakkate rağmen, Hz. Peygambere ve ümmetine namazı vaktinde kılmaları emredilmiştir. Bu yönüyle namazı birleştirme hususu yolculuk, yağmur veya hastalıkla sınırlı kalmaktadır. Bunun dışında namazları cem' etmeye dair bir delil bulunmadığı gibi, meşakkate konu olan diğer durumlar namazları vaktinde kılmayı emreden âyetlerdeki emrin kapsamına girmektedir.

Ebûzer'den (ra) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Namazı vaktinden erteleyen bir kavmin içinde kaldığında (onların arasında ikamet ederken) ne yaparsın?*” diye sormuştur. Ebûzer: “*Bu konuda bana neyi emredersiniz?*” deyince Hz. Peygamber: “*Namazı vaktinde kıl, ihtiyacını ise namazı kıldıktan sonra karşılamaya çalış ve namaz kılınırken mescitteysen namazını kıl*” buyurmuştur.⁷⁵ Bu hadiste namazı vaktinden sonraya bırakma değil, ihtiyaç sebebiyle ilk vaktinden erteleme kastedilmekte, böyle bir durumda namazı ihtiyaca önceleyerek onu ilk vaktinde kılmak emredilmektedir.⁷⁶ Bu anlamda ihtiyaç, sıkıntı veya meşakkat sebebiyle namazı vaktinden ertelemek bir yana, onu ilk fazilet vaktinden ertelemenin bile tavsiye edilmediği görülmektedir. Hâliyle ihtiyaç-meşakkat durumlarında önceliği namaza vermek, namazı dünyevî işlere göre tanzim etme yerine dünyevî işleri namaza göre planlamanın esas olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.2. Rivayetin Dirayet Açısından Yorumu

İbn Abbas'ın rivayetini “meşakkat sebebiyle namazları cem etmenin caiz olduğu” şeklinde yorumlamak birçok tutarsızlığı beraberinde getirmektedir. Çünkü hikmet, hükmün konulmasıyla amaçlanan sonuçtur. Bir hükmün sonucunu aynı zamanda o hükme illet yapmak mantıksal açıdan devir (totoloji) kapsamına

⁷³ Bk. Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1418), 2/879; İbn Salah eş-Şehrezûrî, Osman b. Abdurrahman, *Edebu'l-müftî ve'l-müsteftî*, Thk. Muvaffak b. Abdullah (Beyrût: 'Alemlü'l-Kütüb, 1986), 165.

⁷⁴ Şafîî, *er-Risâle*, 184.

⁷⁵ Müslim, *Mesâcid*, 41.

⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/48.

girmektedir.⁷⁷ Zira bu bir şeyin sonucu aynı şeyin sebebi haline getirmektir. Oysa sebep ile sonuç farklı şeyler olduğundan, hükümden amaçlanan sonucun (maslahatın) o hükme aynı zamanda sebep olması muhaldir. Örneğin namazın vücûb sebebi vakit, vücûb hikmetlerinden (sonuçlarından) biri ise kötülükten alıkoymaktır. Vakit namazın hem vücûb sebebi hem de sonucu olamaz. Aynı şekilde “namazın vücûb sebebi ve aynı zamanda sonucu kötülükten alıkoymaktır” denilemez. Aynı gerekçeyle namazları cem’ etme konusunda mahza meşakkat gibi bir hikmet başka durumlara kıyas edilerek namazları cem’ etmenin illeti yerine konulamaz.

Hikmeti illet yerine ikame etmek, taabbudî hükümler açısından birçok tutarsızlığı beraberinde getirmektedir. Örneğin yolculukta meşakkat bulunmasa bile namazları cem’ etmek, kasr etmek, orucu terk etmek veya mest üzerine üç gün boyunca mesh etmek caizdir. Meşakkat illet yerine ikame edilirse, meşakkatin bulunmadığı yolculuklarda oruç tutmanın vacip olması gerekirdi. Buna karşın yolculuk esnasında meşakkat yoksa namazı kasr etmenin, namazı cem’ etmenin veya mest üzerine üç gün boyunca mest etmenin caiz olmaması gerekirdi. Çünkü hükmün varlığı ve yokluğu illete bağlıdır, illet yoksa hüküm de yoktur.⁷⁸ Oysa yolculukta meşakkat bulunmasa bile oruç tutmamanın ve namazı kasr etmenin caiz olduğu âyetlerle sabit bir hükümdür.⁷⁹ Buna göre mahza hikmet illet yerine ikame edilemeyeceği nasların zorunlu bir gereği olarak sabit olmaktadır. O halde meşakkat, ihtiyaç veya sıkıntı illet olamadığından böyle bir gerekçeyle namazlar cem’ edilemez.

Namazları cem’ etme ruhsatının sebebi meşakkat olsaydı, meşakkate mahal olan bütün durumların illet olabilmesi, namazları cem’ etme sebeplerinin bir sınır altına alınması anlamsız olur ve cem’ sebepleri meşakkat merkezli olmak üzere keyfi bir mecraya sürüklenirdi. Meşakkat illet olsaydı yolculukta olduğu gibi yağmur veya hastalık esnasında namazları kasr etmek suretiyle kılmak caiz olmalıydı. Zira yolculuktaki meşakkat hastalıkta da vardır. Oysa böyle bir ruhsat bulunmamaktadır. Aynı şekilde ikamet halinde yolculuğa eşdeğer bir meşakkat varsa oruç tutmamanın, mest üzerine üç gün boyunca mesh etmenin veya namazı kasr ederek kılmamanın caiz olması gerekirdi.⁸⁰ Daha açık bir ifadeyle ikamet halinde meşakkat gerekçesiyle sefer hükümlerinin tamamının sabit olması gerekirdi. Oysa böyle bir durum nasların ifade ettiği hükümlere aykırıdır. Aynı şekilde hükümler arasında nassa muhalif mezkûr tutarsızlıklarla sonuçlanmaktadır.⁸¹ Dolayısıyla ikamet halinde hastalık veya yağmur dışında meşakkate sebep olan dünyevi işlerden dolayı namazlar cem’ edilemez.

2.2. Günümüzde Meşakkat Sebebiyle Namazları Cem’ Etme Problemi

Yukarıda görüldüğü üzere hikmeti illet yerine ikame etmek dinî hükümleri istikrarsız, nassa aykırı tutarsız bir zemine taşımaktadır. Bu nedenle “yolculuk mahal

⁷⁷ Tûfi, *Şerhu muhtasarir’-Ravza*, 2/463.

⁷⁸ San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, 2/67.

⁷⁹ Bk. Bakara, 2/184-185; Nisâ, 4/101.

⁸⁰ San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, 2/67.

⁸¹ San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, 1/395.

meşakkat ise illettir, aynı illet sınav-görev saatinde de vardır, o halde sınav-görev hâli de yolculuk gibi namazları cem etmenin illetidir” denilemez. Çünkü burada illet meşakkat değil yolculuktur. Meşakkat olmasa bile yolculukta namazlar birleştirilebilir oruç tutulmayabilir. Haliyle sınav-görev gibi durumlar yolculuk kapsamına alınamaz. Bunlar farklı hususlardır. Bu kapsamda:

1. Büyük şehirlerdeki kısa mesafeli ancak uzun süren yolculuklar, ağır çalışma koşulları, sınav veya görev saatleri namazları cem' etmeyi meşru kılan bir sebep değildir. Bu tür durumlar sefer mesafesindeki yolculuğa da kıyaslanamaz. Kısa mesafeli yolculukları, sınav saatlerini ve ağır çalışma koşullarını kısa süreli, son derece kolay, rahat, kalbe huzur ve ruha gıda olan namaz gibi bir mükellefiyeti yerine getirmeye imkân verecek şekilde ayarlamak isabetli olacaktır. Böyle bir planlama dinî hak ve özgürlükler kapsamında değerlendirilmelidir. İbadeti meşakkat gerekçesiyle dünyevî meşgalelere feda etmek, makâsıd ve hikmet açısından insanoğlunun var oluş gayesine aykırıdır. Namazları vakit açısından günümüz şartlarına feda etmek yerine, mevcut şartları namaz vakitlerine göre ayarlamak ve böyle bir düzenlemeye sevk etmek daha isabetlidir. Zira din, topluma yön vererek onu kendi mecrasına sevk etmek üzere gönderilmiştir. İnsanoğlunun yaratılış gayesi ibadettir. Aksi halde teknolojik gelişmelere, değişen şartlara ve içinde bulunulan koşullara bağlı olarak ibadetlerin temel keyfiyetini ve aslî hüviyetini değiştirmeye kapı aralamak gerekecektir.⁸²

Nitekim sabah namazını yatsıyla cem' etme iddiasının çıkış noktası da günümüzdeki mevcut koşulların, örneğin otobüslerin mola vermemesinin gece yolculuğunda sebep olduğu meşakkattir.⁸³ Oysa yaratılış gayesi olan ibadetlerin keyfiyeti -naslarda açıklanan sebepler hariç- koşullar tarafından belirlenemez. Zira

⁸² Günümüzdeki sınav-görev vs. bir takım mazeretleri meşakkat olarak ileri sürerek namazı vaktinden erteleme türünden aslî hükümlere aykırı bir değişim de bu kapsamdadır. Örneğin haccı yılın tamamına yaymanın caiz olduğunu iddia eden klasik harici görüşe benzeyen (bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ* (Kahire: Mektebetu Hanci, ts.), 4/144.) ve haccın üç aya yayılmasını iddia eden şaz muasır görüşler; günümüzdeki şartların değişmiş olmasını, izdiham ve meşakkat gerekçesini ileri sürmektedir. Bu çerçevede teknolojik imkânları mevcut şartları zorlama yerine nassa muhalif bir şekilde hac vaktinin şartlara feda edilmesini savunan bir takım iddialar ortaya atılmıştır. Oysa bunun aksine teknolojik imkânları haccın kolay bir şekilde edası için hazır hale getirmek gerekmektedir. Dini esas alarak mevcut şartların dine aykırı yönlerini yeniden yapılandırmak daha isabetli olacaktır. Cuma namazı vakit içinde muvassa olduğundan saat farkına göre vakit içinde olmak kaydıyla yarım saat ila bir saat arasında ertelenerek kılınabilir. Ancak namazı can kurtarma türünden bir zaruret olmadan sıkıntı, meşakkat ve ihtiyaç gerekçesiyle vaktinden sonraya bırakmanın delil-makasıd açısından isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Sınav-görev vb. konularda ileri sürülen maslahat, namazı vaktinde kılmayı emreden naslara aykırılık sebebiyle itibara alınmaz. Böyle bir maslahat muteber veya mürsel olmaktan ziyade mülğa maslahat kapsamına girmektedir. Hanefî mezhebi açısından namazları cem' etmek caiz değildir. Diğer mezhepler ise bu konuda meşakkat gerekçeli bir maslahat veya hikmet yerine naslarda belirlenen illetlerle sınırlı kalmışlardır.

⁸³ Yıldırım, “Seferde Yatsı Namazının Sabah Namazıyla Birleştirilmesi”, 9-10.

ibadet vakitleri hayatı ve hayat koşullarını kendi mecrasına alarak düzenlemek üzere vazedilmiştir. Bu konuda ibadet vakitlerini koşullara göre değil, mevcut koşulları ibadet vakitlerine göre düzenlemeye zorlamak daha isabetlidir. Meşakkatin cem' sebebi olamayacağına dair yukarıdaki analizlerden hareketle, bu tür durumlarda namazları cem' etmenin caiz olmayacağı anlaşılmaktadır. İş, sınav ve diğer dünyevî uğraşları namaza göre ayarlamak, namazı vaktinde kılmayı dünyevi işlere tercih etmek isabetlidir. Namazı vakte tahsis eden âyetler dünyevi işleri namaza engel olmayacak şekilde tanzim etmeyi gerektirmektedir.

2. Fıkıhta can, mal, namus tehlikesine karşı nefsi müdafaa şartlarındaki namaz mükellefiyeti korku namazı kapsamında ele alınmıştır. Şafiî fakihlere göre boğulmak ya da asılmak üzere olan, yangından veya yırtıcı hayvan saldırısından kaçan kimseler o esnada vakit darsa namazı îmâ yoluyla eda edebilirler. Îmâ yoluyla kılmak mümkün olduğu sürece namaz kazaya bırakılmaz. Boğulmak üzere olan kimse îmâ yoluyla kıldığı namazı kıbleye yönelmek suretiyle kılmışsa iade etmez; ancak kıbleye yönelik kılınmamış ise bilahare iade-kaza eder.⁸⁴ Ancak Hanefî fakihlere göre korku namazını îmâ yoluyla kılabilmek için amel-i kesîrin bulunmaması şarttır. Aksi halde amel-i kesîr ile kılınan namaz geçersiz olacağından, imkânsızlık sebebiyle namazı bir sonraki vakte ertelemekten başka çare kalmamaktadır.⁸⁵ Burada canın, malın ve namusun korunmasına öncelik verildiği görülmektedir. Ancak bu durum yalnızca korku namazına münhasırdır.

Ameliyat esnasında doktorun durumu bundan farklıdır. Zira hastanın can tehlikesi olmakla birlikte, doktorun kendisinin can tehlikesi bulunmamaktadır. Daha önce geçtiği üzere Şafiî fakihlere göre yolculuk esnasındaki imkânsızlık sebebiyle namaz îmâ yoluyla kılınmaktadır. Ancak ameliyat esnasındaki doktor bu duruma kıyaslamak, doktorun kendi can güvenliği söz konusu olmadığından böyle bir kıyasın isabetli olmadığını göstermektedir. Özellikle ameliyat esnasındaki amel-i kesîr dikkate alınınca doktorun îmâ yoluyla namaz kılamayacağı anlaşılmaktadır. Nitekim Hanefî fakihlere göre îmâyla namaz kılmaya mecbur kalanların, namaz esnasında amel-i kesîr varsa namazı ertelemekten başka çaresi kalmamaktadır.⁸⁶ Bu durum لا تكليف الا بمقدور kuralının gereği olarak kişinin ancak güç yetirebildiğinden sorumlu olduğu, ikinci olarak canı koruma ilkesi kapsamında zaruret olarak değerlendirilebilir. Ameliyat esnasında hastanın can tehlikesi bulunmaktadır. Bu tehlikenin boyutlarına ise doktorlar karar verebilir. Doktorun namazı kasıtlı olarak kazaya bırakması caiz değildir. Can tehlikesinin bulunduğu böyle bir durumda namazı

⁸⁴ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2017), 1/364; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/280; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/274.

⁸⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî*, 1/559.

⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/48.

esastan terk etmek üzere değil, bir sonraki vakitte eda etme niyetiyle bırakması ihtiyat açısından daha uygun görülmüştür.⁸⁷

Fıkıhta ibadetle meşgul olmak o esnada bir canın yitirilmesine mal olacağına namazı ertelemenin vacip olacağını ifade eden içtihatlar bulunmaktadır.⁸⁸ Nitekim boğulmak üzere olan bir kimseyi kurtarmanın farz-ı kifâye olduğu⁸⁹ kurtaracak bir başka kimse yoksa namazı bırakmanın ve vakit yoksa ertelemenin vacip olduğu belirtilmiştir.⁹⁰ Benzer şekilde oruçlu bir kimsenin boğulmak üzere olan bir kimseyi kurtarmak için orucu bozmaktan başka çaresi yoksa orucu bozması, namazdaysa namazı bir sonraki vakte tehir etmesinin vacip olduğu aktarılmıştır.⁹¹ Ameliyat esnasındaki doktorun namazı bu çerçevede değerlendirilebilir. Ancak doktorlarla yaptığımız görüşmeye istinaden, bu durumun ameliyatın cinsine göre farklılaştığını belirtmekte fayda vardır.

Buna göre hayati tehlikesi bulunmayan ameliyatlar namazı eda edebilecek şekilde planlanabilir. Hastaya verilecek ameliyat randevusu namazı eda edebilecek şekilde ayarlanabilir. Uzun süreli ya da acil-plansız ameliyatlarda ise birden fazla doktor ameliyata girmişse, imkân varsa ve hastaya zarar vermiyorsa namaz nöbet yoluyla kılınabilir. Bu esnada îmâ yoluyla namaz kılmak Hanefî fakihlere göre amel-i kesîr sebebiyle imkânsızdır. Hastaya zarar vereceğinden, namaz cem' edilebilecek namazlardan biri ise bir sonraki vakitte kılmak üzere tehir etmekten başka çare kalmamaktadır. Ancak ikindi-akşam, yatsı ve sabah namazları ise لا تكليف الا بمقدور kuralının bir gereği olarak can tehlikesinden kaynaklanan imkânsızlık sebebiyle cem' edilemez ve namazı terk etmek caiz olmadığından bir sonraki vakitte kılmak niyetiyle namaz kazaya kalır.

Hız Peygamber Hendek savaşında can tehlikesi-meşakkat sebebiyle dört vakit namazı kazaya bırakmak zorunda kalmıştır. Ancak bu durum namazı savaş esnasında bile vaktinde, hatta mümkünse cemaatle kılmayı ve nihayet iman yoksa îmâ yoluyla birlikte vaktinde kılmayı emreden âyetlerle nesh edilmiştir.⁹²

Sonuç olarak planlı, kısa süreli ve hayati tehlikesi bulunmayan ameliyatların namazı eda edebilecek şekilde ayarlanmanın daha isabetli olacağı; plansız ve acil ameliyatlarda hastaya zarar vermeyecekse namazın vakit içinde dönüşümlü olarak eda edilmesi gerektiği; buna imkân yoksa ve hastaya zarar verecekse namazı imkânsızlık ve zaruret sebebiyle sonraki vakte bırakmanın zorunlu hale geldiği anlaşılmaktadır. Böyle bir ertelemeyi cem ihtimaliyle yapmanın isabetli olduğunu

⁸⁷ Orhan Çeker, *İlmihal* (Konya: Tekin Kitabevi, 2020), 255.

⁸⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/280; İbn Hacer, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 1/364.

⁸⁹ Şihâbuddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zehîra* (Beyrût: Dâru'l-Ğarb, 1994), 1/83.

⁹⁰ Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî, *Tuhfetu'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2/39.

⁹¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984), 2/274.

⁹² Şafî, *er-Risâle*, 184.

savunanlar da olmuştur. Ancak buradaki durumu daha çok can tehlikesi zarureti kapsamında değerlendirmek daha isabetlidir.

Cana ya da aza kaybına yol açan zaruret durumu haramı helal kılabilir. Buradaki durum yolculuk, yağmur veya hastalık durumuna kıyaslanamaz. Savaş esnasında da benzer can tehlikesine rağmen Allah Teâla savaş durumunu yağmura kıyaslamamış, namazı vaktinde mümkünse cemaatle kılmayı emretmiştir. Buna karşılık sınav, görev, ihtiyaç, sıkıntı vs. durumlar ise bu kapsamda değerlendirilemez. Zira bu tür durumlarda can tehlikesi türünden bir zaruret bulunmamaktadır. Özellikle günümüzde öğrenci seçme sınavları namaz vaktine uygun olacak saatlerde zamansal açıdan esnek bir şekilde gerçekleştiğinden farzı eda edebilecek beş dakikalık bir namaza engel olmamaktadır. Diğer sınavları ise buna uygun düzenlemek imkân dâhilindedir. Zira insanoğlu sınav için değil ibadet için yaratılmıştır. Dünya için din terk edilmez. İhtiyaç ve sıkıntının ise can tehlikesi bulunmadığı sürece namazı terk etmek için bir mazeret olmadığı yukarıda izah edildi.

3. Yolculukta Sabah Namazını Cem' Etme Görüşünün Usul Açısından Analizi

Günümüzde, yolculuk esnasında sabah namazını yatsı namazıyla cem'-i takdim ederek kılmamanın, hatta -iyice araştırılırsa- bu namazı öğle namazına tehir ederek kılmamanın bile caiz olabileceği şeklinde bazı iddialar ortaya atılmıştır.⁹³ Cumhura göre yolculuk namazları cem' etmenin illeti olmakla birlikte, cem' edilecek namazlar öğle ve ikindi ile akşam ve yatsı namazlarına mahsustur. Sabah namazı ise her namazı bir vakte tahsis eden âyetlerdeki emrin kapsamında kalmaktadır. Bu durumu açıklamak üzere öncelikle sabah namazını birleştirme iddiasını yöntem, metodolojik tutarlılık ve delil bakımından özetlemek, bilahare usul açısından değerlendirmek yerinde olacaktır.

3.1. Görüşün Yöntem ve Gerekçesi

Sabah namazını birleştirmeyi iddia eden görüş öncelikle Hanefî fakihlerin namazları cem' etmenin caiz olmadığı konusundaki içtihadını hadislerle bertaraf ederek üç mezhebin içtihadını kabul etmektedir. Bilahare üç mezhebin içtihadını da geride bırakarak yolculuk esnasında sabah namazını öğle-ikindi ile akşam-yatsı namazlarına kıyaslamakta, öğle-ikindi esnasındaki aynı meşakkatin günümüzde sabah namazında da bulunduğunu, dolayısıyla yolculukta sabah namazını yatsı namazıyla cem' etmenin caiz olabileceği türünden hiçbir mezhebin kabul etmediği bir görüşü savunmaktadır. Bu konuda herhangi bir nassa dayanmamakta ve özü itibarıyla illet hikmetle ta'lil yöntemini esas almaktadır. Oysa taabudî hükümlerde hikmetle ta'lil batıl olup naslara, taabudi hükümlerin mahiyetine, kıyasa ve icmâya son derece aykırıdır.

Sabah namazını cem' etmenin caiz olabileceğini savunan iddiaya göre, Hz. Peygamber zamanında yolculuk hem gündüz vaktine tekabül etmekteydi. Sabah

⁹³ Yıldırım, "Seferde Yatsı Namazının Sabah Namazıyla Birleştirilmesi", 9-10.

namazı dinlenme vaktiydi, yatsı ile sabah namazı arasında ise uzun bir süre vardı. Hz. Peygamber bu sebeple öğle ve ikindi ile akşam ve yatsı namazlarını takdim-tehir yoluyla kılmıştır. Ancak sabah namazı esnasında yolculuk olmadığından bu namazı yatsı ile cem' etmemiştir. Günümüzde ise yolculuk sabah namazında da devam etmektedir. Dolayısıyla sabah namazını yatsıyla cem' etmek caiz olmalıdır. Devamla bu görüşün ibadetlerde taabudîlik vasfına aykırı olmadığını da ileri sürülmüştür.⁹⁴

Yukarıda arz edilen yöntem ve gerekçe naslara, icmâ ve kıyas şartlarına uymadığından varılan hüküm isabetli değildir. Konuyla ilgili iddiayı yöntem, delil ve usul açısından değerlendirmemiz yerinde olacaktır.

3.2. Görüşün Yöntem ve Delil Açısından Eleştirisi

3.2.1. Yöntem Açısından Eleştiri

Hanefî mezhebinin konuya yaklaşımını bertaraf ederek üç mezhebin görüşünü kabul ettikten sonra, bu mezhepleri de geride bırakarak herhangi bir mezhebin kabul etmediği; icmâya, nassa ve genel kurala aykırı bir görüş ileri sürmek usul açısından isabetli değildir.⁹⁵ Böyle bir yaklaşım ibadetleri dinin belirlediği sınırların dışına taşıyarak istikrarsız hale getireceği gibi mezhep bütünlüğüne aykırılık da teşkil etmektedir. Nitekim aynı yaklaşım ve gerekçe ikindiye akşam namazıyla, hatta günlük namazların tamamını tek vakitte bileştirmeye açıktır. Yolculukta sabah namazını yatsıya takdim etmenin caiz olmadığı nasların yanı sıra icmâyla sabittir. Mezhepler yolculukta bile mümkün olduğu namazları cem' etmemenin daha faziletli olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ Çünkü Hanefî fakihlere göre namazları birleştirmek kasıtlı olarak terk etmekten ibarettir. Bir namazı kasten başka vakte ertelemek ise büyük günahlardandır.⁹⁷ Haliyle namazları cem' etme konusundaki bu yaklaşım hiçbir mezhebin kabul etmeyeceği bir hükümle sonuçlanmaktadır.

3.2.2. Delil-Gerekçe Açısından Eleştiri

Sabah namazını yatsıya ya da öğle namazına takdim-tehir etmeye dair bir nas bulunmamaktadır. Şar'î yalnızca belirli sebepler esnasında öğle-ikindi ve akşam-yatsı namazlarını takdim-tehirle kılmaya ruhsat vermiştir. Hz. Peygamber gece yolculuğu esnasında aşırı meşakkat, yorgunluk ve aceleye rağmen sabah namazını takdim/tehir etmemiştir. Dolayısıyla sabah namazını cem' etmek nassa aykırıdır.

Söz konusu iddia ibadetler alanında hikmeti illet yerine koymak (hikmetle ta'lîl) suretiyle ibadetler alanında yeni bir hükme ulaşmakta; fıkıh, usûl ve delil açısından birçok problemi barındırmaktadır. Konunun fıkhi yönü usul açısından şöyle analiz edilebilir:

⁹⁴ Yıldırım, "Seferde Yatsı Namazının Sabah Namazıyla Birleştirilmesi", 9-10.

⁹⁵ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, (Beyrût: Dâru İbn 'Affân, 1997), 5/91.

⁹⁶ Nevevî, *el-Mucmû'*, 4/378; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/272.

⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/439; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i*, 1/127.

Hız. Peygamber'in gece vakti yolculuk yapmadığı iddiası⁹⁸ aklî ve naklî açıdan isabetli değildir. Çünkü gece vaktinin istirahat zamanı olması aklî açıdan Hız. Peygamber'in gece yolculuğu yapmış olmasına engel değildir. Naklî açıdan ise Hız. Peygamber'in gece vakti yolculuk yaptığı, meşakkat ve aşırı yorgunluğa rağmen sabah namazını cem' etmediği, böyle bir gerekçeyle namazların cem' edilmeyeceği aşağıdaki rivayet ve analizlerle sabittir:

1. Ebû Katâde'nin rivayeti: *"Bir gece (Hudeybiye'den dönerken) Hız. Peygamberle yolculuk yaptık. Bazıları Ya Rasûlallah 'dinlenmemiz için bize fırsat verseydiniz' dedi. Hız. Peygamber 'sabah namazını kaçırmanızdan korkuyorum' dedi. Bilal 'ben sizi uyandırırım' deyince Hız. Peygamber yolculuğa mola verdi. Hız. Peygamber ve ashap uykuya daldı. Bilal, dinlenmek için sırtını bineğine dayadı; ancak (yorgunluk sebebiyle) dayanamayarak uykuya daldı. Hız. Peygamber uyandığında güneş doğmuştu. Bilal'e 'sözüne ne oldu?' diye seslendi. Bilal 'hiçbir zaman bu derece ağır bir uykuya dalmamıştım, size galebe eden bana da galebe etti' şeklinde cevap verdi. ... Hız. Peygamber (kerahet vakti çıkınca) ortalığın aydınlanmasıyla birlik Bilal'e ezan okunmasını emretti ve namazı (kaza ederek) kıldırdı."*⁹⁹

Görüldüğü üzere Hız. Peygamber gece vakti yolculuk yapmış, sabah namazına yakın aşırı yorgunluğa, meşakkat ve aceleye rağmen sabah namazını yatsı veya öğle namazıyla cem' etmemiştir.¹⁰⁰ Bu nedenle sabah namazını yatsı ya da öğle ile cem etmenin caiz olabileceğini ileri sürmek ve bu konuda çeşitli kıyaslara başvurmak nassa aykırılık sebebiyle yerinde değildir.

2. Hız. Peygamber: *"Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz siz de öyle kılın"* buyurmuştur.¹⁰¹ Yolculuk esnasında ise gece yolculuğuna rağmen sadece öğle-ikinci ve akşam-yatsı namazlarını cem' etmiştir. Sahabe ve tabiûndan günümüze kadar sabah namazının cem' edildiğine dair bir uygulama nakledilmemiştir. Haliyle böyle bir görüş her namazı bir vakte tahsis eden ayetlerin yanında Hız. Peygamber'in uygulamasına da aykırıdır.

3. Sabah namazını cem' etme iddiasına göre öğle-ikinci namazlarını cem' etmenin illeti yolculukta meşakkat ve acele etmektir. Aynı illetin günümüz yolculuklarında sabah namazında da bulunduğu, dolayısıyla sabah namazını cem' etmenin de caiz olabileceği savunulmuştur. Ancak böyle bir kıyas usul bakımından geçersizdir. Bu durumu iki başlık altında değerlendirmek mümkündür:

3.1. Söz konusu kıyas nassa ve icmâya aykırı olduğundan usul açısından geçersizdir. Çünkü içtihadın bir türü olan kıyas yalnızca hakkında nas ya da icmâ ile sabit bir hükmün bulunmadığı konularda geçerlidir. Nas, icmâ ve genel kurallara aykırı kıyaslar "fâsidü'l-i'tibâr" ismini alarak geçersiz olmaktadır. Çünkü kıyas, hakkında nas bulunan bir hükmü illet ortaklığı ile hakkında nas bulunmayan bir

⁹⁸ Yıldırım, "Seferde Yatsı Namazının Sabah Namazıyla Birleştirilmesi", 8-9.

⁹⁹ Buhârî, *Mevâkît*, 35.

¹⁰⁰ Şafîî, *el-Ümm*, 95.

¹⁰¹ Buhârî, *Ezan*, 18.

meseleye hamletmektir. Hakkında nas bulunan bir durum yine hakkında nas bulunan bir diğer duruma kıyaslanamaz.¹⁰²

3.2. Âyette yolculuk-ikamet hali arasında bir ayrıma gidilmeden sabah namazını vaktinde eda etmek emredilmiştir. Bu konuda sabah namazını diğer namazlara kıyaslayarak yolculukta bu namazı yatsı ya da öğle namazıyla birlikte kılmanın caiz olduğu iddia edilemez. Çünkü ibadetlerde illet kıyası geçersizdir. İlet ortaklığını ileri sürerek bir ibadeti diğerine kıyaslamak suretiyle onun varlığına, yokluğuna veya aslı keyfiyetine dair yeni bir hüküm ortaya konulamaz.¹⁰³

Örneğin hayız esnasında kadınların namaz ve orucu terk etmelerinin sebebi hayızdır. Bu konuda sebep birliğini, ayrıca namaz ile orucun her ikisinin ibadet olduğunu ileri sürerek, hayızdan sonra orucun yanı sıra namazın da kaza edilmesi gerektiği iddia edilemez. Çünkü burada namaz ile oruç için farklı hükümler konulmuştur. Naslara göre hayız sebebiyle terk edilen orucun kazası vaciptir; ancak hayız esnasında kılınması yasaklanan namazı kaza etmek vacip değildir.¹⁰⁴

Aynı şekilde bir namazı diğerine kıyaslayarak yolculukta öğle-ikindi namazları gibi sabah ve yatsı namazlarının da cem' edileceği iddia edilemez. Çünkü Hz. Peygamber sabah namazını yolculuk illetine meşakkat, acele ve aşırı yorgunluk durumuna rağmen cem' etmemiştir. Bir meselenin naslarla beyan edilen hükmü kıyasla değiştirilemez. Nitekim yolculuk sebebiyle yatsı namazını kasr etmenin caiz olduğunu ileri sürerek sabah namazını kasr etmenin caiz olduğu iddia edilemez. Aynı şekilde sabah namazını öğle-ikindi namazına kıyaslayarak bu namazı cem' etmenin caiz olduğu iddia edilemez.

3.3. Kıyas yapabilmek için aslın hükmünün mansûs ya da istinbat yoluyla elde edilen ve akılla idrak edilebilir bir illete dayanması şarttır. Namazın rekâtları kadar namaz vakitleri de taabbudî bir özelliktedir. Sabah namazının hangi illetle iki rekât veya yatsının hangi illetle dört rekât olduğu akılla idrâk edilemez. Bu sebeple ibadetler kadar ibadet vakitleri de kıyasta asıl olmazlar.¹⁰⁵ Hâliyle yolculukta sabah namazı öğle-ikindi namazının birleştirilmesine kıyaslanamaz.

3.4. Kıyasın geçerli olması için asıl ile fer'în arasında illet ortaklığı kadar, kıyas sonucunda hüküm birliğinin sağlanması şarttır. Çünkü illet birliği varsa, aralarında sonuç itibarıyla hüküm birliği de bulunmalıdır. Oysa zikredilen durumlarda hüküm açısından bir eşitliğin bulunmaması illet birliğinin de söz konusu olmadığını göstermektedir.¹⁰⁶ İkamet halinde -yolculuğa eşdeğer- bir meşakkatten dolayı namazı cem' etmek caiz olsaydı ikamet esnasında namazı kasr etmenin, orucu terk etmenin ve mest üzerine üç gün boyunca mesh etmenin de caiz olması; bir anlamda meşakkat

¹⁰² Tûfi, *Şerhu muhatarî'r-Ravza*, 2/460.

¹⁰³ Gazzalî, *el-Müstasfâ*, 522.

¹⁰⁴ Bk. Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/445-447.

¹⁰⁵ Gazzalî, *el-Müstasfâ*, 489, 521; Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/460.

¹⁰⁶ Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/465.

sebebiyle -ikamet halindeyken- sefer hükümlerinin sabit olması gerekirdi.¹⁰⁷ Oysa böyle bir durum nasların açık beyanına, icmâ ve akla aykırıdır. Geçmişten günümüze savaş, meşakkat ve yolculuğa rağmen sabah namazını cem' etmenin caiz olmadığı konusunda icmâ oluşmuştur.

Sabah namazını yatsı veya öğle namazıyla cem' etmek için nassa aykırı bir gerekçe üretmek yerine, mükellefi dini hak ve özgürlükler kapsamında gerekli tedbirleri almaya yönlendirmek isabetlidir. Aynı şekilde fıkhıta bu tür durumlar için kolaylık mahiyetinde çeşitli alternatifler geliştirilmiştir.

Yolculuk esnasında nafîle namazları oturarak kılmak caizdir. Ancak farz namazları araçtan inerek kılmak şarttır. Zira Hz. Peygamber nafîleleri bineğinin üzerinde farzı ise bineğinden inerek eda etmiştir. Talep edilmesine rağmen araçtan inme imkânı yoksa yolculuktan geri kalınacaksa, can veya mal güvenliği tehlikeye düşecekse bakılır: Sefer hükümlerine konu olan bir yolculuk varsa sadece öğle ve ikinci veya akşam ve yatsı namazları cem' edilebilir. Araçtan inme imkânı yoksa mükellef namazı oturduğu yerden kılabilir ve bu tür durumlar nadir olduğundan namazı bilahare kaza eder.¹⁰⁸ Nitekim gemiyle yolculuk yapanların namazları oturarak kılmaları fıkhi açıdan caizdir.¹⁰⁹ Düşmana karşı pusuya yatan askerin -ayağa kalkma imkânı yoksa korku durumundan dolayı- namazı oturarak kılması caizdir. Böyle bir durum nadir olduğundan namazı bilahare kaza etmekle mükelleftir.¹¹⁰ Yolculukta sabah namazı problemi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu konuda çeşitli kıyaslara başvurarak nassa icmâyâ aykırı bir hüküm ileri sürmek ibadetleri vakit açısından keyfi bir mecraya sürüklemekle sonuçlanacaktır. Hâliyle böyle bir görüş delilden mahrum olduğu kadar, hikmetle ta'lîl kıyasına dayandığından ve ibadetlerde taabudîlik vasfına aykırı olduğundan isabetli değildir.

SONUÇ

Farz namazların her biri belirli vakitlere nas ile tahsis edildiğinden, aksine bir delil bulunmadığı sürece her namazı vaktinde kılmak vaciptir. Malikî, Şafî ve Hanbelîlere göre namazları cem' etme sebepleri ve cem' edilecek namazlar nasla tayin edilen istisnâî durumlarla sınırlıdır. Hadislerden hareketle bu durumlar yolculuk, hastalık ve yağmur şeklinde belirlemiştir. Ancak arz edilen durumlarda namazları cem' etmeye delalet eden hadislerin sübutu kadar delaleti de zannîdir. Hanefî müçtehitlere göre bu tür hadisler cem'-i sûrîye delalet eder, bu hadislerin hakiki manada cem'e delalet etmesi âyetlerden anlaşılan umûmu'l-ahvâle aykırıdır. Ayrıca bu türden hadisler Hz. Peygamber'in Arafat-Müzdelifede dışında namazları cem etmediğini aktaran hadislerle teâruz halindedir. Bu rivayetler kendi içinde muarızlarıyla birlikte bütüncül bir yaklaşımla değerlendirilince, sahabenin fiil ve beyanıyla birlikte bunların cem'-i sûrî delalet ettiği anlaşılmaktadır. Cem'-i sûrî ise

¹⁰⁷ San'anî, *Sübülü's-selâm*, 2/67.

¹⁰⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/242.

¹⁰⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/242.

¹¹⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/275.

âyetlerdeki umûmu'l-ahval manasına, yani âyetlerin her namazı –yolculuk, yağmur ve hastalık ile ikamet arasında ayrıma gitmeden- bir vakte tahsis etmesine daha muvafıktır. Bu nedenle Hanefî fakihler haklı olarak bu hadisleri cem'-i sûriye hamletmişlerdir. Nitekim âyetlerin kat'î ifadelerine muvafık bir durum, ona muhalif olan zannî bir ihtimale tercih edilir. Umum belvâ türünden bir hüküm içeren, muarızlarıyla birlikte cem-telif edilince cem'-i sûrî olması kitaba daha uygun olan bu içtihadın, diğer içtihatlardan daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şafî ve Hanbelî fakihler de bu konuda evlâ, efdal ve daha ihtiyatlı olan görüşün Hanefî içtihadı olduğunu vurgulamışlardır. Buna göre Arafat-Müzdelife'nin dışında, ölüm tehlikesi veya can kurtarma çabasından kaynaklanan bir imkânsızlık bulunmadığı sürece namazları yolculuk, yağmur veya hastalık sebebiyle cem' etmemek daha isabetlidir.

İbadetlerde illet merkezli kıyaslar nassa aykırılık sebebiyle geçersiz olduğu kadar birçok tutarsızlıkla sonuçlanmaktadır. Hikmeti illet yerine ikame etmek ibadeti keyfi bir mecraya sürüklemektedir. Meşakkati illet yerine koymak aynı şekilde nassa aykırı, dini hükümler açısından tutarsız ve keyfi hükümlerle sonuçlanmaktadır. Müçtehitlerin delil merkezli analizlerden hareketle meşakkatin namazları cem' etmek için illet olmadığı anlaşılmıştır. Yaptığımız basit bir alan yoklamasında namazın vaktinden terk edilmesini görece ihtiyaç, meşakkat ve sıkıntıya dayandıranların az olmadığı ve konuyu İbn Abbas'ın eksik anlaşılan hadisinden kaynaklanan bir yanılığa bağladıkları görülmüştür. Oysa meşakkat illet olmaya elverişli olmadığından, başta Hanefî fakihler olmak üzere Malikî, Şafî ve Hanbelî fakihler delil merkezli olarak böyle bir gerekçeyle namazları cem' etmenin caiz olmadığını belirtmektedir. İbn Abbas hadisinin cem'-i sûriye delalet ettiği kendi beyanıyla da sabittir. Başta İmam Ebû Hanife olmak üzere Hanefî fakihlerin tamamı konuyla ilgili âyet ve hadislerden hareketle bu görüştedir. İbn Abbas'ta namazı terk etmenin kebâirden olduğu aktarılmıştır. Malikî, Şafî ve Hanbelî müçtehitler ise bu durumu yine hadis bütünlüğü içinde yağmur veya hastalık durumuna tahsis etmiş ve bunun meşakkatle bir alakasının olmadığını belirtmişlerdir.

Yukarıdaki gerekçeden hareketle bu konuda Hanefî içtihadın delil açısından daha haklı ve isabetli olduğu anlaşılmaktadır. İbn Abbas'ın eksik ve yanlış anlaşılan hadisinden hareketle meşakkat sebebiyle namazları cem' etmeyi savunan görüşler değildir. Bu alandaki muasır bazı fetvaların dayandığı görüşler, Hanefî fakihlerine ilaveten mezhep kurucusu müçtehitlerin neredeyse tamamı tarafından delile aykırılık ve delil açısından isabetsizlik gerekçesiyle haklı olarak reddedilmiştir. İbn Abbas hadisi kendi ifadesiyle cem'-î sûriyi, diğer mezheplere göre ise sadece yağmur veya hastalık durumunu ifade etmektedir. Bir görüşün fıkıh kitaplarında mücerret olarak nakledilmesi onun kabul edilmesi için yeterli bir sebep değildir. İtibaru'l-meâl bakımından bu görüşe dayanan fetvanın isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira yaptığımız basit bir alan yoklamasında bu görüşe dayanan fetvaların sınav, ihtiyaç ve sıkıntı vs. gibi keyfî gerekçelerle namazı vaktinden terk etmek konusunda mazeret olarak kullanıldığına şahit olduk. Konuyla ilgili sübutu-delaleti zannî olan ahad haberlerin yanında, diğer kıyas ve istidlaller de her namazı ayrıma gitmeden umûm

ahval açısından bir vakte tahsis ederek emreden âyetlerdeki kesinliğe aykırı olduğundan Hanefî fakihler tarafından isabetsiz görülmüştür. Âhâd haberleri esas alanlar ise bu durumu yağmur, yolculuk ve hastalıkla sınırlamıştır. Savaş durumunda bile namazın mümkünse cemaatle, değilse imayla kılınmasının emredilmesi meşakkatin namazları cem etmek için bir sebep, illet ve gerekçe olmadığı anlaşılmıştır. Fakihler meşakkat gerekçesini öne süren klasik bir iki görüşün delilsiz olduğunu, ibadetlerdeki taabbudiliğe aykırı olduğunu ve birçok tutarsızlıkla sonuçlandığı ispat etmişlerdir.

Buna bağlı olarak ihtiyaç, meşakkat, sıkıntı, günümüz çalışma koşulları, kısa süreli meşakkatli yolculuklar, sınav veya görev saati esnasında namazları hakiki manada takdim-tehir yoluyla cem' etmenin caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Böyle bir yaklaşım dinin dünyaya feda edildiği günümüzde namazı vaktinden terk etmek için mazeret olarak kullanılabilir. Bu tür durumlarda namazı cem' etmek caiz değildir; ancak mecbur kalınca bir namazı son, diğer namazı ilk vaktinde kılmak ve iki namaz arasındaki sünnetleri terk etmek suretiyle cem'-i sûrî yoluyla kılmak caizdir.

Namazı mevcut şartlara feda etmek yerine, mevcut şartları düzeltmeye zorlamanın ve imkân oluşturma çabasına girmenin, buna imkân yoksa mevcut şartları namaza feda etmenin daha isabetli olacağı anlaşılmaktadır. Sahabenin namaza mani olan bahçesini kefarete babından sadaka olarak verdiği dair rivayetler bulunmaktadır. Kısa süreli bir namaz mevcut işleri aksatmayacaktır. İmandan kaynaklanan bir azimet, çaba, samimiyet ve gayret neticesinde mevcut sorunlar aşılabilecek türdendir.

Ameliyat esnasında ise hastanın canını kurtarmak, tedavi etmek için çaba göstermek farzdır. Acil olmayan ameliyat saatlerini namazı eda edecek şekilde ayarlamak mümkündür. Buna karşılık plansız, acil veya uzun süreli ameliyatlarda hastaya zarar vermeyecekse namazın dönüşümlü olarak kılınması vaciptir. Ancak buna da imkân yok ise, hastaya zarar verecekse, can kurtarmak üzere -imayla namaz esnasındaki amel-i kesîr de namazı bozacağından- namazı bir sonraki vakitte kılmak üzere ertelemekten başka çare kalmadığından, fakihlerin yaklaşımından böyle bir durumda can kurtarmak üzere namazı erteleme caiz olduğu anlaşılmaktadır.

Sabah namazını bir başka namazla birleştirme iddiasının usul, delil, gerekçe, istidlal yöntemi ve tutarlılık açısından geçersiz olduğu tespit edilmiştir. Sabah namazını yatsı namazına takdim etmek ya da sabah namazını öğle namazına tehir etmek nassa, icmâya, usul kurallarına ve ibadetlerin mahiyetine aykırı delilsiz bir iddiadan ibaret kalmaktadır. Bunun yerine yolculuk esnasında dini hak ve sorumlulukları eda etme güvencesini sağlayacak tedbirlerin alınması gerekmektedir. İbadetleri şartlara feda etmek yerine, gerekli önlemleri alarak mevcut şartları dinin mecrasına uygun bir şekilde tanzim etmek isabetli olacaktır. Yolculuklarda talep ve ısrar edilmesine rağmen imkân yoksa namaz imayla kılınır ve bilahare kaza edilebilir.

KAYNAKÇA

- Attâr, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd. *Haşiyetu cem'il-cevâmi' 'alâ şerhi'l-Celâl'il-Mahallî 'alâ Cem'î'l-cevâmi'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef. *İhkâmu'l-fusûl*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Mustafâ Dîb. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. İdris. *er-Ravzu'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstakni'*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetu'l-Habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Cessâs, Ebûbekr Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Dâru'l-Evkâf, 1994.
- Cessâs, Ebûbekr Ahmed b. Ali. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2013.
- Cezerî, Şemsuddin Muhammed b. Yusuf. *Mi'râcu'l-minhâc şerhu Minhâci'l-vusûl*. Mekke: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1418.
- Çeker, Orhan, *İlmihal*. Konya: Tekin Kitabevi, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*, Thk. Şuayb Arnavut. Beyrût: Dâru'r-Risâle'l-'Alemiyye, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Fetâva*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2010.
- Ensârî, Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Gâyetu'l-vusûl fî şerhi Lübbi'l-usûl*. Hadramut: Dâru'z-Zehebî, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn 'Useymînî, Muhammed b. Salih. *Mecmû'ul-fetâva ve'r-resâili'l-'Useymînî*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1413.
- İbn Enes, Ebû Abdillâh Mâlik. *el-Muvaţta'*. Thk. Takiyuddîn en-Nedvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1991.
- İbn Hacer, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Heytemî. *Tuhfetu'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2017.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ*. Kahire: Mektebetu Hancî, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Ravzatu'n-nâzir*. Riyâd: Dâru'l-Künûz, 2012.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfî fî fıkhil-Hanbelî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü Kahire, 1968.

- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed. *Şerhu 'ileli't-Tirmîzî*. Thk. Nuruddîn el-İtr. Dimaşk: Dâru'l-Mellâh, ts.
- İbn Salah eş-Şehrezûrî, Osman b. Abdurrahman. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, Thk. Muvaffak b. Abdullah. Beyrût: 'Aleml-Kutub, 1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *el-Fetâva'l-kübrâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Yunus, Mansûr. *Keşşâfu'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1402.
- Kahraman, Abdullah. *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Karadâvi, Yusuf. *Fetâvâ'l-muâsıra*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 2000.
- Karâfî, Şihâbuddin Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra*. Beyrût: Dâru'l-Ğarb, 1994.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Envâru'l-burûk fî envâ'il-furûk*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1982.
- Kuşeyrî, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülhakî. Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *Fevâtihu'r-rahâmât bişerhi Müsellemi's-sübût*. Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i Nesâî*. Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Haleb: Mektebetu Matbû'atu'l-İslâmî, 1986.
- Neseî, Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif'ale'l-Menâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. Kerâtaş: Matba'atu Câvid, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl min 'ilmil'usûl*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1995.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm fî şerhi Bulûğî'l-merâm*. Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2005.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkandî, Alâüddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâ'i'ci'l-'ukûl*. Katar: Metabi'u-'d-Davhe'l-Hadîse, 1984.
- Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

- Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed. *Usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*, Thk. Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Halebî, 1940.
- Şahin, Osman. "Ahkâm Hadislerinin Çoklu Yöntemle Anlaşılması ve Yorumlanması: Namazların Cem'i Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (Aralık 2017), 31-73.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfaqât*. Beyrût: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şekafeh, Muhammed Beşir. *el-Fıkhu'l-Mâlikî*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Şeybanî, Muhammed b. Hasan. *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne*. Thk. Mehdi Hasan Geylani. Beyrût: 'Alemlü'l-Kütüb, 1403.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'ani'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1982.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî. *el-Bülbül fî usûli'l-fikh*. Riyad: Mektebetu İmam eş-Şafîî, 1410.
- Tûfî, Süleyman b. Abdulkavî. *Şerhu muhtasari'r-ravza*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Ünal, Halit. "Cem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/277-278. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yıldırım, Enbiya. "Seferde Yatsı Namazının Sabah Namazıyla Birleştirilmesi". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 4/1, (2011), 1-9.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Zuhaylî, Vehbe. *Kadâya'l-fikhi ve'l-fikri'l-muâsir*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2006.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 277-308

İBNÜ'L-VERDÎ'DEN İDİZÂDE'YE MAKÂMELERDE VEBA ALGISI

Current The Perception Of Plague İn Maqamat From Ibn Al-Wardi To İdizade

Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Dr. Öğrt. Üyesi, Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, e-Mail: mehmetfarukcifci@ibu.edu.tr Orcid No: 0000-0002-5078-6262

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 11/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 19/06/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 277-308

Atıf / Cite as: Korkut, Ramazan. "İbnü'l-Verdî'den İdizâde'ye Makâmelerde Veba Algısı" [Current The Perception Of Plague İn Maqamat From Ibn Al-Wardi To İdizade]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 277-308.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.913179>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 277-308
İBNÜ'L-VERDÎ'DEN 'İDİZÂDE'YE MAKÂMELERDE VEBÂ ALGISI*

Mehmet Faruk ÇİFÇİ**

Öz

Veba, yaşadıkları coğrafya itibarıyla Müslümanların sık karşılaştığı bir hastalıktır. Bu yüzden İslâm uleması vebayı farklı yönlerden ele alan birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan bazıları makâme tabir edilen tarzda olup vebayı edebî bir dille ve genellikle bir kurgu içinde aktarmaktadır. Bu makalede, bahsi geçen yapıtlar bütüncül bir yaklaşımla ele alınmış ortak noktalar ve müelliflerinin veba algıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Öte yandan vebayı konu edinen ilmî risâlelerin makâmelerle olan etkileşimleri de incelenmiştir. Bu anlamda mezkûr eserlerden hareketle yüzyıllar öncesinde yaşanan salgın dönemleriyle günümüz arasında bağlantılar kurulmak istenmiş ve elinizdeki çalışma dünyanın COVID-19 ile mücadele ettiği bu süreçte, geçmişteki yaşanmışlıkların kültürel ve edebi tezahürlerini yansıtmaları bakımından entelektüel camianın ilgisine sunulmuştur. Özellikle, makâmelerin İslam dünyasında geçmiş dönemde yaşanan veba tecrübelerini resmetmeleri günümüz Müslümanları açısından kayda değer görülmüştür. Çalışmada, 'İdizâde'nin Ayasofya makâmesi üzerinde özellikle durulmuştur. Çünkü anadili Türkçe olan bir Osmanlı âliminin makâme türünün zirve isimlerinden olan Harîrî'ye öykünmesi kanaatimizce kıymetlidir. Ayrıca bu makâme diğerlerinden farklı olarak klasik tarzı yansıtmaları ve 18. yüzyıl başlarında İstanbul'daki veba algısına ve İstanbul hayatına ışık tutmaları yönüyle sağlık, ilim ve kültür tarihimiz açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Makâme, Veba, COVID-19, 'İdizâde, Ayasofya Makâmesi

The Perception Of Plague İn Maqamat From Ibn Al-Wardi To 'İdizade

Abstract

Plague is a disease that Muslims frequently encounter due to the geography they live in. For this reason, Islamic scholars wrote many works dealing with plague from different aspects. Some of these are in the style called maqama, and they convey the plague in a literary language, usually in a fiction. In this article, the aforementioned works are handled with a holistic approach, and the common points and the plague perceptions of their authors are tried to be determined. On the other hand, the interaction of scientific treatises on plague with maqamat was also examined. In this sense, based on the aforementioned works, it was aimed to establish connections between the epidemic periods experienced centuries ago and the present and the study in your hand was presented to the attention of the intellectual community in terms of reflecting the cultural and literary manifestations of past experiences in this process in which the world struggled with COVID-19. In particular, it is noteworthy for today's Muslims that

* Makalenin *Etik Kurul İzni* gerektirecek herhangi bir unsur içermediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, e-Mail: mehmetfarukcifci@ibu.edu.tr Orcid No: 0000-0002-5078-6262

the maqamat depicts the plague experiences of the Islamic world in the past. In the study, particular emphasis was placed on the Maqama of Ayasofya for İdizâde. Because it is valuable in our opinion that an Ottoman scholar whose native language is Turkish tries to resemble Hariri, one of the important names of maqâma type. In addition, this maqama is important in terms of our health, science and cultural history as it reflects the classical style and sheds light on the perception of plague and life in Istanbul at the beginning of the 18th century.

Keywords: Maqama, Plague, COVID-19, İdizâde, al-Maqama al-Ayasofya

Structured Abstract: Plague is a common disease faced by Muslims in terms of the geography in which they live. For this reason, the Islamic ulema has written many works that address the plague in different ways. Because the plague is a disease, it concerns doctors, hadith scholars because it takes place in hadith-i-sharifs, and scholars who are engaged in both the science of words and the debate about whether to enter the plague. And while historians recorded the events of the plague, literary writers used literary arts to paper the sad and dramatic landscapes they witnessed. For example, Ibn al-Wardî, who died due to the plague he was the subject of, is one of them. The beliefs that the invisible forces such as jinn were effective in the emergence of the plague also included the ulama who were skilled in the secret sciences.

Ibn Hajar, Mar'î Ibn Yûsuf, Bayluni, Jamâlüddin b. Yûsuf, İdris Bidlisî, Abd al-Rahman el-Bistâmî, Tasköprizâde, Kamal Pashazade and Hamdan b. Uthman was examining the plague within the framework of Islamic sciences, İlyas al-Yahudî b. Abraham al-İsbânî is one of the scholars who examined the plague through the eyes of a doctor. However, a separate place should be reserved for Tasköprizâde here. Because he tried to look at the plague issue through the eyes of physicians as well as being an Islamic scholar. Namely, he mentions that this illness can have both material and spiritual causes. Because he thinks that there is a connection between the fear of the soul and the trembling of the body, as well as that a blow affecting the soul can appear in the body in the form of plague. Therefore, those who attribute illness to jinn and those who attribute the deterioration of the weather should respect each other.

In addition to these, a small number of works that convey the plague in literary language and shed light on the history while doing so were also written. These are works produced in the literary genre called maqâma.

The main subject of this study is to determine how the plague is reflected in the style of maqâma. The reason for choosing such an issue is that the maqâma style is more critical of social events, in this respect, they reveal the past experiences about the plague, the mistakes that are thought to have caused the plague, and they witness the attitude of the people during the plague periods. In this sense, the examination of the relevant articles will help to establish a connection between the current COVID-19 epidemic and those days. However, all of the authors who deal with the plague in their writings are also Islamic scholars. For this reason, it was necessary to examine the scientific treatises written about the plague in order to better analyze their attitudes in the maqamat. In the study, the prominent aspects of the mentioned treatises were also pointed out, and when necessary, the articles and the views in the treatises were compared. In addition, it was tried to be determined whether these articles reflect the style of maqâma or not. One of the most striking points in the treatises written about the plague is the effort to prove that 'plague' and 'taun' are different things. The reason for this is that it is stated in the hadith that taun cannot enter Madinah. For this reason, even though plague and taun are used interchangeably through metaphors, the ulema has come to the view that plague is a weather-changing state of corruption, and that taun is a kind of blow, a calamity that has been inflicted on people by jinn. For, it is mentioned in the plague tracts that the ulema can cause plague not only by jinn but also by such spiritual beings. As such, plagues have been attributed to reasons such as moral collapse and especially the increase in prostitution.

Some reflections of this thought of the ulama have been determined in the articles. For example, in the maqâma of Ibn al-Wardi and al-Suyuti, it is stated that during the plague, people turned to prayer, repentance and good deeds that they postponed. Umer al-Zajjâl, on the other hand, discusses the religious dimension of escaping from the plague in his article, which he fictionalized with the art of diagnosis. He tries to prove that the hadith-i sharif on the subject expresses guidance, not forbidden.

There is only one cause of plague in the maqama of İdzâde and that is the spread of prostitution. Therefore, people pray collectively and are invited to repent in order to get rid of this misfortune. As a matter of fact, there is information that some people were exiled due to the connections established between prostitution and plague in the Ottoman period. In addition, in the writing of İdzâde, the thing that heals the people of the household of the plague is the amulet-like papers. Because, in the treatises that talk about the plague, information about the examples of papers on which numbers and prayers are written and how to use them have been seen frequently. Again, in this article, the income imbalance between the social classes living in Istanbul is revealed. Because, on the one hand, there are foreign merchants who live a prosperous life with their spouses and friends in the mansions on the Bosphorus, and on the other hand, there are poor people who fall asleep while thinking about what to feed their family. Although this maqâma consists of a fiction, it is a well-known fact that it reflects the society in which the writer ultimately lives.

In the maqamat, it is seen that the epidemic decreased from time to time, could change direction and exhibit effects that it had not shown before, similar to today's. This information is perhaps suitable to be understood as the event, which is called mutation today, also took place at that time.

Finally, it should be stated that only İdzâde's Hagia Sophia maqâme can be regarded as an example of the type of maqâme in the classical sense. Apart from this, the maqamas belonging to Ibn al-Wardi, Umar al-Zajjâl and Suyûtî were accepted as maqâma based on the arts, style and educational features they used. However, they are far from the classical maqama style, which is an imaginary narrator, a hero and a story that impresses people with his eloquent speech and tries to get their money.

Keywords: Maqama, Plague, COVID-19, İdzâde, al-Maqama al-Ayasofya

GİRİŞ

İnsanoğlunun eski çağlardan beri yüzleştiği en büyük sıkıntılardan biri veba ya da tâun olarak isimlendirilen hastalıktır. M.Ö. 10. yüzyıldan itibaren Çin ve Hindistan'da vebanın varlığı bilinmektedir.¹ Hz. Ömer zamanında yaşanan Amvas vebasında ve 69/688 yılında Basra'da üç gün devam eden Cârif Tâunu'nda binlerce kişinin hayatını kaybetmesi² İslâm dünyasının vebayla çok erken bir dönemde tanışmasına yol açmıştır.

İbn Sînâ vebayı havanın cevherindeki bir bozulma olarak görür. Cevherden maksadı atmosferi oluşturan tüm unsurlardır.³ İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288)⁴ ve Dâvud

¹ Yıldırım, Salgınlar, 423'ten naklen Nalan Turna, "İstanbul'un Veba İle İmtihanı: 1811-1812 Veba Salgını Bağlamında Toplum Ve Ekonomi", *Studies of the Ottoman Domain* 1/1 (Ağustos 2011), 5.

² Nühket Varlık, "Tâun", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.

³ Ebû Ali el-Huseyn b. Ali b. Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, thk. Muhammed Ali ed-Dannâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/125.

⁴ Hakkında bk. Esin Kâhya, "İbnü'n-Nefis", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/173-176.

el-Antâkî (1008/1599)⁵ gibi hekimlerin de vebayı cesetler, gazlar, bozulmuş sular ve bazı gezegenlerin bir araya gelmesi gibi sebeplere bağladıkları görülür.⁶ Ancak hekimlerin bu tavrının ulema tarafından -birinci bölümde aktarılacağı üzere- tasvip edilmediği anlaşılmaktadır.⁷ Zira onlara göre veba ve tâun birbiri yerine kullanılıyor olsa da veba havayı değiştiren bir bozulma hâli, tâun ise insanlara cinlerden gelen bir tür darbe, bir musibettir. Hadiste geçen “O, cin düşmanlarınızdan gelen bir çarpma/vuruştur.” şeklindeki ifadeler de bu mânâyı desteklemektedir.⁸ ‘Rimâhu’l-cinn’ tabirinin tâun için kullanılması da⁹ bu kabilden olsa gerektir.

İslâm âlimlerinin veba ve tâun ayrımı üzerinde hususiyetle durmalarının sebebinin tâun ve Deccâl’in Medine’ye giremeyeceğine dair hadis¹⁰ olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Zira Medîne’de veba görülmüştür. Bu yüzden kaynaklarda ‘her tâun vebadır fakat her veba tâun değildir’ şeklinde bir anlayış geliştirilmiş, vebanın tâuna göre daha genel bir isim olduğu görüşü öne çıkmıştır.¹²

Yakın dönemlere kadar sebebi net olarak anlaşılamayan bu hastalık hakkında çok sayıda eser yazılmıştır. Çünkü veba, bir hastalık olması yönüyle tabiileri, hadislerde geçmesi sebebiyle muhaddisleri, vebalı yere girilip girilmeyeceği tartışması dolayısıyla hem fıkıh hem de kelim âlimlerini ilgilendirmiştir. Tarihçiler bu olayları kayda alırken, edebiyatçılar şahit oldukları manzaraları edebî sanatlarla kâğıda aktarmışlardır. Vebanın ortaya çıkmasında cinler gibi görünmeyen güçlerin tesirli olduğuna dair kanaatler gizli ilimlerde mahir olan ulemayı da işin içine katmıştır.

Tespit edilebildiği kadarıyla vebaya edebî açıdan yaklaşan teliflerin sayısı diğerlerine nazaran oldukça azdır ve bunlar mâkâme tarzında yazılmıştır.

⁵ Detaylı bilgi için bk. Ayşegül Demirhan Erdemir, “Dâvûd-i Antâkî”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 9/26-27.

⁶ Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, “vebe”, *Tâcü’l-‘arûs* (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, ts.), 1/478.

⁷ Bk. Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Abdulhâdî, *Fünûnü’l-münûn fi’l-vebâi ve’t-tâ’un* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3591), 28a; Taşköprizâde İsmâüddin Ahmed b. Mustafa, *Risâletü’s-şifâ’ li edvâi’l-vebâ’* (Kahire: Matbaatü’l-Vehbiyye, 1292), 40; Mer’î b. Yûsuf el-Hanbelî, *Tahkîku’z-zunûn bi ahbâri’t-tâ’un* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, O.E. 736), 6b.

⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü’l-mâ’ûn fi fadli’t-tâ’un*, thk. Ahmed İsmâ Abdulkadir el-Kâtip (Riyâd: Dârü’l-Âsîma, ts.), 137; Zebîdî, “ta’n”, 1/479.

⁹ Zebîdî, “rumh”, 6/404.

¹⁰ Ebü’l-‘Abbâs Ahmed ez-Zebîdî, *et-Tecrîdü’s-sarîh li ehâdîsi’l-Câmi’i’s-sahîh Muhtasarı Sahîhi’l-Buhârî*, thk. İmâd Âmir (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2005/1425), 229 (No. 913).

¹¹ *Fünûnü’l-münûn*’da buna işaret edilmektedir. Bk. Cemâlüddîn b. Yûsuf, *Fünûnü’l-münûn* (Fatih, 3591), 8a. Esere <https://www.alukah.net/manu/files/manuscript9707/fanuna-almanun.pdf> linkinden ulaşılmıştır. Nüshada eserin yukarıda aktarılan kütüphane ve numaraya kaydı bulunmaktadır.

¹² İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü’l-mâ’ûn*, thk. Ahmed İsmâ, 102-104; Cemâlüddîn b. Yûsuf, *Fünûnü’l-münûn* (Fatih, 3591), 7a-8b; Taşköprizâde, *Risâletü’s-şifâ’*, 22; Mer’î b. Yûsuf, *Tahkîku’z-zunûn* (İBB Atatürk Kitaplığı, O.E. 736) 5a-7a.

Makâmât, "hayalî bir kahramanın başından geçen olayların hayalî bir hikâyeci tarafından dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden meydana gelen edebî tür" olarak tarif edilmektedir.¹³ Emevîler döneminde zâhitlerin yöneticilerin huzurunda nasihat kabilinden yaptıkları; âyet, hadis, şiir ve atasözleriyle süsledikleri huzur konuşmaları mahiyetindeyken daha sonra hitabe özelliğini kaybedip, eğitici ve eğlendirici "dilenci hitabeleri" hüviyetine bürünen makâmenin bu şekliyle ilk örneğini Bedî'üzzamân el-Hemedânî (öl. 398/1008) vermiştir. Nitekim bu makâmeler için el-Makâmâtü'l-fenniyye ya da el-Makâmâtü'l-Bedî'iyye tabiri kullanılmaktadır.¹⁴ İlerleyen dönemde başta Harîrî (öl. 516/1122) olmak üzere birçok edip bu türün temsilcisi olmuştur.¹⁵ Ancak ileride bahsedileceği üzere bu tarzın dışına çıkanlar da olmuştur.

Bu edebî yapıtların konuları arasında veba da vardır. Veba makâmeleri Arap dilinin inceliklerini sergilemeye çalışmak yanında, insanoğlunu aciz bırakan salgınları farklı açılardan tasvir etmektedirler. Bu yönüyle mezkûr eserlerin dünyanın COVID-19 ile mücadele ettiği bu dönemde akademik bir çalışmaya konu edinilmesinin ilgi uyandıracacağı düşünülmüştür.

İfade edilmelidir ki bu çalışmanın planlandığı ve hazırlandığı yaklaşık bir yıllık süreçte ülkemizde veba makâmeleri hakkında akademik çalışmalar yapılmıştır.¹⁶ İncelediğimiz kadarıyla bu çalışmalar makâmeleri müstakilen ve detaylı olarak, edebî tahlil ve muhteva analizi bağlamında ele almıştır. Bizim çalışmamızda ise sadece makâmeler değil veba hakkında yazılmış ilmî risâleler de tetkik edilerek konu daha etraflı incelenmeye çalışılmış ayrıca makâmeler birbiriyle mukayese edilmiştir. Bu yolla edebî eserlerle ilmî eserlerin konuya yaklaşımları arasındaki benzerlikler ve farklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu makâmeler üzerinden Müslümanların veba algısı tespit edilmeye çalışılmış, günümüzle makâmelerin yazıldığı dönemler arasında bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. Mamafih yeri geldikçe bahsi geçen çalışmalara ve daha öncesinde Arap dünyasında yazılan makalelere atıf yapılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde ilk olarak veba hakkında Arapça olarak telif edilen ilmî eserler ve muhtevaları aktarılmış, daha sonra İbnü'l-Verdî (öl. 749/1349), Ömer ez-Zeccâl (844/1440'ta hayatta) ve Süyûtî'ye (öl. 911/1505) ait makâmeler

¹³ Erol Ayyıldız, "Makâme", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/417.

¹⁴ Yûsuf Nûr 'Avad, *Fennü'l-Makâmât beyne'l-meşrık ve'l-mağrib* (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1979), 8.

¹⁵ Ayyıldız, "Makâme", 27/417-419.

¹⁶ Bk. Abdullah Kızılcık, "İbn Verdî (749/1349) Ve Tâun Kasidesi", *I. Uluslararası Arap Edebiyatında Salgın E-Sempoziumu "Salgın Edebiyatı"*, ed. Yakup Göçemen (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası, Aralık 2020), 1-6. Aynı eser içinde basılan diğer bildiriler ise şöyledir: Salah Jarrâr, "Kırâatün fî makâmeti'l-vebâ' li Ebî Ali Ömer ez-Zeccâl el-Mâlikî (v. ba'de 844 h.)", 7-19; Abdulrahman Challar "İbnü'l-Verdî'nin Şiirinde Taun Yankısı", 202-216; Ahmad Ali el-Yusuf, "el-Vebâ' fî'n-nesri'l-'Arabî: Fennü'l-makâme nemûzecen (el-Makâmetü'd-dürriyye fî'l-vebâ')", 225-241. Ayrıca bkz. Hasan Çetinel-Ramy Mahmoud, "Arap Edebiyatında Eğitici Bir Edebî Tür Olarak Makâme ve İbnü'l Verdî'den Salgın Dönemlerine Ait Bir Örnek", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 3/1 (Temmuz 2020), 47-83.

incelenmiş, bu makâmelerde vebanın hangi yönü üzerinde durdukları, nelere dikkat çektikleri ve olaylara ne açıdan yaklaştıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölüm ise 'İdîzâde'nin Ayasofya Makâmesi'ne (öl. 1173/1760) tahsis edilmiştir. Zira anadili Türkçe olan bir müellifin Arapça makâmeler yazarak Arap edebiyatının zirve isimlerine öykünmesi önemli bir iddia olsa gerektir. Ayrıca diğer üç makâme Gırnata, Halep ve Kâhire'de görülen vebalardan bahsederken 'İdîzâde'nin makâmesinin İstanbul'da yaşanan bir vebayı konu edinmesi, bu anlamda 18. yüzyılın başlarında İstanbul'un dînî, ilmî, siyâsî, sosyal ve ekonomik hayatına dair manzaralar sunması kültür tarihimiz açısından önemli görülmüştür.

1. Veba Risâleleri ve Makâme Türünde Veba

Bu kısımda -modern dönem dışarıda tutulmak kaydıyla- vebayı herhangi bir yönüyle ele alan Arapça eserlerden bahsedilecektir. Çünkü İslâm ulemasının vebaya yaklaşımını ve makâmelerdeki veba algısıyla bunlar arasında ne tür benzerlikler ve farklar olduğunu tespit için yüzeysel de olsa böyle bir incelemeye gerek görülmüştür. Bu anlamda burada sadece içeriğini inceleyebildiğimiz¹⁷ eserlere yer verilecektir.¹⁸

1.1. Veba Risâleleri

İbn Hacer (ö. 852/1449) *Bezlü'l-mâ'ûn*'da, dönemine ulaşan birçok bilgiyi sistemli bir şekilde aktarmaktadır. 819/1416-1417'de kızları Âliye ve Fâtıma'yı, 833/1429-1430'da da hamile olan en büyük kızı Zeyn Hatun'u tâun sebebiyle kaybetmesinin eseri yazmasında etkili olduğu düşünülmektedir.¹⁹

İbn Hacer'e göre Medine'de görülen hastalıklar tâun değil vebadır. Tâun veba gibi kitlesel ölümlere yol açması sebebiyle mecazen veba olarak isimlendirilmiştir. Bu

¹⁷ Günümüze ulaştığı tespit edilen en eski tarihli eser Tabib İbn Hâtîme el-Endelüsî'nin (öl. 799/1396) *Tahsîlû garadî'l-kâsîd* adlı eseridir. Eser 749/1348 senesinde Meriyye (Almeria) şehrinde yaşanan vebayı konu edinmektedir. Ayrıntı için bkz. İsmail Durmuş, "İbn Hâtîme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/33. Eser Muhammet Hasan tarafından tahkik edilerek *Selâsü resâil Endelüsiyye fî emri't-tâ'ûni'l-cârif* adlı çalışma içinde basılmıştır. Ancak esere ulaşamadığımızı ifade etmek istiyoruz.

¹⁸ Günümüze ulaşmayan veba risâleleri hakkında bk. "Muhammed Hamza Muhammed Salah, *el-Kevârisü't-tabî'iyye fî bilâdi's-Şâm ve Mısır (h. 491-923/ m. 1097-1517)* (Gazze: Câmî'atü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Âdâb, Kısmü't-Târîh ve'l-Âsâr, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009), 44,45. Ayrıca İbn Hacer'in *Bezlü'l-mâ'ûn* adlı eserinin muhakkiki Ahmed İsmâ da tespit ettiği eserlere 32-40. sayfalar arasında yer vermiştir.

¹⁹ Naşir Ahmed İsmâ'nın verdiği bu bilgiler için bk. İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 44,45. Ayrıca bk. Kurt, İsmail, "Bezlü'l-mâ'ûn fî fadli't-tâ'ûn Adlı Eser Çerçevesinde Veba Hastalığı". *Akademik-Us* 4/1 (Temmuz 2020), 103-114. İmâm Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Mâ ravâhu'l-vâ'ûn fî ahbâri't-tâ'ûn* isimli risâlesi bu eserde geçen isnatların ve konu dışında kalan kısımların çıkartılarak özetlendiği bir çalışmadır. Bk. Celâleddîn Abdurahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Mâ ravâhu'l-vâ'ûn fî ahbâri't-tâ'ûn* (Balıkesir: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 1171/1), 1b-17b. Fakîh İbn Nuceym'in (öl. 1005/1596) *Risâletün fî mâ zabeta ehlü'n-nakl fî haberi'l-fadl fî hakki't-tâ'ûni ve'l-vebâ'sı (Risâle fî't-tâ'n ve't-tâ'ûn)* ise 950/1543-1544 Mısır vebasından sonra Süyûtî'nin görüşleri ve Nevevî'nin Müslim şerhinden derlenmiştir. Detaylar için bk. Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nuceym, *Risâle fî't-tâ'n ve't-tâ'ûn* (Riyad: Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi, 4/217, 5935), 1b-5b.

anlamda her tâun vebadır fakat her veba tâun değildir. Veba tâunu da içine alan daha genel bir hastalıktır. Cemâlüddîn b. Yûsuf (öl. 880/1475), Taşkoprîzâde (öl. 968/1561) ve Mer'î b. Yûsuf (öl. 1033/1624) da aynı düşünceyi savunmuştur.²⁰

İbn Hacer eserinde vebanın havayı değiştiren bir bozulma hâli, tâunun ise insanlara cinlerden gelen bir tür darbe olduğuna dair ayırımın doktorların söyledikleriyle çelişmediğini izah etmeye çalışmıştır. Ona göre veba havanın bozulmasından kaynaklı iken tâun kanın hareketlenmesine, zehirli bir maddeye ya da bu maddenin bir uzva akışı gibi sebeplere bağlanır. Bu anlamda bânîni bir çarpmanın bunlara sebep olması mümkündür.²¹ Ancak Cemâlüddîn b. Yûsuf'un *Fünûnü'l-münûn* adlı eserinde doktorların tâunu havanın fesadına bağlamalarının akla ve nakle açık bir şekilde muhalif olduğu hakkında özel bir fasıl açılmıştır. Ona göre sebep hadislerde geldiği üzere zinanın artması yüzünden Allah'ın cinleri insanlara musallat etmesidir.²²

Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî'nin de benzer bir şekilde tâunu bir azap olarak düşündüğü²³ ve başta İbn Sinâ olmak üzere doktorların havanın fesadı sebebiyle tâunun ortaya çıktığı görüşünü kabul etmediği²⁴ anlaşılmaktadır. Ona göre tâun vebadan daha genel olup²⁵ cin ve ruhlar gibi görünmeyen varlıkların vücuttaki tesiriyle oluşmaktadır. Dolayısıyla bu hastalığa karşı dua, tazarrû, sadaka ve Kur'ân okumak gibi onlardan daha kuvvetli önlemler alınmalıdır.²⁶

Abdurrahman el-Bistâmî'ye ait olan (öl. 858/1454) *Vasfu'd-devâ'* adlı eser tâunla ilgili hadisleri; harflerin, dua ve âyetlerin esrarını,²⁷ bitkilerin ve hayvanî gıdaların faydalarını, madenleri, tılsımları ve bunların ne şekilde kullanılacağı, nereye yazılacağı, kaç defa okunacağı ve evin ya da vücudun neresine konulacağı gibi konuları içeren bir çalışmadır.²⁸ İbnü'l-Beylûnî'nin (öl. 1085/1674) *Hulâsatu mâ yuhassilü 'aleyhi's-sâ'ûn* adlı eseri de içerik olarak bu esere benzemekle beraber eserde varak 18'den itibaren vebayı engelleyen yiyecek ve içeceklerden, hamamın ve güneşte yürümenin faydasından; rüzgârı içine çekmeme, güreş ve at yarışı gibi ağır sporlardan uzak durma gibi tıbbî önlemlerden bahsedildiği görülmektedir.²⁹

²⁰ İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, thk. Ahmed İsmâ, 102-104. Cemâlüddîn b. Yûsuf, *Fünûnü'l-münûn* (Fatih, 3591), 7a-8b; Taşkoprîzâde, *Risâletü's-şifâ'*, 22; Mer'î b. Yûsuf, *Tahkîku'z-zunûn* (İBB Atatürk Kitaplığı, O.E. 736), 5a-7a.

²¹ İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, thk. Ahmed İsmâ, 104,105.

²² Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Abdulhâdî, *Fünûnü'l-münûn fi'l-vebâi ve't-tâ'ûn* (Fatih, 3591) 28a.

²³ Mer'î b. Yûsuf, *Tahkîku'z-zunûn* (İBB Atatürk Kitaplığı, nr. O.E. 736), 4a.

²⁴ Mer'î b. Yûsuf, *Tahkîku'z-zunûn* (İBB Atatürk Kitaplığı, nr. O.E. 736), 4a.

²⁵ Mer'î b. Yûsuf, *Tahkîku'z-zunûn* (İBB Atatürk Kitaplığı, nr. O.E. 736), 4b-5a.

²⁶ Mer'î b. Yûsuf, *Tahkîku'z-zunûn* (İBB Atatürk Kitaplığı, nr. O.E. 736), 6b, 7a.

²⁷ Abdurrahman el-Bistâmî, *Vasfû'd-devâ' fi keşfi âfâti'l-vebâ'*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân (Paris: Dârü'l-Elifbâ, 1988), 19-23.

²⁸ Bistâmî, *Vasfû'd-devâ'*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân, 31-37.

²⁹ Muhammed b. Fethullah b. el-Beylûnî, *Hulâsatu mâ yuhassilü aleyhi's-sâ'ûn fi edviyeti defi'l-vebâi ve't-tâ'ûn* (Riyad: Mektebetü Câmîati Melik Suûd, Kısmü'l-mahtûtât, 1662/4, 5605), 1b-26a.

İdrîs-i Bitlisî'nin (öl. 926/1520) *Risâletü'l-ibâ' 'an mevâkı'i'l-vebâ'sı* vebalı yere girmeyi kaderden kaçmak olarak görenlere karşı bir reddiye mahiyetindedir. Eserde evvela kaza-kader konusuna girilmiş,³⁰ ilerleyen sayfalarda vebanın sebeplerinden bahsedilmiştir. Müellif burada zulmün ve zinanın artmasının vebaya sebep olabileceğine işaret etmekte, ayrıca cinlerden başka mekânları berzah âlemi olan, elinde kılıç ya da mızrak bulunan insan suretine ya da kurbağa, yılan, çekirge ve sinek gibi suretlere girebilen şerir bir ruhanî türün vebanın yayılmasında etkili olabileceğine dikkat çekmektedir.³¹

Kemalpaşazâdenin (öl. 940/1534) *Râhatü'l-ervâh fî def'i âfâti'l-eşbâh* isimli eserinin tesmiyesine bakılırsa onun da vebayı doğaüstü güçlere bağladığı gibi bir izlenim edinilmektedir. Bu risâlede o, vebalı yerden kaçılmasına cevaz vermemekte,³² hastalığının şifası noktasında duaların ve âyetlerin tesir edeceğine inanmakta ve bunların hangi saatlerde ve kaç defa okunacağına dair bilgilere yer vermektedir. Ayrıca nar ve sirke gibi gıdaların ve vebanın çıktığı yerden alınan toprağı suya koyup içmenin faydalı olduğunu söylemektedir.³³

Taşköprîzâde'nin *Risâletü's-şifâ'sı* ise veba sebebiyle ümmetin itikadının bozulmasına engel olmak için yazılmıştır. Zira Taşköprîzâde "el-helâkü bi'l-karâr ve'n-necât bi'l-firâr" sloganıyla ortaya çıkan ve Allah Teâlâ'nın fâil-i muhtâr olduğunu unutan cahil bir güruhtan bahseder ve itikatlarından Allah'a sığınır.³⁴

Ona göre veba ne sadece zinânın yaygınlaşması gibi mânevî, ne de havanın bozulması gibi cismanî sebeplerle izah edilebilecek bir hastalıktır. Çünkü bazen bir hastalığın aynı anda maddî ve mânevî sebepleri olabilir. Sebep maddî ise tabipler, mânevî ise melekût âleminin sırlarına vakıf olan kimseler onu tespit edebilecektir.³⁵

Burada bir hususa dikkat çekilmelidir. Şöyle ki Panzac, Osmanlılar'ın vebaya karşı tavrını ilâhî iradeye boyun eğiş, şehadetle teselli bulma, ender olarak kaçış; bunun yanında da özel dualara ve muskalara başvurma şeklinde özetlemektedir. Taşköprîzâde'nin veba risâlesinden alıntıladığı duaları, âyetlerin mürekkeple fincan ve maşrapa içine yazılarak bunlara konulan suyun içilmesi gibi uygulamalara dair bölümleri de iddialarına destek olmak üzere aktarmaktadır.³⁶ Hâlbuki onun veba

³⁰ İdrîs b. Hüsâmüddîn el-Bitlisi, *Risâletü'l-ibâ' 'an mevâkı'i'l-vebâ'* (Riyad: Mektebetü Melik Abdülaziz el-Âmme, Kısmü'l-Mahtûtât, 513), 2b-4b. Bu nüshada varakların sadece bir yüzünde hat vardır. Bu yüzden ilk varaktaki a yüzüne 1a, ikinci varaktaki b yüzüne 1b şeklinde referans verilmiştir.

³¹ Bitlisi, *Risâletü'l-ibâ'* (Kısmü'l-mahtûtât, 513), 22a.

³² Kemalpaşazâde Şemseddin b. Ahmed, *Risâle fî havâsi def'i'l-vebâ'* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 5313/14), 66b. Eser ismi kütüphanede bu şekilde kayıtlıdır ancak müellifin verdiği isim bizim yukarıda beyan ettiğimiz şekildedir.

³³ Kemalpaşazâde, *Risâle fî havâsi def'i'l-vebâ'* (Milli Kütüphane Yazmalar, 5313/14), 65b-69a.

³⁴ Taşköprîzâde, *Risâletü's-şifâ'*, 2.

³⁵ Taşköprîzâde, *Risâletü's-şifâ'*, 43, 44, 45.

³⁶ Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba*, çev. Serap Yılmaz, 159-161.

algısı Panzac'ın aktardığı gibi değildir. Mesela o, vebalı yerden kaçmanın nehyi hakkında farklı düşünmektedir.³⁷ Risâlesinde, Panzac'ın dediği gibi dua ve tılsımlara geniş yer verdiği doğrudur. Ancak çözümü sadece dua ve tılsımlarda aradığını söylemek hatalıdır. Çünkü o, vebayı doktorların gözünden de okumaya çalışmakta hatta vebayı sadece cinlere ya da sadece havanın bozulmasına bağlayanların dünyaya tek gözle baktığını söylemektedir.³⁸

İlyâs el-Yehûdî b. İbrahim el-İsbânî'nin (öl. 915/1509'da hayatta) *Micennetü'l-vebâ'sı*³⁹ tüm bu eserlere kıyasla çok farklıdır. Zira o bir din âlimi değil tabiptir. Bu yüzden eser vebanın tamamen maddî sebeplerine ve devasına hasredilmiştir. Müellife göre depremlerde yer altından çıkan kirli gazlar havayı bozarak vebaya sebep olmaktadır. Bu yüzden eser o dönemde yaşanan depremin ardından beklenen vebaya hazırlık mahiyetindedir. Telifin diğer sebebiyse doktorların bu hastalığı yeterince tedavi edememeleridir.⁴⁰ İhsanoğlu, bu tabibin Endülüs'ten İstanbul'a geldikten sonra müslüman olan Abdüsselam el-Mühtedî olduğunu söyler.⁴¹

Hamdân b. Osmân el-Cezâirî (öl. 1261/1845) ise *İthâfü'l-munsıfîn ve'l-üdebâ'* da hastalığı her yönüyle işlemiş, meselelere dîni olduğu kadar bilimsel açıdan da yaklaşmış; tevekkül, vebadan kaçma ve beldelerde karantina merkezleri oluşturma gibi birçok konuya girmiştir.⁴² Örneğin, İstanbul'da karantina için iki mevki

³⁷ Taşkoprîzâde'ye göre kaçışın yasaklanmasının sebebi tıbbî ve insânî kaygılar olabilir. Şöyle ki vebalı yerden kaçış insanı daha da fazla yoracak, bu da bozulan havadan daha çok etkilenmeye sebep olacaktır. İnsanî kaygı ise vebalı yerden kaçıldığında hastaların bakımları ve cenaze işlemleriyle ilgilenen kimsenin kalmayacağı korkusudur. Ancak bunlardan daha önemlisi itikadî sebeptir ki burada problem kaçmanın kaderden kurtulmak gibi bir düşünceyi beraberinde getirecek olmasıdır. Haram olan kişinin "kaçım kurtuldum ya da kaçmadım öldüm" gibi bir düşünceyle takdir-i îlâhîyi yok saymasıdır. Taşkoprîzâde bu olmadıktan sonra vebalı yere girişin de oradan çıkışın da caiz olduğuna dair *el-Hulâsa* ve *Bezzâziyye'*den bir nakle yer verir. Bk. Taşkoprîzâde, *Risâletü's-şifâ'*, 36-37.

³⁸ Ona göre, bedendeki karışımlara tesir eden unsurlar, cismanî ya da ruhanî olabilir ya da aynı anda her ikisinin etkisi de mümkündür. Zira ruhla beden arasındaki kuvvetli bağ ikisinin de birbirinden etkilenmesine neden olur. Örneğin ruh korkunca beden sararır ve titrer, ruh utanınca beden kızarır. Hastalık cismanî ise bunu doktorlar, ruhanî ise bunu Allah'ın izniyle melekût âleminin sırlarına mazhar olanlar bilebilir. Bk. Taşkoprîzâde, *Risâletü's-şifâ'*, 44-46.

³⁹ Eserin incelediğimiz nüshasına archive.org üzerinden erişilebilmektedir ancak bu nüshada eserin hangi kütüphaneden alındığı hakkında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Nüsha için bk. <https://archive.org/details/mijnna.al.taeoun/mode/2up> (Erişim 24 Kasım 2020)

⁴⁰ İlyâs el-Yehûdî b. İbrâhim el-İsbânî, *Micennetü't-tâ'ûn ve'l-vebâ'*, 8a.

⁴¹ Ekmeleddin İhsanoğlu bu şahıs ve eserleri hakkında detaylı bilgiler vermekte, yine Nükhet Varlık onun veba ile ilgili bu eserine atıf yapmaktadır. Bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Endülüs Menşeli Bazı Bilim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları", *Belâten* 58 (1994), 568; Nükhet Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*, çev. Hazal Yalın (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 286.

⁴² Eserde ele alınan tüm konular içindekiler bölümünde mevcuttur. Bk. Hamdân b. Osmân el-Cezâirî, *İthâfü'l-munsıfîn ve'l-üdebâ'* (İstanbul: 1252)

kurulmasından bahsetmekte, vebayla mücadelede başarılı olan Fransızlar'dan yardım almanın caiz olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.⁴³

1.2. Makâmelerde Veba

Çalışmanın bu kısmında vebâ hakkında yazılmış makâmelerden bahsedilecektir. Ancak konuya geçmeden makâmenin temel özelliklerine değinilmesi yerinde olacaktır.

Farklı görüşler olsa da makâme türünün ilk örneği olarak Bedüzzamân el-Hemedânî'nin⁴⁴ (öl. 398/1008) ve bu türün en güzel örneği olarak da Harîrî'nin (ö. 516/1122) Makâmât'ı kabul edilmektedir.⁴⁵ Bu tarzın genel özellikleri sadedinde bir olay etrafında şekillenme, hayalî bir râvisi, konuşmasıyla kendine hayran bırakan, dilenci hüviyetinde hayalî bir kahramanı bulunma, dilin inceliklerini, özellikle dildeki garip kelimeleri öğretmeyi hedefleme, nahiv bilmecelerinden, edebî inceliklerden ve Arap atasözlerinden örnekler vermek suretiyle okuyucuların hoşça vakit geçirmelerini amaçlama gibi unsurlar sayılmaktadır.⁴⁶ Diğer yandan makâmede sanat ve seci aranır. Ancak makâmenin oluşması için kahramanların meçhûl ve tarihî olmaları; ayrıca makâmede bir öğütün bulunması gerekir.⁴⁷ Hikâyeden farkı ise makâmelerde olaydan ziyade dil ve üslûbun ön planda olmasıdır.⁴⁸

Hemedânî'nin makâmelerinde râvi İsa b. Hişâm,⁴⁹ kahraman Ebü'l-Feth el-İskenderî olup bunlar hayalî şahsiyetlerdir.⁵⁰ Söze râvi başlar ve hikâyenin sonlarında râvi, muhatap olduğu meçhûl şahsın İskenderî olduğunu anlar.⁵¹ Bazen de İskenderî râvînin arkadaşıdır.⁵² Bu arkadaş genelde dilenci kılığına girmiş iyi bir hatiptir ve diyarları dolaşıp bu özelliğini kullanarak insanların paralarını almaya çalışır. Bu yüzden makâmelerin isimleri genellikle şehir isimlerinden seçilmiştir. Bir hayvanın, yemeğin adı ya da bir konu da makâmeye isim olabilmektedir. Diğer yandan

⁴³ Hamdân b. Osmân, *İthâfu'l-munsifîn ve'l-üdebâ'*, 47, 48.

⁴⁴ Nevzat Âşık'ın konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir: "Bedüzzaman bu sanatı her şeyi ile bütün husûsiyetleri ile ortaya koyan kimse olarak kabul edilemez. Fakat o, maharet ve müstesna kabiliyeti ile eski Arap edebiyatında bulunan şeyleri birbirine terkib ve mecz ederek ilgi çekici bir sanat dalı meydana getirmiş ve birçok manalara sahip olan makâmât kelimesini, meydana getirdiği sanata itlak etmiştir." Nevzat Âşık, "el-Hemezânî ve Makâmâtı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 84.

⁴⁵ Şevki Dayf, *el-Makâme* (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1973) 76; Gülle, "Arap Edebiyatında Makâme", 149; Ayyıldız, "Makâme", 27/418.

⁴⁶ Ayyıldız, "Makâme", 27/417.

⁴⁷ Mirtâd, *Fennü'l-makâmât*, 1980, 80'den naklen Muhammet Selim İpek, "Arap Edebiyatında Makâme Sanatı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/51 (Ağustos 2017), 110.

⁴⁸ Dayf, *el-Makâme*, 9,10.

⁴⁹ Örnek olarak bk. Makâmâtü Bedî'i'z-zemân el-Hemezânî Ebi'l-Fadl Ahmed b. el-Huseyn b. Yahyâ, nşr. Muhammed Abdûh (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005/1426),7, 12, 17, 22, 29, 52.

⁵⁰ Dayf, *el-Makâme*, 23-24.

⁵¹ Bk. *Makâmâtü Bedî'i'z-zemân el-Hemezânî*, nşr. Muhammed Abdûh , 15, 21, 28, 33, 54, 65.

⁵² *Makâmâtü Bedî'i'z-zemân*, nşr. Muhammed Abdûh, 115, 122.

makâmelerdeki hikâye, hedef değil bilakis müsecca' üslubun şekillenmesi için bir araçtır.⁵³ Onun makâmelerinde dilencilik,⁵⁴ dîni öğüt,⁵⁵ edebî tenkit⁵⁶ gibi konular ve sosyal hayattan manzaralar;⁵⁷ âyetlerle,⁵⁸ atasözleriyle ve az da olsa hadislerle⁵⁹ süslenerek kısa cümlelerle aktarılır.⁶⁰ Konuşmalara şiirler eşlik eder.⁶¹

Harîrî'nin makâmâtı da Hemedânî'nin makâmâtı tarzında yazılmış olup râvisi Hâris b. Hemmâm,⁶² kahramanı Ebû Zeyd es-Serûcî'dir.⁶³ Makâmeler çoğunlukla Hâris'in gözlemleri ile başlar, Ebû Zeyd ile karşılaşmasıyla devam eder ve Ebû Zeyd'in onu terk etmesiyle biter.⁶⁴

Ancak İbn Nâkiyâ (öl. 485/1092) makâmelerinde farklı râviler kullanarak, Zemahşerî (öl. 538/1144) kahramana da rivayete de yer vermeyerek, Süyûtî (öl. 911/1505) ise münazara ve üstünlük yarışı gibi konularla makâmelerini süsleyerek bu tarzın dışına çıkmıştır.⁶⁵

Bu noktada klasik tarzdan ayrılan çalışmaların makâme olarak adlandırılması, üzerinde düşünülmesi gereken bir mesele olsa gerektir. Çünkü râvi, kahraman, hikâye ve mekân gibi unsurlara sahip olmayan ancak edebî sanatlarla bezenmiş, eğitici ve eğlendirici yönü olan risâlelere makâme denmesindeki kıstas çok net değildir. Nitekim Şevki Dayf, Süyûtî'nin makâmelerini 'secili risâleler' olarak tarif etmekte ve "Risâleye daha çok benzerler." demektedir. Çünkü bu makâmelerde kahraman ve râvi yoktur.⁶⁶ Aynı şekilde Yûsuf Nûr 'Avad da Süyûtî'nin bazı makâmelerini tasvîrî ve

⁵³ Dayf, *el-Makâme*, 23-24. Makâmelerin isimleri ve icmâlen konuları hakkında ayrıca bk. Âşık, "el-Hemezânî ve Makâmâtı", 85-86; Ahmet Cevdet Karaca, *Arap Edebiyatında Makâme ve Bazı Makâmât Örnekleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 46-50.

⁵⁴ Dayf, *el-Makâme*, 24.

⁵⁵ Dayf, *el-Makâme*, 28.

⁵⁶ Örneğin Irâkiyye Makâmeleri'nde kahraman el-İskenderî meşhur Arap şairlerin beyitleri hakkında değerlendirmeler yapar. Bk. *Makâmâtü Bedî'iz-zemân*, nşr. Muhammed Abdûh, 164-173. Edebi tenkit içeren diğer makâmelerin isimleri için bk. Dayf, *el-Makâme*, 27.

⁵⁷ Dayf, *el-Makâme*, 29-30.

⁵⁸ Görülebildiği kadarıyla müellif genellikle âyetlerin bir kısmını ya da âyetlerde geçen bazı tabir ve kelimeleri kullanmaktadır. Örnek olarak bk. *Makâmâtü Bedî'iz-zemân*, nşr. Muhammed Abdûh, 142, 151, 152, 198, 271.

⁵⁹ Karaca, *Arap Edebiyatında Makâme*, 41.

⁶⁰ Üslûp özellikleri için bk. Dayf, *el-Makâme*, 41-42; Karaca, *Arap Edebiyatında Makâme*, 37-46.

⁶¹ Örnek olarak bk. *Makâmâtü Bedî'iz-zemân*, nşr. Muhammed Abdûh, 53, 54, 57, 69, 74, 77, 78, 156.

⁶² Bk. *Makâmâtü'l-Harîrî* (Beyrût: Dâru Beyrût, 1398/1978) 15, 21, 28, 33.

⁶³ Bk. *Makâmâtü'l-Harîrî*, 20, 21, 37, 38. Detaylar için bk. Karaca, *Arap Edebiyatında Makâme*, 67-68.

⁶⁴ Gülle, Sıtkı. "Arap Edebiyatında Makame ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan 'el-Makamat'ı". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 0 / 2 (Nisan 2012), 193.

⁶⁵ Yusuf Nûr 'Avad, *Fennü'l-Makâmat*, 10. Karaca, *Arap Edebiyatında Makâme*, 14, 17.

⁶⁶ Şevki Dayf, *el-Makâme*, 78.

nakdî makâleler olarak görmektedir.⁶⁷ Zemahşerî'nin makâmeleri hakkında da benzer bir yaklaşım mevcuttur.⁶⁸

Bu bilgiler ışığında Sıtkı Gülle'ye ait "Yazarının eğitim ve dil öğretimini hedeflediği ve ağırlıklı olarak döneminin sosyal kokuşmuşluğuna doğrudan ya da dolaylı olarak değindiği, âyet, hadîs ve darbimesellerle desteklediği müsecca' nesir ve şiirden oluşan bir edebî tür." şeklindeki tarifin⁶⁹ Hemedânî tarzında yazılmayan makâmeleri de kapsadığı görülmektedir.⁷⁰

1.2.1. Risâletü'n-Nebâ 'ani'l-vebâ':

Bu makâme, fıkıh, tarih ve edebiyat âlimi olan (öl. 749/1349) Zeynüddîn İbnü'l-Verdî'ye aittir.⁷¹ Makâmenin tamamını *Bezlü'l-mâ'ûn*'da aktaran İbn Hacer bizzat İbnü'l-Verdî'den nakledilen "Hâzihi makâmetün semmeytühâ en-Nebâ 'ani'l-vebâ" ifadelerine eserin kendisine ulaştığı senedi de zikrederek yer verir.⁷² Başka bir çalışmada, makâmelerin insanları eğitmek ve bilgilendirmek amacını taşıdığı fikrinden hareketle İbn Verdî'nin bu eserine makâme denilebileceğine işaret edilmiştir.⁷³ Râid Abdurrahim⁷⁴ ise müellifi tarafından risâleleri arasında gösterilmesine istinaden eseri risâle sanatı çerçevesinde değerlendirmiştir.⁷⁵

Kanaatimizce veba hakkında yazılan eserlerin en dramatik olanı bu makâmedir. Zira İbnü'l-Verdî risâlede anlattığı veba sebebiyle vefat etmiştir. Mukaddimede kullandığı: "Allah her sıkıntıda benim güvencemdir. O bana yeter. Allah kuluna kâfi değil midir? Allahım! Efendimiz Muhammed'e salât u selam eyle. Onun şânına bizi

⁶⁷ Yusuf Nûr 'Avad, *Fennü'l-Makâmat*, 10.

⁶⁸ İsmail Bayer makalesinde, makâme hakkında yapılan tarifleri sıraladıktan sonra şu değerlendirmeye yer verir: "Bütün tariflerin ortak noktası edebî dil, nükteli anlatım, hikâye anlatımı ve eğitsel amaç etrafında toplanmaktadır. Bu itibarla araştırmacıların büyük çoğunluğu Zemahşerî'nin *Makâmât*'ını içerik olarak risâle tarzına daha uygun bulmaktadırlar. Söz konusu anlayış ve tariflere yön veren, esas itibarıyla alanında bir ilk olduğu kabul edilen Bedüzzaman el Hemedânî'nin (ö. 398/1008) *Makâmâtı* ve onu takip eden eserlerin benimsedikleri hikâyeci yapıdır." Bk. Bayer, İsmail, "Gramer Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması: ez-Zemahşerî'nin Nahiv Makâmesi Örneği", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Aralık 2013), 213.

⁶⁹ Gülle, "Arap Edebiyatında Makâme", 184.

⁷⁰ Bu noktada makâmelerin Hemedânî tarzında yazılanlar ve risâle tarzında yazılanlar şeklinde bir taksime tabi tutulup ayrı tariflerle ifade edilmelerinin bir alternatif olarak düşünülmesi de mümkündür.

⁷¹ Hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Şâkir Ergin, İsmail Durmuş, "İbnü'l-Verdî, Zeynüddin", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 21/239-240

⁷² İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, thk. Ahmed İsam, 371.

⁷³ Çetinel –Mahmoud, "Arap Edebiyatında Eğitici Bir Edebî Tür Olarak Makâme", 51.

⁷⁴ Râid Abdurrahim'in bu makâmeyi incelediği çalışmasının risâlenin muhtevasına vakıf olma noktasında işimizi kolaylaştırdığını ve ondan istifade ettiğimizi ifade etmek isteriz.

⁷⁵ Râid Abdurrahîm, "Risâletü'n-Nebâ 'ani'l-vebâ' li Zeynüddîn İbnü'l-Verdî (öl. 749 h.) Dirâseten Nakdiyyeten", *Mecelletü Câmî'atü'n-Necâh li'l-Ebhâs (el-'Ulâm el-İnsâniyye)* 24/5 (2010), 1499. Ayrıca bk. *Dîvânü İbni'l-Verdî*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî (Kâhire: Dâru'l-Âfâk el-Ârabiyye, 1427/2006), 87.

tâunun darbelerinden kuru ve selamette kıl." şeklindeki ifadelerde böyle bir sonu beklediği hissedilmektedir.⁷⁶

Makâmeye kara veba olarak tarihe geçen, Çin'den Avrupa'ya, Mısır'dan Anadolu'ya, İran'a kadar büyük bir coğrafyada çok sayıda insanın ve balıklardan kuşlara kadar birçok hayvanın canını alan 749/1348 vebası⁷⁷ Haleb özelinde konu edinilmiştir.

Müellif makâmeye vebadan etkilenen yerleri sayarak başlar.⁷⁸ Makâme boyunca kullanılan usûl, bir konuyu secili ve cinaslı cümlelerle aktarır sonra beyitlere yer verme şeklindedir:⁷⁹

وَمِنَ الْأَقْدَارِ أَنَّهُ يَنْبِيعُ الدَّارِ. فَمَتَا بَصَقَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ دَمًا تَحَقَّقَ كُلُّهُمْ عَدَمًا. ثُمَّ يَسْكُنُ الْبَاقِينَ⁸⁰ الْأَجْدَاثَ بَعْدَ لَيْلَتَيْنِ
أَوْ ثَلَاثٍ.

سَأَلْتُ بَارِيَّ النَّسَمَ فِي دَفْعِ طَاعُونَِ صَدَمَ
فَمَنْ أَحْسَنَ بَلَعَ دَمَ فَقَدْ أَحْسَنَ بِالْعَدَمِ

Bu pasaja göre vebanın emaresi kişinin kan tükürmesidir ve bir evde kan tüküren biri varsa evin diğer sakinleri de iki üç gün içinde ölmektedirler.⁸¹ Bu durum günümüzde doktorlarca 'bulaş' olarak ifade edilmektedir. Makâmeden o gün için bu bulaşın çok hızlı gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

⁷⁶ Bk. Dîvânu İbni'l-Verdî, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, 87. Krş. Râid Abdurrahîm, "Risâletü'n-Nebâ" 1507,1508. Makâmenin baştan sona tercümesi için bk. Çetinel-Mahmoud, "Arap Edebiyatında Eğitici Bir Edebî Tür Olarak Makâme", 47-83. Bu çalışmada tüm makâmenin nazım şeklinde aktarıldığı görülmektedir. Bizim yararlandığımız İbnü'l-Verdî divanında ise makâme nesir arasına konuyla ilgili olarak dercedilmiş beyitlerden oluşmaktadır. Nitekim bu beyitler Abdullah Kızılılık tarafından da tercüme edilmiştir. Bk. Abdullah Kızılılık, "İbn Verdî (749/1349) Ve Tâun Kasidesi", 2-4.

⁷⁷ Muhammed Hamza, *el-Kevârisü't-tabî'iyye fî bilâdi's-Şâm ve Mısır*, 114-116.

⁷⁸ "Hint'de Hintli'yi verem etti ve Sind'e dayandı, avuçlarıyla onu yakaladı. Ağını Özbek beldelerine attı ve Mâverunnehir'de nicesinin belini kırdı. Sonra şaha kalktı ve parladı, Acem'e saldırdı ve adımlarını Katâ topraklarına doğru genişletti. Kırım'a dokundu, Rum diyarına ateş saldı, Kıbrıs ve Cezayir'e ölümü taşıdı. Gözünü Mısır'a dikti, bir anda mahşeri yaşadılar... Sonra Gazze'ye gaza etti ve Askalân'ı iyice sarstı." *Dîvânu İbni'l-Verdî*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, 87-89.

⁷⁹ Kaderlerin bir tecellisi olarak veba ev halkının peşine düşer. Onlardan biri kan tükürünce hepsi onun öleceğinden emindir. Veba diğerlerini de iki ya da üç gün sonra mezara sokacaktır zaten. "Halkın rabbinden diledim vuran vebanın def'ini / Kan yuttuğunu her kim anlarsa o gerçekten hisseder öleceğini". *Dîvânu İbni'l-Verdî*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, 88. Beyitler Recez bahriyle yazılmıştır. Çalışmada bu ve bundan sonra gelecek olan beyitlerin vezinlerini tespit noktasında yardımını esirgemeyen meslektaşım Yâsîn Haglân'a minnettar olduğumu ifade etmek istiyorum.

⁸⁰ Bu kelime bâsik şeklinde de nakledilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Bezî'l-mâ'ûn*, thk. Ahmed İsâm, 375. Ancak 'ecdâs/mezarlar' kelimesinin cemî oluşu bizde bu kelimenin 'bâkîn' şeklinde olmasının daha uygun olacağı kanaatini oluşturmuştur.

⁸¹ *Dîvânu İbni'l-Verdî*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, 90.

Müellif vebanın, havanın fesada uğramasından kaynaklandığı görüşünü kabul etmez. Bilakis bozulanın nefisler olduğuna ve bu yüzden azabın geleceğine yönelik uyarıların varlığına dikkat çeker:⁸²

قَالُوا فَسَادُ الْهَوَاءِ يُرْدِي فَقُلْتُ يُرْدِي هَوَى الْفَسَادِ
كَمْ سَيِّئَاتٍ وَكَمْ خَطَايَا نَادَى عَلَيْكُمْ بِهَا الْمُنَادِي

Veba ilerledikçe Halep'in ileri gelenleri önlemler almaya başlamaktadır. Mesela anlaşılması zor tıp kitaplarını incelemekte, kurutulmuş ve ekşi gıdalara yönelmektedirler. Çünkü o rahat yaşamları artık vücutlarına kil-i Ermeni denilen toprağın girmesiyle bozulmuştur.⁸³ Sandal, amber, kâfur gibi bitkilerden tütsüler yapmakta, yakuttan yüzükler kullanmakta, soğan, sirke, balık yağı ve turunçgiller yemeye özen göstermektedirler.⁸⁴

Makâmede korku içinde son günlerini yaşayan Halepliler'in durumu resmedilmektedir. Bu tabloda çocuklarına nasihat verenler, komşularına veda edenler, kefenlerini hazırlayanlar olduğu gibi ölmeden önce düşmanlarıyla barışma, kardeşlerine karşı daha samimi olmaya çalışma, infakı artırma ve kendisine ihanet edenleri bile affetme arzusunda olanlar görülmektedir. Kimileri de kölelerini azat ederek, mallarını vakfederek ve ahlâkını düzeltmeye çalışarak son günlerini geçirmektedir. Ancak kaderin tecellisi kaçınılmazdır:

فهذا يوصي بأولاده وهذا يودع جيرانه
وهذا يهين أشغاله وهذا يجهر أكفانه
وهذا يصلح أعداءه وهذا يلاطف إخوانه
وهذا يوسع إنفاقه وهذا يخالل من خاتنه
وهذا يحتس أملاكه وهذا يحرز علمانه
وهذا يعير أخلاقه وهذا يعير ميزانه
ألا إن هذا الوباء قد سبأ وقد كان يرسل طوفانه

فلا عاصم اليوم من أمره ⁸⁵ سوى رحمة الله سبحانه ⁸⁶

Bu dizeler aynı zamanda müellifin toplumsal eleştirilerini de barındırmaktadır. Zira burada ertelenen sâlih ameller aktarılmakta, bir anlamda

⁸² Dediler ki: "Havanın fesadı helak eder." Dedim: "Helak eden fesadın alıp başını gitmesidir." / Nice kötülükler nice hatalar... Size dair ayyuka çıkmış, tellalın sayıp döktüğü. *Dîvânu İbni'l-Verdî*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, 90. Beyitler Basit bahriyle yazılmıştır.

⁸³ İçindeki demir oksit nedeniyle rengi koyu kırmızıdır ve veba tedavisinde kullanılır. Daniel Panzac, Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850), çev. Serap Yılmaz (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 156.

⁸⁴ *Dîvânu İbni'l-Verdî*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, 89.

⁸⁵ Burada Hud Suresi'nin 43. âyetinden iktibas vardır.

⁸⁶ *Dîvânu İbni'l-Verdî*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, 91. Beyitler Basit bahriyle yazılmıştır.

bunları zamanında yapmayanlar kınanmaktadır.⁸⁷ Müellifin kınadığı ve beddua ettiği insanlar arasında ölümlerden ciddi anlamda nemalanan, zenginleştikten sonra ise cenaze işlerini yapmaktan imtina edenler de vardır.⁸⁸

1.2.2. el-Makâme fi emri'l-vebâ':

Fakih Ömer ez-Zeccâl el-Mâlikî'ye (844/1440'ta hayatta) aittir. Zeccâl'ın hayatı hakkında yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. Vefâtının h. 844'te olduğu söylenmiş ancak bunun kaynağı verilmemiştir.⁸⁹ İncelediğimiz makâmesi Rabiülâhir 844/1440'da yazıldığına göre müellif o tarihte hayattadır.⁹⁰

Makkarî (öl. 1041/1632) onu döneminin meşhur ediplerinden kabul eder.⁹¹ Şiirlerinin Maarrî tarzında olduğuna ve nesrine göre nazımının daha güçlü olduğuna vurgu yapar.⁹² Makâmesi de günümüze Makkarî sayesinde ulaşmıştır.⁹³

Diğerlerinden farklı olarak teşhis sanatıyla⁹⁴ kurgulanan makâme 1419-1447 yılları arasında fasılalarla dört kez iktidara gelen Nasrî hükümdarı IX. Muhammed el-Gâlib-Billâh'ın⁹⁵ Gırnata'daki Elhamra'da ikamet ettiği dönemde yaşanan veba etrafında şekillenmektedir. Zira 844/1440 senesinde Gırnata ve Besta gibi şehirlerde etkili olan bir vebanın yaşandığı bilinmektedir.⁹⁶ Zeccâl makâmeye, Mâleka'nın dilinden yazdığı mektupla Elhamra'ya⁹⁷ seslenmektedir. Maksudı, Elhamra'yı, Gâlib-Billâh'ın vebanın yayılmaya başladığı Gırnata'dan ayrılıp Mâleka'ya gelmesi gerektiğine ikna etmektir ve konuyu Mâleka'yı konuşturduğu mektup üzerinden

⁸⁷ Râid Abdurrahîm, "Risâletü'n-Nebâ 'ani'l-vebâ' li Zeynüddîn İbnü'l-Verdî", 1504-1505.

⁸⁸ *Dîvânü İbni'l-Verdî*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, 89; Râid Abdurrahîm, "Risâletü'n-Nebâ 'ani'l-vebâ' li Zeynüddîn İbnü'l-Verdî", 1505; Çetinel-Mahmoud, "Arap Edebiyatında Eğitici Bir Edebî Tür Olarak Makâme", 64.

⁸⁹ Nayâb Râşid - Cümâne İbrahim Dâud, "Haddü'l-fenni'l-makâmî el-Endelüsî ve 'anâsırü's-serdi fihî", *Mecelletü Câmî'ati Tışrîn li'l-Buhûs ve'd-Dirâse el-İlmiyye*, 37/2, (2015), 252.

⁹⁰ Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî, *Ezhâru'r-riyâz fi ahbâri 'îyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kâhire: Matbaatu Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, 1358/1939), 1/132.

⁹¹ Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ, 1/116.

⁹² Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ, 1/132.

⁹³ Onun edipliği hakkında söylenenler ve tespit edilen eserleri için bk. Salah Jarrâr, "Kırâatün fi makâmeti'l-vebâ' li Ebî Ali Ömer ez-Zeccâl el-Mâlikî", 8-11.

⁹⁴ Hayvanlara, bitkilere, cansız ve soyut varlıklara insanlara ait özellikler nisbet etme anlamında bir edebiyat terimidir. İsmail durmuş, "Teşhis", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/ 565-566.

⁹⁵ İsmâil Yiğit, "Nasrîler", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/420-424.

⁹⁶ Bkz. Jarrâr, "Kırâatün fi makâmeti'l-vebâ' li Ebî Ali Ömer ez-Zeccâl", 9.

⁹⁷ el-Kasabatü'l-hamra, el-Medinetü'l-hamra ve Kasrü'l-hamra adlarıyla anılır. Bk. Mehmet Özdemir, "Elhamra Sarayı", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 11/30. Makâmeye müellifin "Yâ Seyyidetî" şeklinde münâdâyı müennes kullanmasının nedeni sadece saraya değil sarayın da içinde bulunduğu kasabaya, şehre ya da kaleye hitap etmesi olabilir.

Elhamra'yla tartışmaktadır. Kısacası makâmede müellif adına Mâleka konuşmakta, Elhamra dinlemektedir.

Mâleka söze Gâlib-Billâh'ın her iki beldeye yaptığı iyilikleri hatırlatarak başlar.⁹⁸ Hükümdarın kalmasına destek olduğu için Elhamra'ya kızmaktadır. Veba yayılıyorken ve soğuk mevsimin gelmesiyle artması beklenirken onun hiçbir şey yapmamasına şaşırılmaktadır. Sebep eğer kadere rızaysa bu zaten Müslümanın şiarıdır ancak önlem almaya mâni değildir. Müellif veba salgınını çeşitli teşbihlerle müşahhas hale getirmeye çalışırken, önlem almamayı depremin sürekli salladığı evlerde insanları bırakmaya benzetmektedir.⁹⁹

Burada, Elhamra'ya yakın yazlık bir saray olan Cinânü'l-arif'in¹⁰⁰ Mâleka'ya yolladığı mektup da konuşmaya katılır. O, Mâleka'nın bu süreçte güzel coğrafyası sebebiyle tercih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Müellife göre bu görüş hevâya değil geçmişten gelen bilgi ve tecrübelerle dayandığı için takdire şayandır. Ayrıca Cinânü'l-arif vebanın olduğu yerden çıkılmamasına dair hadisin tahrim değil irşat ve tâlim tarikiyle söylendiğini anlatır. Bu görüşüne de İbn Rüşd'ün (öl. 520/1126) *el-Câmi' mine'l-beyân ve't-tahsîl*¹⁰¹ eserini delil gösterir.¹⁰²

Buradan itibaren müellif Elhamra'nın; Mâleka'da geçimin zor olduğu, tarımın yeterli düzeyde yapılamayacağı düşüncesini eleştirmeye başlar. Zira her ne kadar Mâleka, Elhamra kadar münbit bir yer olmasa da burada 700 yıldır sıkıntı yaşanmış değildir. Rızık konusunda Allah'a tevekkül gerektir. Tam da bu noktada karınca ile serçe kuşunun konuşması başlar. Karınca biriktirmesiyle övünürken kuş tevekküle tevessül eder. Karınca habbesine, kuş ise rabbine güvenir. Derken gece vakti bir sel gelir, karınca da biriktirdikleri de suya karışıp gider: ¹⁰³

قالت النملة: "افتخاري بادخاري" قالت العصفورة "توسلي بتوكلي." قالت النملة "أعتمد على الحب" قالت العصفورة "أتوكل على الرب." فلما جن الليل أقبل السيل. فخرجت النملة بالعموم وبقيت الحبوب بين التؤم. فنزلت العصفورة وسجدت والتقطت من مدخر النملة كل ما وجدت. وقالت: "خسر المبتكر وربح طالب الرزق المبتكر, الكريم لا يفخر بما يدخر."

⁹⁸ "Melikin sarayına ve kalesine ve güç ve kudretinin mekânına, ayları parlaklığı ile utandıran tüm Nâsırî ayların doğduğu yere... Ey Hanım efendim! Ey benim dayanağım, hazinem! Ey benim umdem! Allah bizi ve seni, buhranlardan çıkartan ve içinde bulunduğumuz hatalardan kurtaran efendimiz Gâlib-Billah'ın hayatıyla nimetlendirsin." Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ, 1/125.

⁹⁹ "Aynı şekilde her gün depreme maruz kalan ve temeli her gün sallanan, içindeki insanların korkuyla yaşadığı, her geçen gün az ya da çok çöken, içinde sadece temel üzerine düşen duvarların ve oturanların üzerine inen kirşlerin, göçükten ceset çıkarılmasının ve bir cariye'nin üzerine düşen sütunun sesini duyduğun evler.... Şimdi bu duvarların altında yaşamaya mı çalışılır ya da buradan çocukları ve aileyi çıkarmanın bir çaresine mi bakılır!" Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ, 1/127-128.

¹⁰⁰ Özdemir, "Elhamra Sarayı", 11/30.

¹⁰¹ Bahsi geçen eser ve görüş için bk. Ebü'l-Velîd İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fi'l-mesâil-i'l-müstahrace*, thk. Muhammed el-'Arâyişi-Ahmed el-Hâbâbî (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 17/396.

¹⁰² Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ, 1/129.

¹⁰³ Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ, 1/130-131.

Müellif son olarak vebanın 7-10 yaş arasındaki çocukları aldığını söyleyerek büyüklerin onlardan mesul olduklarına dikkat çeker. Nitekim bu mektubun yazılmasının en önemli nedeni budur. Daha sonra mektubuna cevap beklediğini söyleyerek veda kısmına geçer. Onun yerine el-Gâlib-Billah'ın elini öpmesini ve ona emrinde olduğunu iletmesini ister. Sultanın Gırnata'dan Mâleka'ya geleceğine dair muştı beklediğini sözlerine ekleyerek makâmeyi noktalar.¹⁰⁴

Makâmelerde veba konusu görülebildiği kadarıyla kurgunun şekillenmesi için bir araçtır. Müellifin asıl gayesinin Galib-Billâh'a olan büyük muhabbetini göstermek ve vebalı yerden kaçmanın haramlığı yönündeki kabulü eleştirmek olduğu hissedilmektedir.

Bu risâlenin makâme sayılıp sayılmayacağı hususunda Salah Jarrar'ın ilginç bir tespiti vardır. Ona göre bu risâlede Zeccal râvi, Mâleka kahraman (ve aynı zamanda mekân) ve Elhamra mekân konumundadır. Hedef ise Elhamra'yı sultanın Mâleka'ya gidişi için razı etmektir. Burada sergilenen tavır makâmelerde alışlagelen dilencilik türündendir. Hedefe giden yolda kullanılan araçlar ise yine makâmelerdeki gibi belâgatın, aklî ve naklî delillerin kullanımı ve lütuf/şefkat bekleme şeklindedir. Jarrar'a göre makâmenin bir mektup şeklinde ortaya konulmuş olması onun makâme oluşuna engel değildir.¹⁰⁵ Jarrar burada tutarlı bir mantık oluştursa da düşüncemiz biraz farklıdır. Zira eserin kullanılan sanatlar ve üslup itibarıyla makâme kabul edilmesine itiraz etmemekle birlikte burada bir râvi, rivayet ve mekân gibi unsurları aramanın zorlama olduğu kanaatini taşıdığımızı ifade etmek isteriz.

1.2.3. el-Makâmetü'd-dürriyye fi'l-vebâ'

Meşhur İslâm âlimi Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) bu makâmesinde 897/1491-1492 senesinde Kâhire'de yaşanan vebâyı anlatmaktadır. O günlerde Süyûtî 48 yaşındadır ve bu vebada evlatlarını kaybettiği söylenmektedir.¹⁰⁶

Makâme'ye göre vebâ 878/1473 başlarında Rûm diyarında görülür ve iki ay sonra Haleb'e ulaşır.¹⁰⁷ Mısır'a gireceği konuşulurken normal seyrinin dışında ilerleyerek bazı şehirlere uğramadan Katya köyüne, sonra da Hankâh'a geçer. Neredeyse oranın kökünü kazımış her gün üç yüz can almıştır.¹⁰⁸ Bu esnada Kahire'de ölüm az iken Cemâziyelâhirin ortalarında hareket başlar. Bir ay sonra veba Kâhire'de her gün iki binden fazla, belki de bunun bir iki katı kadar can almaktadır. Çocuk-geç, kız-erkek ayırmadan mezarları doldurur. Kahire'nin yarısı hatta daha fazlası ölmüştür.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ, 1/131-132.

¹⁰⁵ Jarrar, "Kırâatün fi makâmeti'l-vebâ' li Ebî Ali Ömer ez-Zeccâl el-Mâlikî", 13.

¹⁰⁶ Ahmad Ali el-Yusuf, "el-Vebâ' fi'n-nesri'l-'Arabî: Fennü'l-makâme nemûzecen", 225.

¹⁰⁷ *Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî*, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1409/1989), 1/343.

¹⁰⁸ *Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî*, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, 1/343.

¹⁰⁹ "Cemâziyelahir girdiğinde veba büyük bir saldırıya geçti. Denizde ve karada kimi bulduysa bozguna uğrattı, nice sarayları boşalttı, nice mezarları doldurdu. Kız ve erkek

فلما استهلّ جمادى الآخرة هجم الهجمة الكبرى وعاث في النَّاسِ بحراً وبرااً وكم أخلى قصراً وملاً قبراً فأخذ البنين والبنات والفتيان والفتيات....والذي يظهر في بادئ الرأي أنه ذهب فيه من القاهرة النصف أو أشد.

Vebânın bu aşamasında Kâhire'den çocuklarını çıkarmaya çalışanların çoğu yolda ölür. Süyûtî bu kimseleri Allah'ın takdirinden kaçmakla itham eder.¹¹⁰

Veba girdiği evlerde ya herkesi öldürmekte ya da geride hüznü anne babalar bırakmaktadır.¹¹¹ Ayrıca bu salgında daha önce vebayı geçirenler de ölmektedir ki alışlagelen bunun tersidir.¹¹² Bu, günümüzde yaşanan COVID-19 virüsünün mutasyona uğrayarak farklı tesirler göstermesini andırmaktadır. Süyûtî doktorları bile aciz bırakan bu hastalığa yakalanmamak için yiyecek ve içeceklerle yönelen, tıp kitaplarından aldıkları bilgileri kullanmaya çalışan insanları tenkit eder. Hadislerde varit olmayan dua ve zikirleri uyduranlar da onun eleştiri oklarının hedefindedir.¹¹³

Makâmede müellifin tıp bilgisi dikkat çekmektedir. Şöyle ki Kâhire'den kaçıp sahil taraflarına gidenler ona göre hatalıdır. Çünkü veba zamanında, kuru ve sisli yerler daha güvenlidir. Açık hava, kapalı havaya göre vebayı daha çok çeker. Deniz kenarı ancak havayla ilgisi olmayan psikolojik rahatsızlıklar ve mide hastalıklarında iyidir.¹¹⁴

Takvim Nisan 1492'yi gösterirken veba Kuzey Şâm beldelerine gitmiştir. Ancak tekrar canlanıp İskenderiyye'de can almaya başlaması Kâhire'de panik havası oluşmuştur. İşte bu noktada Süyûtî ulemanın dilinden günümüzde ikinci dalga tabir edilen bu atağı değerlendirmeye başlar.¹¹⁵ Sırasıyla kıraatçi, hadisçi, fakîh, usülcü, nahivci, sarfçı ve belâgatçı kendi terminolojileriyle olaya bakışlarını aktarırlar. Burada Süyûtî ilimlere âit istilahları sözlük anlamında kullanmaktadır. Örneğin kıraatçinin gözünde vebanın bu yeni dalgası kabirlere yeniden eklenme/idğam edilme, mezarların karanlığında genç cesetlerin gizlenmesi/ihfâsı ve daha önceki salgında sağa sola kaçışan her bir kul için ölüme döndürülme/iklâb anlamına gelmektedir:

"فقال المقرئ: هذا باب الإدغام الكبير في اللحد والإخفاء لكل بدر منير في مغرب الأخدود والإقلاب لكل عبد

أبق..."

çocukları, delikanlıları ve genç kızları alıp götürdü... İlk bakışta görünen o ki bu vebada Kâhire'nin yarısı yok oldu." *Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî*, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, 343-345.

¹¹⁰ "Bir gurup insan da vebadan çocuklarını kaçırmaya çalıştılar lakin veba onların çoğunu yolda yakaladı. "Ey vebadan kaçanlar topluluğu! Allah'ın yüce kitabında indirdiği şu âyeti unuttunuz mu? 'Eğer ölmekten ya da öldürülmekten kaçırıyorsanız, bu size asla fayda vermeyecektir. O takdirde bile pek az yararlandırılırsınız.'" *Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî*, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî 1/346.

¹¹¹ *Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî*, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, 1/346.

¹¹² *Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî*, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, 1/347.

¹¹³ *Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî*, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, 1/347-348.

¹¹⁴ *Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî*, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, 1/348, 349.

¹¹⁵ *Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî*, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, 1/349-350.

Diğer taraftan hadisçi, bir önceki yıl kıyım getiren vebayı nice sahihi/sağlıklıyı yastığa müsned kılan/yaslatan, nice azizi/güçlüyü kabrinde garip ve müfred/tek bırakan, nice zayıfı teneşire mevzû kılan/koyduran ve adamların sırtında cenazesinin kaldırılmasına/merfû olmasına sebep olan bir hüküm olarak tasvir eder:¹¹⁶

كم من صحيح به أصبح للوساد مسنداً وعزيز أضحى في لحدّه غريباً مفرداً وكم من ضعيف أصبح على النعش موضوعاً وعلى أعناق الرجال مرفوعاً....

İlerleyen sayfalarda ise vebanın Kâhire'de etkisini büyük oranda yitirmesinin ardından aynı ulema şükür mahiyetindeki son sözlerini söyleyerek makâmeyi bitirmektedirler.¹¹⁷

2. el-Makâmetü'l-Âyâsûfviyye

Makâme, bir Osmanlı âlimi olan Mustafa Âkif 'Îdîzâde (öl. 1173/1760)¹¹⁸ tarafından yazıldığı ve konusunu İstanbul'da yaşanan bir veba salgınından aldığı için Osmanlı kültür ve edebiyat mirası açısından ayrı bir önem taşımaktadır.¹¹⁹

'Îdîzâde 1098/1686-1687 senesinde Merzifon'da dünyaya gelmiştir.¹²⁰ İlk derslerini aldıktan sonra Mısır'a gitmiş, Kahire'de Ebü'l-'İzz el-'Acemî'den (1130/1717-1718?)¹²¹ hadis icazeti almıştır.¹²² Ayrıca, meclisini övdüğü Edib-Nahivci Mansûr el-Menûfî'den (öl. ?) ders almış olması mümkündür.¹²³

¹¹⁶ Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, 1/352-353.

¹¹⁷ Şerhu Makâmâti Celâlüddîn es-Süyûtî, thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî, 1/364-369.

¹¹⁸ 'Îdîzâde, Mustafa Âkif, *Makâmât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 421), 50a.

¹¹⁹ Tespit edilebildiği kadarıyla Âkif Mustafa Efendi'nin makâmeleri hakkında akademik bir çalışma yapılmış değildir. Ancak Mâcide Mahlûf gibi 'Îdîzâde'nin Mısır Makâmeleri'nin 18. asrın başlarında Mısır'daki sosyal ve siyasi hayata ışık tuttuğunu ifade ederek onu köşe yazısına taşıyan yazarların olduğu görülmüştür. Bk. Mâcide Mahlûf, "Mısır fi'l-Edebi'l-Osmânî", *misir.kultur.net* (Erişim 7 Mayıs 2020).

¹²⁰ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Efendi Âkifzâde el-Âmâsî, *el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'*, (Çorum: Çorum İl Halk Kütüphanesi, 27011), 54-58; Tolga Öntürk-Özcan Tunçadam, "Amasyalı 'Idî-Zâde Akif Mustafa Ve Divanı". *Hikmet-akademik edebiyat dergisi* 12 (Nisan 2020), 262-264.

¹²¹ Bu şahıs İmam Ebü'l-'İzz Muhammed b. Şihâb Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. el-'Acemî el-Vefâî el-Kâhirî olmalıdır. Vefat tarihi Cebertî tarafından net olarak verilmemekle birlikte eserde vefat yıllarına göre bir sıralama yapıldığı göz önünde alındığında bizde Ebü'l-'İzz'den bir önceki âlimin vefât tarihi olan h. 1130 senesinin Ebü'l-'İzz için de geçerli olduğu düşüncesi hâsıl olmuştur. Zira bir sonraki âlimin vefat tarihi de h. 1131 olarak verilmiştir. Nitekim bu tarih Âkif Mustafa Efendi'nin Kahire'de bulunduğu ve ondan hadis okuması muhtemel olan yıllara da uygun düşmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Cebertî, Abdurrahmân b. Hasan, *'Acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1997), 1/153.

¹²² 'Îdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 51a. Âkifzâde, *el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'*, 55.

¹²³ 'Îdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 61a.

‘Îdîzâde Mısır’da mahiyetini bilmediğimiz bir görevle mahkemede¹²⁴ çalıştıktan sonra 1708 civarında İstanbul’a gelmiş olmalıdır. Gülnuş Sultan’ın 1708’de Üsküdar’da yaptırdığı çeşmeye şiiriyle tarih düşmesi,¹²⁵ yine Ali Paşa’yla olan yakınlığı¹²⁶ en azından onun sadrazamlık dönemi olan 1713-1716 yıllarında¹²⁷ İstanbul’da olduğunu düşündürmektedir.

Amasya’da müderrislik ve müftülük yapan ‘Îdîzâde, 1173/1760 tarihinde vefat etmiştir.¹²⁸ Tıp ilmindeki maharetinin yanında iyi bir seyyah olduğu ve İstanbul dışında şarktan garba birçok diyarı gezdiği bilinmektedir.¹²⁹

‘Îdîzâde’nin edebiyat alanında Harîrî kadar güçlü olduğundan, Harîrî’ye nazîre olarak yazdığı 10 makâmenin zamanın fusahâsı tarafından beğenilip istinsah edildiğinden bahsedilir.¹³⁰ Bunların sayısının 32 olduğu da söylenmiştir¹³¹ ancak araştırmamızda dört makâmesine ulaşılabilmiştir.¹³²

Makâmeler 1713-1716 yılları arasında yazılmıştır. Çünkü müellif makâmelerin yazıldığı esnada Ali Paşa’nın sadrazam olduğunu söylemektedir. Nitekim makamelerini ona ithaf etmiştir.¹³³

2.1. Ayâsûfuviyye Makâmesi’nde Muhteva

‘Îdîzâde’nin *el-Makâmetü’l-Âyâsûfuviyye* şeklinde isimlendirdiği bu makâmenin konusu İstanbul’da yaşanan vebadır. Konu olarak vebanın seçilmesini Osmanlı döneminde İstanbul’un önemli bir veba merkezi olmasına¹³⁴ hamletmek mümkündür. Mamâfih 1705 yılında İstanbul nüfusunun yüzde onunu yok eden bir vebadan

¹²⁴ ‘Îdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 51a.

¹²⁵ Öntürk-Tunçadam, "Amasyalı ‘Îdî-Zâde Akif Mustafa ve Divanı". 263.

¹²⁶ Ali Paşa’yı övdüğü şiirler için bk. Sadi Bayram, *Merzifon – Amasya Kültür Tarihinde ‘Îdî-zâdeler-Hacıbayramoğulları* (Ankara: Önder Matbaacılık, 2018) 115, 119.

¹²⁷ Bk. Özcan, Abdulkadir. "Şehid Ali Paşa", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/433-434.

¹²⁸ Âkîfzâde, *el-Mecmû’ fi’l-meşhûd ve’l-mesmû’*, 55; Bayram, *Merzifon – Amasya Kültür Tarihinde ‘Îdî-zâdeler*, 57-58.

¹²⁹ Âkîfzâde, *el-Mecmû’ fi’l-meşhûd ve’l-mesmû’*, 54-55.

¹³⁰ Mirzâzâde Mehmed Sâlim Efendi, *Tezkiretü’s-suarâ*, haz. Adnan İnce (PDF: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 312; Bayram, *Merzifon – Amasya Kültür Tarihinde ‘Îdî-zâdeler*, 51-52.

¹³¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.)1/264.

¹³² Mecmuada kırk iki ve kırk sekizinci varaklar arasında müellife ait şiirler, kırk dokuz ilâ elli ikinci varaklar arasında ise makâmelerin yazılma sebebine dair uzunca bir mukaddime vardır. Bu mukaddimeden sonra başlayan Ayasofya Makâmesi elli dokuncu varakta son bulur. Akabinde mecmuada sırasıyla Mısır, Trablus ve Kostantiniyye makâmeleri yer almakta olup burada makâmelerin müellif tarafından yazıldığına dair bir ketebe kaydı bulunmaktadır. Bk. ‘Îdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 79b. Mecmuada her bir varak talik hattıyla ve on beş satır olarak tanzim edilmiştir.

¹³³ ‘Îdîzâde, *Makâmât*, (Aşir Efendi, 421), 51b, 52a.

¹³⁴ Daniel Panzac’ın tespitlerinden biri Osmanlı Coğrafyası’nda İstanbul’un vebanın en önemli dağılma merkezi ve en iyi kentsel veba odağı olduğu şeklindedir. Bkz. Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba*, çev. Serap Yılmaz, 54.

bahsedilmektedir.¹³⁵ Müellifin 1708 civarında İstanbul'da olduğu dikkate alındığında 1705 vebasını yakinen yaşayanlardan dinlemiş olması muhtemeldir.

Makâmenin râvisi olan Sehl b. Yesâr, doğudan batıya Hindistan, Sûdan, Lahor, Keşmir, Hicaz, Ehvaz, Şiraz, Basra, Bağdat, Âmid, Haleb, Bursa ve İstanbul¹³⁶ gibi birçok coğrafyada ticaret yaparak aşırı derecede zengin olmuştur.

Sonra bu uğurda ömrünü zayi ettiğini düşünmeye başlar ve nihayet -vergileri zenginlere bile ağır gelse de doğal güzellikleri onu cezbediği için- Rum diyarında ikamete karar verir. İstanbul Hisarı'nda¹³⁷ bir yalı satın alır ve yalıtı zevkine göre döşer. Mutfağına saray aşçılarından daha mahir aşçılar seçer. Yalının edipler, hatipler için ayrı, musikişinaslar ve muganniyeler için ayrı mekânları vardır. Burada hem gönlünce eğlenmekte, hem de evine gelen âlimlerden istifade etmektedir. Çorbalar, tatlılar ve kebaplar ikram etmekte, bu esnada Sünen-i *İbn Mâce*, *Lisanü'l-'Arab*, *Fusûs şerhleri* ve *Fethu'l-kadîr* gibi önemli eserleri onlarla mütalaa etmektedir. İlmî müzâkereler ve akşam sohbetleri bu şekilde devam edip gitmekteyken¹³⁸ Sultan'ın Moskoflara karşı kazandığı zaferlerden sonra İstanbul'a çok sayıda esir getirilir. Zindanlar dolmuştur.¹³⁹ Sehl de bu dönemde esir tacirinden aldığı Rus cariyesi ve iki çocuğuyla çok mutlu bir hayat sürerken İstanbul'da Amvas¹⁴⁰ vebasından beter bir salgın başlar. Sonra korktuğu başına gelir. Veba hizmetçilerine, çok sevdiği cariyesine ve çocuklarından birine bulaşmıştır. Sehl bu durumdan çok muztarıptır. Yemeden içmeden kesilir. Artık evine kimse gelmemektedir.¹⁴¹

Bir gün insanların, vebanın kalkması için Ayasofya'da bir araya gelip dua edecekleri haberini alır. Umutsuz bir halde dilencilerin mekân tuttuğu Ayasofya'ya doğru yola çıkan Sehl, Bâb-ı Vezâret-i Uzmâ'ya¹⁴² ulaştığında çınar ağacının altına toplanmış bir kalabalık ve ortada vaaz eden bir ihtiyar görür. Hatip zinanın yaygınlaşmasından bahsederek yaşanan bu vebayı ahlâkî çöküntüye bağlamakta ve vaazın sonunda da yanında taşıdığı kâğıtları ucuz fiyatlarla satışa sunmaktadır. Bu kâğıtlardan üç tane alıp birini üzerinde taşıyan, diğerinin suyunu içen ve üçüncüsünü

¹³⁵ Turna, "İstanbul'un Veba İle İmtihanı", 14.

¹³⁶ Âkifzâde, 'İdîzâde'nin doğudan batıya, acemden araba eslafın âdeti olduğu üzere uzun bir müddet dolaştığını söylemiştir. Bk. Âkifzâde, *el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'*, 54. Bu anlamda müellifin Sehl b. Yesâr'ı gezdirdiği şehirler ve ülkeler bu bilgiyle örtüşmektedir.

¹³⁷ Burada İstanbul'daki her iki hisarın da kastedilmesi muhtemel olmakla beraber olay Ayasofya'da geçtiği için Rumeli Hisar'ı ihtimali daha güçlüdür.

¹³⁸ 'İdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 54a.

¹³⁹ Osmanlı'da esirciler ve esir satış yerleri hakkında bk. Nihat Engin, *Osmanlı Devletinde Kölelik* (İstanbul: İFAV, 1998), 111-134.

¹⁴⁰ Amvâs şehrinde yaşanan ve içlerinde Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Muâz b. Cebel gibi sahâbenin ileri gelenlerinin de bulunduğu 25-30.000 kişinin vefatıyla sonuçlandığı söylenen vebadır. Bk. Varlık, "Tâun", 40/175.

¹⁴¹ 'İdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 56a.

¹⁴² Burada muhtemelen Çağaloğlu'nda bulunan Bâb-ı Âli kastedilmekte olup mıntıka Ayasofya'ya bir-iki dakikalık yürüme mesafesindedir. Detay için bk. Mehmet İpşirli, "Bâbîâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/378-386.

de yakanların veba vb. sıkıntılardan kurtulacağını vaat etmektedir. Kalabalık dağıldıktan sonra Sehl, izini kaybettirmeye çalışan hatibin peşine düşer. Ona seslenir fakat hatip pek fazla konuşmak istememektedir. Ona nereli olduğunu, evinin nerede olduğunu söylerse bir dinar vereceğini vaat eder. Bunun üzerine hatip bir şiirle Üsküdar'da yaşadığını ve İstanbul'u ne kadar sevdiğini anlatır. Yine bu şiirin sonlarına doğru fakirliğini dile getirip başkalarını düşünmeyen hatta ölümlerden nemalanan insanların varlığından bahsederek onlara lanet eder.

Neticede Sehl bu adamdan üç adet kâğıt satın almış ve bu kâğıtların bereketiyle ev halkı sıhhatine kavuşmuştur. Bundan sonra her yıl Üsküdar'a gidip o yaşlı hatibi arar ama bulamaz. Sorduğu insanlar ise ondan, her an her yerden çıkabilen, doğuda sabahlayıp akşamına batıda giren esrarengiz bir adam olarak bahsederler.¹⁴³

Makâmede adı verilmeyen bu hatip; Mısır Makâmesi'nde Kâhire sokaklarında,¹⁴⁴ Trablus makâmesinde ise gemide karşımıza çıkacak olan Ebü'l-Hayr el-Üsküdârî'dir.¹⁴⁵

2.2. Âyâsûfuviyye Makâmesi'nde Üslûb

Makâme Hemedânî tarzında kurgulanmıştır. Klasik makâme kültüründe görüldüğü üzere râvisi bir gezgin, kahramanı ise güzel konuşmasıyla insanları etkileyerek onlardan para koparmaya çalışan bir ediptir. Bu anlamda Ayasofya makâmesi diğer veba makâmelerinden ayrılmaktadır. Çünkü bir önceki bölümde içeriklerinden bahsedilen üç veba makâmesi de klasik makâme tarzından uzak, daha çok müseccâ' nesir denebilecek karakterde yazılmışlardır.

Müellif mukaddimenin son satırlarında, makâme yazarlarının genel karakteri olan gerek şaka ve gerekse ciddi konulara yer verme ve bu kabilden olayları anlatma şeklindeki adetlerine bağlı kaldığını beyan etmekte ve bu yüzden kendisinin mazur görülmesini talep etmektedir.¹⁴⁶

Makâme baştan sona kısa ve müseccâ cümlelerden oluşur. Örneğin giriş şöyledir:¹⁴⁷

"حدثنا سهل بن يسار. وكان بين التجار عريق النجار مجار الجار. قال: جلبت مذ سلبت معازر الصغر على التجلبب بمفاوز السفر. لما سمعت من كل مدرة ذي جهارة أنه لا مال إلا بالتجارة. فكنت أعاني الرسم كالنسيم إلى ساحات الأقاليم وباحات العياليم..."

Makâmede, zaman zaman garip kelimelerin tercih edilmesinin tekellüfe sebep olduğu görülmektedir. Müellifin satır aralarında bazı kelimelerin manalarını şerh

¹⁴³ 'Îdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 56b-59a.

¹⁴⁴ 'Îdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 60b.

¹⁴⁵ 'Îdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 65a.

¹⁴⁶ 'Îdîzâde, *Makâmât*, (Aşir Efendi, 421), 52b.

¹⁴⁷ "Köklü ve zengin tüccarlardan olan Sehl b. Yesâr bize şöyle anlattı: Çocukluk elbiselerimden ayrıldığımdan beri sefer elbisesini giymeye alıştırdım. Çünkü engin tecrübeleri olan insanlardan duydum ki para ticarettedir. Bu yüzden dünyanın bir ucundan diğer ucuna ve tehlikeli mıntıkalara rüzgâr gibi gidip gelme meşakkatine katlanıyordum." 'Îdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 52b.

etmesi bu durumun farkında olduğu izlenimini uyandırır. Nitekim Osmanlı Türkçesi'yle yazdığı şiirleri hakkında da aynı duruma dikkat çekilmiştir.¹⁴⁸

Makâmelerde tarihi olaylara göndermeler yapılarak okuyucunun vebanın geçmişinde hakkında bilgi sahibi olması amaçlanmıştır. Mesela yaşanan vebanın 30.000 civârında insanı öldüren meşhur Amvas¹⁴⁹ vebasından daha şiddetli olduğu zikredilmiştir:¹⁵⁰

"فيوماً من الأيام أنا مَيَّاس، في لباس الاستيناس. إذ ألم بالناس، وباء ذو بأس، أدهى من وقعة "عمواس". وما أخلصوا إلا بأن درجوا الأمراس. وأكثر البلد أحنى عليها الذي أحنى على ليد." "

Ayrıca bu pasajda geçen "Lübed" kelimesinde Lokman Hekim'in meşhur kartalına telmih vardır.¹⁵¹

Makâmelerde âyetlere de yer verilmiştir. Örneğin ağaç altında Ebü'l-Hayr'ı dinleyen topluluğun garip hali şöyle tasvir edilmektedir:¹⁵²

رأيت بعكوكاً، حلقوا تحت شجر الدلب صعوكاً. وما ميزت أهي حلقة اللعب أو حلقة الماتم؛ إلا تراءاً لي شيخ كالفص في الخاتم يبكي البعض حوله ويبسم آخر من الوعظ. كأنهم يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض.¹⁵³

Makâmelerde müellif kendi şiirlerini kullanmıştır. Örneğin Sehl, nereli olduğunu sorduğunda Ebü'l-Hayr'ın okuduğu şiirin ilk dizeleri şöyledir:

أسكدار فيه داري في إستانبول مداري
حبذا جنّة عيش حَفَّها كلُّ الثمار
ماؤه عينٌ معينٌ ربوةٌ ذاتُ قرار

¹⁴⁸ Sadi Bayram, *Merzifon – Amasya Kültür Tarihinde 'İdî-zâdeler*, 52.

¹⁴⁹ Varlık, "Tâun", 40/175.

¹⁵⁰ "Günlerden bir gün ben yine günlük kıyafetimle keyif çatarken çok şiddetli, Amvas'tan beter bir veba vururdu insanları! Ancak mezara girince kurtulabildiler. Lübed'in başına gelen ölüm birçok şehre isabet etti." 'İdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 55b-56a.

¹⁵¹ Ebû Ubeyde (öl. 209-824) Arapların zihninde şöyle bir hikâye olduğundan bahsetmektedir: Lokman'dan yedi deve ya da yedi kartal ömrü kadar yaşama hususunda bir tercihte bulunması istenince o kartalları tercih eder. Kartallar ölüp geriye sadece yedinci kartal kalınca kardeşinin oğlu ona der ki: "Amca! Bunun ömrü kadar ömrün kaldı!" Lokman ise onun uzun yaşayacağına vurgu yaparak "Bunun adı "Lübed'dir" der. Lübed onun dilinde 'zaman' demektir. Ancak günün birinde Lübed'in ömrü biter ve yere düşer. Lokman onu kaldırmaya çalıştıysa da bunu başaramaz. Kartalla birlikte Lokman da ölür. Araplar bu ismi deyimleştirerek uzun yaşadı anlamında "Hayat Lübed'e uzun oldu ve Lübed'e bir ebediyet geldi" şeklinde kullanmışlar, Cahiliye şairi Nâbiğa (öl. 604?) da "Onu Lübed'i öldüren öldürdü/ أحنى عليها/ الذي أحنى على ليد" sözünde buna işaret etmiştir. Bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî en-Neysâbûrî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/429-430. Ayrıca bk. Ömer Faruk Harman, "Lokman", *Türkiye Diyânnet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/205.

¹⁵² "Çınar ağacının altına toplanmış başiboş bir topluluk gördüm. Eğlence için mi matem için mi toplandılar anlamadım ilk bakışta. Ancak ortada yüzük taşı gibi bir şeyh oturuyor, etrafındakilerden bazıları onun vaazından dolayı ağlıyor bazıları ise gülüyordu. Sanki anlattıklarının bazısına inanıyorlar bazısını inkâr ediyorlardı." 'İdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 56a-56b.

¹⁵³ Burada Bakara Suresi 2/85'e telmih vardır.

يُسمع الذكْرُ بها مَمْتَزجا بِسَجْعِ القَمَارِ
عَقْدُ عُقُودِ كُرُومِ في بساتينِ نضاري
كالسَّمَا شَكْلُ السَّرِيَا أُفْرَعَتْ كلَّ الدَّراري¹⁵⁴

Şiirin sonlarında ise İstanbul'daki geçim sıkıntısına işaret vardır:¹⁵⁵

لَيْتَ رَوْحَ الزَّهْرِ يُعْنِي عن سَعَارِ وَعَسَارِ
سَلَطَ اللهُ عَلَيْهِم سَوَّطَ غَدْمَ وَافْتِقَارِ
عَيْشُهُم من مَوْتِ نَاسِ قَارُؤُ رَأْسِ المَزَارِ
حَيِّ مَيْتِ مَيْتِ حَيِّ ساكِئِها باضِطْرَابِ
مَرْقَفًا الصَّالِحِ صُنْحَا نُصَبَ أَنْظَارِ الصِّغَارِ
أنا مِن بَيْنِهِم أَفْقَرُ مُنْهَم بِمِرارِ
لِي بِهِ عَشْرُ صِغَارِ جُوعِ والبَعْضُ عاري
أَسْهَرُ اللَّيْلِ بِفِكْرِ قوتِ عَيْلِي بِنْهاري¹⁵⁶

2.3. Makâmede Siyâsi-İctimâi Eleştiriler ve Veba Algısı

Tüccar Sehl makâmenin hemen başında İstanbul mıntkasında vergilerin fazla olduğundan şikâyet etmektedir.¹⁵⁷ Bu, dönemin idarecilerine yönelik bir serzeniştir.

Halka yönelik eleştirileri ise Ebü'l-Hayr, Ayasofya'daki vaazında dile getirmektedir. Burada insanların ölümü yadırgamalarını eleştirmekte, vebanın getirdiği yılgınlıktan bir an önce kurtulmalarını istemektedir. Çünkü ölümün okları hata yapmayacak, herkes bir şekilde tabutta taşınacaktır. Zira nice ümitlerle başını yastığa koyanların sabaha ölü çıktıkları çoktur.¹⁵⁸

Diğer eleştirisi ise zinadan kaçınmayan erkek ve kadınlardır. Bu yüzden vaazında zinanın ölüm getireceğine dair hadisleri hatırlatır. Dünyanın bir imtihan yeri olduğundan, asıl mücadelenin ahiretteki ebedi nimetler için verilmesi gerektiğinden bahseder.¹⁵⁹ Burada hatibin vebayı ilahi bir ceza olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

¹⁵⁴ Üsküdar'dadır evim, yaşamım İstanbul'da.../ Bütün meyve ağaçlarının çevrelediği bir dünya cennetidir/ Suyu tatlı, yaşamaya elverişli bir tepedir İstanbul/ Onda kuş sesleriyle karışmış zikir duyulur/ Göz alıcı bostanlardaki üzüm salkımlarından bir gerdanlık /İncileri dağılan Süreyya yıldızı misali bir gökyüzüdür o...

¹⁵⁵ Şiir Remel bahriyle yazılmıştır.

¹⁵⁶ Keşke çiçek kokuları açlık ve geçim sıkıntısından kurtarsa/ Allah üzerlerine helak yağdırsın o insanların!/ Ölen insanlardan geçinir o mezar başı okuyucuları/ Bu şehrin sakinleri ızdırap içindedir, ardında diri bırakan da ölü bırakan da.../ İşte Salacak İskelesi, gariplerin gözü oraya dikilir sabahları / Ki ben de onlardanım, hatta onların en fakiri.../ On çocuğum var benim, aç çocuk, hatta çıplak bazıları./Gecemi uykusuz geçiriyorum, gündüz ailemin yiyeceğini nasıl kazanacağımı düşünürken.

¹⁵⁷ 'İdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 53b.

¹⁵⁸ 'İdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 56b.

¹⁵⁹ 'İdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 57a.

Nitekim Osmanlı döneminde zina ile veba arasında kurulan bu ilişki sebebiyle 1576-1577 yıllarında müteaddid defalar sürgünlerin yaşandığı bilinmektedir.¹⁶⁰

Ebü'l-Hayr şiirinde İstanbul'da yaşanan geçim sıkıntısına da değinir. Garibanların gözlerinin Salacak İskelesi'nde olduğunu söylemesi limandaki ticarete işaret ediyor olmalıdır.¹⁶¹ O fakirlerin çok zor durumda olduklarından bahseder ki kendisi de onlardan biridir.¹⁶² Bu anlamda Ebü'l-Hayr'ın fakirliğiyle Sehl'in boğazdaki yalısında yaşanan lüks hayat o günün İstanbul'u oluşturan gelir grupları arasındaki dengesizliğe işaret etmektedir.

Ebü'l-Hayr'ın 'mezar başı okuyucuları' dediği ve ölülerin sırtından geçinmekle itham ederek lanetlediği bir topluluk vardır.¹⁶³ Nitekim İbnü'l-Verdî de veba zamanı Halep'te benzer durumların olduğuna değinmiş, İbnü'l-Verdî'nin makâmesini tahlil eden Râid Abdurrahîm de veba zamanında Kahire'de okuyucuların, taşıyıcıların ve mezar kazanların fahiş paralar istediklerine dair bilgilere yer vermiştir.¹⁶⁴ Aynı ahvalden mütevellit şikâyetlerin 18 ve 19. yüzyıllarda mezarlıkların yoğun olduğu Üsküdar ve Eyüp kadılıklarına da gittiği bilinmektedir.¹⁶⁵

Makâme, o dönemde vebanın zina ve ahlâkî çöküntü gibi sebeplere bağlandığına; muska tarzındaki kâğıtların şifa niyetine kullanıldığına ve bu kullanımın taşıma, suyunu içme ve yakma şeklinde icra edildiğine de işaret etmektedir. Nitekim birinci bölümde içeriklerinden bahsedilen eserlerde bu tür yazılı kâğıt örneklerine ve bunların kullanım şekillerine dair uzun açıklamalara tesadüf edilmiştir.¹⁶⁶ Buna ek olarak makâme, İstanbul halkının salgın dönemlerinde dua etmek üzere bir araya geldiklerini¹⁶⁷ ve mekân olarak da Ayasofya'yı tercih ettiklerini göstermektedir.

SONUÇ

İslâm coğrafyası tarihte müteaddit defalar veba salgınlarına maruz kalmıştır. Bu yönüyle veba İslâm âlimlerinin yakından ilgilendiği bir hastalıktır.

¹⁶⁰ Detaylar için bk. Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, çev. Hazal Yalın, 345-347.

¹⁶¹ Üsküdar'ın önemli bir ticaret merkezi oluşu buradaki iskele sayısının artmasına sebep olmuştur. Salacak İskelesi bunlardan biridir. Detay hakkında bk. Zübeyde Güneş Yağcı - Mustafa Akkaya, "Üsküdar Bekar Odaları", *researchgate.net* (Erişim Tarihi 14 Aralık 2020), 72.

¹⁶² İdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 58b.

¹⁶³ İdîzâde, *Makâmât* (Aşir Efendi, 421), 58b.

¹⁶⁴ Râid Abdurrahîm, "Risâletü'n-Nebâ 'ani'l-vebâ' li Zeynüddîn İbnü'l-Verdî", 1505.

¹⁶⁵ Nevzat Erkan, "Osmanlı İstanbul'unda Cenaze ve Defin İşlemleri: H.1117 / M. 1705 Tarihli Sicil Kaydına Göre", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (Ekim 2019) 56.

¹⁶⁶ Örnek olarak bk. Kemalpaşazâde, *Risâle fî havâsi def'i'l-vebâ'* (Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 5313/14), 67a; Bistâmî, *Vasfî'd-devâ'*, thk. Abdulhamid Salih Hamdân, 21, 23, 27, 28; İbnü'l-Beylûnî, *Hulâsatu mâ yuhassilü 'aleyhi's-sâ'ûn* (Kısmü'l-Mahtûtât, 1662/4, 5605), 2b-7a.

¹⁶⁷ Nitekim vebadan kurtulmak üzere tertip edilen ayinler İstanbul'da daha önce de vardır. Bk. Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, çev. Hazal Yalın, 297.

Onların kaleme aldığı veba risâlelerinde ilk bakışta dikkati çeken, veba ve tâunun farklı şeyler olduğuna dair uzun izahlardır. Gereksiz gibi görülen bu açıklamaların ardında yatan sebepse Medîne’de görülen hastalıkların tâun değil veba olduğunu ispat etme gayretidir. Zira hadiste tâunun Medine’ye giremeyeceği söylenmiştir.

Adına ne denilirse denilsin bu hastalığa çare bulunamaması sebebinin ne olduğu noktasında tartışmaları beraberinde getirmiştir. Anlaşılan o ki ulema, tabiplerin aksine havanın bozulmasını vebanın sebebi sayma noktasında ihtiyatlıdır. Bu anlamda hadislerde geçen; vebanın bir azap olduğu, zina ve zulüm gibi günahlar sebebiyle insanların başına geldiği düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Ancak vebada ruhanî ve cismanî illetlerin aynı anda etkili olabileceğini düşünen Taşköprîzâde gibi âlimler de vardır. Bu sebeple Panzac’ın Osmanlı dönemi veba algısına dair tespitlerine Taşköprîzâde’yi referans vermesi çok isabetli değildir.

Vebanın karmaşık yapısı eserlere de yansımıştır. Örneğin Kemalpaşazâde’nin risâlesine “*Râhatü’l-ervâh fi def’i âfâti’l-eşbâh*” adını vermesi görünmeyen varlıklarla veba arasında bağlantı kurduğu izlenimini uyandırmaktadır. Yine İdris-i Bitlisî vebada, âlem-i berzahtan gelen; eli mızraklı insan suretine ya da yılan, kurbağa, çekirge vb. kılıklara girebilen ruhanî bir türün etkili olabileceğinden bahsetmiştir. Panzac’ın Osmanlı İmparatorluğunda Veba isimli eserinin kapağına yüzü kargayı andıran ve elinde delici bir çubukla bekleyen insanımsı varlığın konulmuş olması bu anlamda manidardır.

Mezkûr risâlelerde genel anlamda vebanın ne olduğu, vebaya karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği ve veba hakkındaki itikadî konular incelenirken makâmelerde durum tespiti yapıldığı, veba karşısında insanların yaşadığı trajedilerin resmedildiği görülmektedir. Ayrıca risâlelerde vebanın sebebi hakkında öne sürülen ahlâkî çöküntü ve zinanın yaygınlaşması gibi düşüncelere makâmelerde de yer verildiği tespit edilmiştir. Zira bu makâmelerin müellifleri de aynı zamanda din âlimidirler.

İbnü’l-Verdî ve Süyûtî’nin makâmelerinde vebanın beldeden beldeye hızla ilerleyişi ve insanların tedirgin bekleyişleri dikkat çeker. Çünkü veba girdiği yerlerde çok sayıda can alırken bazen de yolunu değiştirip farklı yönlere ilerleyebilmektedir. Yine Süyûtî’nin dikkat çektiği gibi veba bir beldeye tekrar dönebilmekte hatta daha önce vebayı geçirenler alışılmış durumun aksine bu ikinci dalgada ölebilmektedirler. Bu durumun, günümüzde ‘virüsün mutasyonu’ denilen duruma karşılık gelip gelmediği konunun uzmanlarınca değerlendirilmesi gereken bir meseledir. İbnü’l-Verdî’nin ev halkından birinde veba ortaya çıktığında evin diğer sakinlerin de iki üç gün içinde öldüğünü söylemesi de bulaşın hızını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Makâmelerde son günlerini yaşayan insanların tövbeye ve hayır işlerine yöneldiklerine ve huylarını güzelleştirmeye çalıştıklarına dikkat çekilmektedir. Bunun yanında insanların tıp kitaplarına ve ekşi yiyeceklere yöneldikleri aktarılır.

Ayrıca Süyûtî Kâhire'de, naslarda geçmeyen dua ve zikirlerin ihdas edildiğine vurgu yapmaktadır.

İbnü'l-Verdî ve 'Îdîzâde'nin ortak şikâyetleri ise veba dönemlerini fırsata çeviren, mezar ve cenaze işlerinden zengin olan insanların varlığıdır. Arz talep dengesi sebebiyle günümüzde yaşanan salgında da farklı sektörlerde bu durum müşahede edilmiştir.

Fakîh Ömer ez-Zeccâl'ın teşhis sanatıyla kurguladığı makâmesinde de vebalı yerden çıkılmamasına dair hadisin irşat ifade ettiği delillendirilmeye çalışılmaktadır ki bu düşünceye İdris-i Bitlisî'nin ve farklı bir argümanla Taşköprîzâde'nin de iştirak ettiği görülmüştür.

Veba makâmeleri içinde klasik tarzda yazılmış olan tek makâme 'Îdîzâde'ye ait *el-Makâmetü'l-Âyâsûfviyye'dir*. 1713-1716 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen bu makâmede İstanbul'da vergilerin çokluğuna, boğazdaki yalılarda oturan yabancı tüccarların renkli hayatlarına, aynı zamanda İstanbul'daki fakirlik ve gelir dengesizliğin varlığına dikkat çekilmektedir. Yine makâmeden, o dönemde vebanın zina sebebiyle gelen bir azap olarak görüldüğü, veba tedavisinde dua ve tılsımların yazıldığı kâğıtları kullanmanın revaçta olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca makâmede, dua etmek üzere insanların Ayasofya'da toplanmaları, veba dönemlerinde cemaat halinde yapılan duaların tertip edildiğini ve Ayasofya'nın bir toplanma mahalli olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Âkifzâde, el-Âmâsî Abdurrahman Efendi. *el-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'*. Çorum: Çorum İl Halk Kütüphanesi, 27011.
- Âşık, Nevzat. "el-Hemezâni ve Makâmâtı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1993), 67-96.
- Ahmad Ali el-Yusuf. "el-Vebâ' fi'n-nesri'l-'Arabî: Fennü'l-makâme Nemûzecen, (el-Makâmetü'd-dürriyye fi'l-vebâ)". *I. Uluslararası Arap Edebiyatında Salgın E-Sempozyumu "Salgın Edebiyatı"*. ed. Yakup Göçemen. 225-241. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası, Aralık 2020.
- Ayyıldız, Erol. "Makâme", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/417-419. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bayer, İsmail. "Gramer Kurallarının Hayat Anlayışına Yansıtılması: ez-Zemahşerî'nin Nahiv Makâmesi Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Aralık 2013), 211-226.
- Bayram, Sadi. *Merzifon – Amasya Kültür Tarihinde 'Îdî-zâdeler-Hacıbayramoğulları*. Ankara: Önder Matbaacılık, 2018.
- Bistâmi, Abdurrahman. *Vasfû'd-devâ' fi keşfi âfâti'l-vebâ'*. thk. Abdulhamid Salih Hamdân. Paris: Dârü'l-Elifbâ, 1988.

- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Cebertî, Abdurrahmân b. Hasan. *'Acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*. thk. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1997.
- Cemâlüddîn b. Yûsuf b. Abdulhâdî. *Fünûnü'l-münûn fi'l-vebâî ve't-tâ'ûn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 3591, 1b-115b. https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_9707/fanuna-almanun.pdf.
- Challar, Abdurrahman. "İbnu'l-Verdî'nin Şiirinde Taun Yankısı", *I. Uluslararası Arap Edebiyatında Salgın E-Sempozyumu "Salgın Edebiyatı"*. ed. Yakup Göçemen. 202-216. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası, Aralık 2020.
- Çetinel, Hasan – Mahmoud Ramy, "Arap Edebiyatında Eğitici Bir Edebî Tür Olarak Makâme ve İbnü'l Verdî'den Salgın Dönemlerine Ait Bir Örnek", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi*, 3/1 (Temmuz 2020), 47-83.
- Dayf, Şevki. el-Makâme. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 3. Basım, 1973.
- Dîvânu İbni'l-Verdî*. thk. Abdülhamid el-Hindâvî. Kâhire: Dâru'l-Âfâk el-'Ârabiyye, 1427/2006.
- Durmuş, İsmail. "Teşhis". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. "İbn Hâtîme". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/32-34. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Engin, Nihat. *Osmanlı Devletinde Kölelik*. İstanbul: İFAV, 1998.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. "Dâvûd-i Antâkî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ergin, Ali Şâkir – Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Verdî, Zeynüddin". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Erkan, Nevzat. "Osmanlı İstanbulu'nda Cenaze ve Defin İşlemleri: H. 1117/M. 1705 Tarihli Sicil Kaydına Göre". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (Ekim 2019), 54-64.
- Gülle, Sıtkı. "Arap Edebiyatında Makâme ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan 'el-Makamat'ı". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 2 (Nisan 2012), 179-201.
- Yağcı, Zübeyde Güneş & Akkaya, Mustafa. "Üsküdar Bekar Odaları", *researchgate.net*. Erişim 14 Aralık 2020. https://www.researchgate.net/publication/321997338_Uskudar_Bekar_Odalari
- Hamdân b. Osmân el-Cezâirî. *İthâfü'l-munsifin ve'l-üdebâ'*. İstanbul: b.y., 1252.

- Harman, Ömer Faruk. "Lokman". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/205-206. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İbnü'l-Beylûnî, Muhammed b. Fethullah. *Hulâsatu mâ yuhassilü 'aleyhi's-sâ'ûn fî edviyeti defî'l-vebâi ve't-tâ'ûn*. Riyad: Mektebetü Câmîati Melik Suûd, Kısmü'l-mahtûtât, 1662/4, 5605, 1b-26a.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *Risâletün fimâ zabeta ehlü'n-nakl fî haberi'l-fadl fî hakki't-tâûni ve'l-vebâ'* (*Risâle fi't-ta'n ve't-tâ'ûn*). Riyad: Mektebetü Câmîati Melik Suûd, Kısmü'l-mahtûtât, 4/217, 5935, 1b-5b. <https://makhtota.ksu.edu.sa/Images/Makhtotah%205935/DSC00005.JPG>
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhu ve't-tevcîhü ve't-ta'lîl fî'l-mesâili'l-müstahrace*. thk. Muhammed el-'Arâyişi - Ahmed el-Hâbâbî. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Huseyn b. Ali. *el-Kânûn fi't-tib*. thk. Muhammed Ali ed-Dannâvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. "Endülüs Menşeli Bazı Bilim Adamlarının Osmanlı Bilimine Katkıları". *Bellekten* 58 (1994), 565-605.
- İdîzâde, Mustafa Âkif. *Makâmât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 421, 49b-79b.
- İdrîs b. Hüsâmüddîn el-Bitlisî. *Risâletü'l-ibâ' 'an mevâkı'i'l-vebâ'*. Riyad: Mektebetü Melik Abdülaziz el-Âmme, Kısmü'l-mahtûtât, 513, 1b-28b.
- İlyas el-Yehûdî b. İbrâhîm el-İsbânî. *Micennetü't-tâ'ûn ve'l-vebâ'*. Erişim 24 Kasım 2020. <https://archive.org/details/mijnna.al.taeoun/page/n3/mode/2up>
- İpek, Muhammet Selim. "Arap Edebiyatında Makâme Sanatı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar* 10/51 (Ağustos 2017), 109-118. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2017.1747>
- İpşirli, Mehmet İpşirli, "Bâbiâli", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/378-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Jarrar, Salah. "Kırâatün fi makâmeti'l-vebâ' li Ebî Ali Ömer ez-Zeccâl el-Mâlikî (v. ba'de 844 h.)". *I. Uluslararası Arap Edebiyatında Salgın E-Sempozyumu "Salgın Edebiyatı"*. ed. Yakup Göçemen. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası, Aralık 2020.
- Kahya, Esin. "İbnü'n-Nefs". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/173-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kızılıcak, Abdullah. "İbn Verdî (749/1349) Ve Tâun Kasidesi". *I. Uluslararası Arap Edebiyatında Salgın E-Sempozyumu "Salgın Edebiyatı"*. ed. Yakup Göçemen. 1-6. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Matbaası, Aralık 2020.

- Şerhu Makâmâtî Celâlüddîn es-Süyûtî*. thk. Semîr Mahmûd ed-Derûbî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Makâmâtu Bedî'îz-zemân el-Hemezânî Ebi'l-Fadl Ahmed b. el-Huseyn b. Yahyâ*. nşr. Muhammed Abdûh. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2005/1426.
- Makkarî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Ezhâru'r-riyâz fî ahbâri 'İyâz*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme, 1358/1939.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed en-Neysâbü'rî. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Mirzâzâde Mehmed Sâlim Efendi. *Tezkiretü's-şuarâ*. haz. Adnan İnce. PDF: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-203805/mirza-zade-mehmed-salim-tezkiretu39s-su39ara.html>
- Muhammed Hamza Muhammed Salah. *el-Kevârisü't-tabîyye fî bilâdi's-Şâm ve Mısır (h. 491-923/ m. 1097-1517)*. Gazze: Câmîatü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Âdâb, Kısmü't-Târîh ve'l-Âsâr, Yüksek Lisans Tezi, 1430/2009.
- Karaca, Ahmet Cevdet. *Arap Edebiyatında Makâme ve Bazı Makâmât Örnekleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kemalpaşazâde, *Risâle fî Havâsi Def'i'l-vebâ'*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 5313/14, 65b-69a.
- Kurt, İsmail. "Bezlü'l-mâ'ûn fî fadli't-tâ'ûn Adlı Eser Çerçevesinde Veba Hastalığı". *Akademik-Us* 4/1 (Temmuz 2020), 103-114.
- Mâcide Mahlûf. "Mısır fi'l-Edebi'l-Osmânî". *misir.kultur.net*. Erişim 7 Mayıs 2020. http://www.misirkultur.net/ar/article.php?id_article=15
- Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî. *Tahkîku'z-zunûn bi ahbâri't-tâ'ûn*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, O.E. 736, 1b-28b.
- Öntürk, Tolga – Tunçadam, Özcan. "Amasyalı 'Idî-Zâde Akif Mustafa Ve Divanı". *Hikmet-akademik edebiyat dergisi* 12 (Nisan 2020), 260-281. <https://doi.org/10.28981/hikmet.683811>
- Özcan, Abdulkadir. "Şehid Ali Paşa". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38/433-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özdemir, Mehmet. "Elhamra Sarayı". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/29-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Panzac, Daniel. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*. çev. Serap Yılmaz. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.

- Râid Abdurrahîm. "Risâletü'n-Nebâ 'ani'l-vebâ' li Zeynüddîn İbnü'l-Verdî (öl. 749 h.) Dirâseten Nakdiyyeten". *Mecelletü Câmîatü'n-Necâh li'l-Ebhâs (el-'Ulûm el-İnsâniyye)* 24/5 (2010), 1495-1530.
- Nayâb Râşid & Cümâne İbrahim Dâud. "Haddü'l-fenni'l-makâmî el-Endelüsî ve 'anâsiru's-serdi fihî. *Mecelletü Câmîati Tişrîn li'l-Buhûs ve'd-Dirâse el-'İlmiyye.* 37/2 (2015), 243-259.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurahmân b. Ebî Bekr. *Mâ ravâhu'l-vâ'ûn fî ahbâri't-tâ'ûn.* Balıkesir: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, 1171/1, 1b-17b.
- Taşköprîzâde, İsmüddin Ahmed b. Mustafa. *Risâletü's-şifâ' li edvâi'l-vebâ'.* Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1292.
- Turna, Nalan. "İstanbul'un Veba İle İmtihanı: 1811-1812 Veba Salgını Bağlamında Toplum Ve Ekonomi". *Studies of the Ottoman Domain* 1/1 (Ağustos 2011), 1-36.
- Varlık, Nükhet." Tâun". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 40/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Varlık, Nükhet. *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba 1347-1600.* çev. Hazal Yalın. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Yiğit, İsmâil. "Nasrîler". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/420-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yûsuf Nûr 'Avad, *Fennü'l-Makâmat beyne'l-meşrik ve'l-mağrib.* Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1979.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcü'l-'arûs.* 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, ts.
- Zebîdî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed. *et-Tecrîdü's-sarîh li ehâdîsi'l-Câmi'i's-sahîh Muhtasarı Sahîhi'l-Buhârî,* thk. 'İmâd 'Âmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005/1425.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 309-335

**GELECEK NESİLLERİN İNŞASINA IŞIK TUTMASI BAKIMINDAN KUR'ÂN'DA
BAHSİ GEÇEN EBEVEYNLER VE ÇOCUKLARINA YAKLAŞIMLARI**

**Approaches To The Parents And Children That Were Mentioned In The Quran
Terms Of Lighting To The Building Of Future Generations**

Arzu KAYACAN

Kur'an Kursu Uzm. Öğrt., Diyanet İşleri Başkanlığı, arzukayacan83@hotmail.com
Orcid No: 0000-0001-9325-4306 (Sorumlu Yazar)

Nurullah DENİZER

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı, nurullah.denizer@usak.edu.tr Orcid No: 0000-0002-4731-6585

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	29/03/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	19/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	309-335

Atıf / Cite as: Kayacan Arzu & Denizer Nurullah. "Gelecek Nesillerin İnşasına Işık Tutması Bakımından Kur'ân'da Bahsi Geçen Ebeveynler Ve Çocuklarına Yaklaşımları" [Approaches To The Parents And Children That Were Mentioned In The Quran Terms Of Lighting To The Building Of Future Generations]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1(2021), 309-335
Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.905230>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 309-335

GELECEK NESİLLERİN İNŞASINA IŞIK TUTMASI BAKIMINDAN KUR'ÂN'DA BAHSİ GEÇEN EBEVEYNLER VE ÇOCUKLARINA YAKLAŞIMLARI*

Arzu KAYACAN**

Nurullah DENİZER***

Öz.

Kur'ân-ı Kerîm, yaratılış gayesine muvâfik hareket eden, geçmiş nesillerin hatalarından ders çıkararak seleflerinin yanlışlarını tekrarlamayan nesiller oluşturulmasını istemektedir. Bu özelliklere sahip nesillerin oluşması ise bireylerin içerisinde yetiştiği sosyal ortam ve ailenin niteliği ile yakından ilişkilidir. Kullarının duyuş, düşünüş, hissediş gibi her türlü biyolojik ve psikolojik durumuna vâkıf olan Allah (cc), Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli peygamberlerin kıssaları vasıtasıyla insanlara yol göstermiştir. Kur'ân-ı Kerîm ebeveyn ve evlat olarak bazı peygamberlerden ve yüce şahsiyetlerden misaller getirerek onların birbirlerine karşı takındıkları tavırlar hakkında örnek alınacak anekdotlar nakletmektedir. Bu çalışmada, Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen ebeveynlerin çocuklarına olan yaklaşımlarına dair örnekler tahlil edilecek, bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'in işaret ettiği ilkeler tespit edilerek İslam'ın, sonraki nesilleri oluşturacak olan çocukların yetiştirilmesi açısından ebeveynlere biçtiği rol ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Nesil, Ebeveyn, Çocuk, Aile içi ilişkiler

Approaches To The Parents And Children That Were Mentioned In The Quran Terms Of Lighting To The Building Of Future Generations

Abstract

The Quran wants generations that act in accordance with the purpose of creation and do not repeat the mistakes of their predecessors by learning from the mistakes of past generations. The formation of generations with these characteristics is closely related to the social environment in which individuals grow up and the quality of the family. Allah (swt), who is aware of all kinds of biological and psychological conditions of his servants such as hearing, thinking and feeling, guided people through the stories of various prophets in the Quran. The Quran gives examples from some prophets as

* Bu makale 28.6.2019 tarihinde Arzu Kayacan'ın Dr. Öğr. Üyesi Nurullah Denizler danışmanlığında Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde savunmuş olduğu "Kur'ân'da Çocuk Eğitimi" başlıklı Yüksek Lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Ayrıca makalenin *Etik Kurul Kararı* gerektirecek bir unsur içermediğine dair yazarların yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Kur'an Kursu Uzm. Öğrt., Diyanet İşleri Başkanlığı, arzukayacan83@hotmail.com Orcid No: 0000-0001-9325-4306 (Sorumlu Yazar)

*** Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, nurullah.denizer@usak.edu.tr Orcid No: 0000-0002-4731-6585

parents and children and narrates anecdotes that will be taken as examples about their attitudes towards each other. In this study, examples of the parents' approach to their children mentioned in the Holy Quran will be analyzed and the principles indicated by the Quran will be determined on this issue. In this framework, the role Islam gives to parents in terms of raising children who will form the next generations will be tried to be revealed.

Key Words: Quran, Generation, Parents, Child, Family relationships

Structured Abstract: The Quran wants generations that act in accordance with the purpose of creation and do not repeat the mistakes of their predecessors by learning from the mistakes of past generations. The formation of generations with these characteristics is closely related to the social environment in which individuals grow up and the quality of the family. The basis of the child's preparation for life, both materially and spiritually, is the relationships they establish with their parents. The fact that the parents are the right models in the communication they will establish with their children is the most important point in the formation of the religious and moral values that are desired to be acquired by children and therefore to future generations. For this reason, parents should pay particular attention to this issue in their behaviors and attitudes towards them when they are with their children.

Allah (swt), who is aware of all kinds of biological and psychological conditions of his servants such as hearing, thinking and feeling, guided people through the stories of various prophets in the Quran. The Quran gives examples from some prophets as parents and children and narrates anecdotes that will be taken as examples about their attitudes towards each other. In these stories, there are clues about the approaches that should be shown to children in their upbringing and education.

Allah (swt), who created human beings of two genders as male and female (al-Hujurat 49/13), gave the feeling of love these two genders as a proof of his power (al-Rum 30/21), bestowed a blessing environment where people would find physical and spiritual tranquility through the institution of marriage, and advised people to marry and build a home. (al-Nisa' 4/3, 25; al-Nur 24/32) One of the most important steps for marriage is to pray to Allah for a righteous wife and to pray for good children. It is stated in the following verse how to pray about this issue: "And those who pray, 'Our Lord! Grant unto us wives and offspring who will be the comfort of our eyes, and give us (the grace) to lead the righteous.'" (al-Furqan 25/74) The Quran gives examples of Abraham and Zechariah on this issue. Although these two prophets got older, they did not give up hope from Allah and prayed to have a child. (al-Saffat 37/100; Al 'Imran 3/38; Maryam 19/2-6)

With the verse "O ye who believe! Come, all of you, into submission/salaam (unto Him)..." (al-Baqara 2/208), the only way Islam invites peace and security among people is for people to have this feeling mutually. Child love is a blessing God bestowed on even the wildest animals. However, as in all behaviors, one should not let go of moderation in love. The same measure applies to feelings of compassion and mercy. The boundary of love in the child-parent relationship is drawn in the Quran through the stories of the prophet who is also the father. (Hud 11/42-46; Yusuf 12/8-15)

One of the important points in children's education is to make them feel valued and to consult with them. The child should not be expected to obey what is said unconditionally, the reasons should be clearly explained. In addition, after reaching the age to distinguish between right and wrong, his opinion should be taken while making decisions about himself and his family. The Quran gives us examples of Abraham-Ismael (al-Saffat 37/102), David-Solomon (al-Anbiya' 21/78-79) and Shuaib (el-Qasas 28/23-26) on this subject.

The child often finds the truth by making mistakes. The duty of the parents is to guide the child to the right. Undoubtedly, the most important part of this guidance is that the parents first set an example for the child with their own behavior and then verbal advice to the child. While giving advice to the child, it should not be forgotten that he is also an

individual, he should avoid saying hurtful words, he should be given a voice and his opinions on the subject should be asked. The Quran shows Luqman as an example on how to give advice to the child. (Luqmân 31/13-19)

According to divine wisdom, a person can sometimes be tested out of fear and hunger, with his property or family members. (al-Baqara 2/155; al-Anfâl 8/28) It is to show patience and reliance on God (tawakkul) in the difficulties that should be done by those who are tested with their children. In this context, the Quran illustrates Mary and the mother of Moses, who were tested with their children, and their attitude towards this test. (Maryam 19/16-32; al-Qaşaş 28/7-13)

The Quran does not use these examples randomly in the verses that include parent-child relationship. In our opinion, one of the wisdom of mentioning the aforementioned examples in these verses is to guide humanity to raise the next generations in a way that is worthy of the title of "aḥsen-i taqvim" and suitable for the purposes of creation.

Key Words: Quran, Generation, Parents, Child, Family relationships

GİRİŞ

Toplumlar, kendilerini oluşturan en temel birim olan ailelerin sağlamlığı nispetinde güçlüdürler. Bireyin toplumda kendine yer edinebilmesi, kendisine ve topluma faydalı bir birey olabilmesi için elzem olan maddî ve manevî gereksinimlerini karşılama işlevine sahip olması hasebiyle aile, toplumlar tarafından tarih boyunca önemli bir kurum olarak addedilmiştir. Bu nedenle çocukların eğitimi ve terbiyesi meselesine her çağda ve toplumda ebeveynler tarafından büyük önem verilmiştir. Zira insanlığın hem maddî hem de manevî terakkîsi, sonraki nesillerin önceki nesillerden aldıkları maddî ve manevî mirasa olumlu bir katkı sağlamalarıyla mümkün olabilecektir. Günümüz dünyasında terörizm, madde bağımlılığı, cinayet, gasp, dolandırıcılık ve benzeri birey ve toplumların yaşam kalitesini olumsuz etkileyen istenmeyen eylemlere istatistiksel olarak bakıldığında bunların faillerinin büyük bölümünün, eğitim almamış yahut niteliksiz eğitim almış bireyler olduğu görülmektedir.¹ Bu noktada mevzubahis eğitim, bireyin ailesinden aldığı eğitim ve sonrasındaki akademik eğitim sürecinin her ikisini de kapsamaktadır. Bu noktada vurgu yapılması gereken önemli bir nokta da çocuklara verilecek eğitimde cinsiyet ayrımcılığı yapılmaması, erkek çocukların eğitimine önem verildiği kadar kız çocuklarının eğitimine de önem verilmesi gerektiğidir. Zira kız çocuklarını eğitimsiz bırakmak, toplumun yaklaşık olarak yarısını eğitimsiz bırakmak anlamına gelir. Çocukları yetiştirme hususunda erkeklerden daha etkin olan kadınlar ne kadar eğitilmiş ve donanımlı olursa gelecek nesiller de o denli güçlü olacaktır.²

Bireyin çocukluk döneminde ailesinden, sonraki dönemde ise eğitim kurumlarından aldığı ahlâk ve değerler eğitimi ile bu süreçte kendisine gösterilen yaklaşımın niteliği, onun bireysel kimliğinin şekillenmesinde önemli rol

¹ Zahir Kızmaz, "Öğrenim Düzeyi Ve Suç: Suç-Okul İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 14/2 (2004), 314; Zeki Yıldız, "Eğitim Düzeyi İle Suç Türü Arasındaki İlişkinin Araştırılması", Kuram ve Eğitim Yönetimi Dergisi 10/2 (2004), 288.

² Sevilay Çalışkan, Kur'an-ı Kerim'de Çocuk-Ebeveyn İlişkisi (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 80.

oyunmaktadır. Nitekim “Öğrenmede, aidiyetlerin pekişmesinde, kültürün işlevselliğinde ya da kültür değişmelerinde kişiliklerin örnekliliği, onlara bağlanma ya da onları taklit önemli rol oynar.”³ “Ailene namazı emret ve kendin de sabırla namaza devam et...”⁴ âyeti, ebeveynlerin çocuklarına dînî değer ve uygulamaları öğretirken sadece sözlü telkinde bulunmalarının yeterli olmadığına, bu değer ve uygulamalar konusunda onların fiilî örneklilik de teşkil etmeleri gerektiğine işaret etmektedir. Zira çocukların kendilerinden istedikleri eylemleri bizzat kendisi de uygulayan ebeveynlerle muhatap olmaları, kendilerinden istenilen şeyleri içselleştirmelerini ve uygulamaya geçirmelerini kolaylaştırır. Bu noktada Endülüs ulemasından Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) örneklilik teşkil etme/rol model olmanın önemine dair şu tespiti dikkat çekicidir: “İnsanlar arasında saygınlığı bulunan kimselerin davranışlarının örnek alınması insan fitratına yerleştirilmiş bir sırdır. İnsanların bu gerçeklikten koparılmaları hiçbir şekilde ve hiçbir durumda mümkün değildir. Özellikle alışkanlığa dönüşmesi, sürekli tekrarlanması ve örnek alınan kişiye karşı bir muhabbet ve sempati besleniyorsa bu (insanların saygı duydukları kişileri örnek almaktan uzak durmaları) imkânsızdır.”⁵ Açıkça ki ebeveynler, çocuklar için en saygın konumda bulunan, en çok sevgi ve muhabbet beslenen kimselerdir ve çocuğun, bu konumda olan ebeveyninin davranışlarını örnek alması, tekrarlanması ve alışkanlık haline getirmesi son derece doğaldır. Bu nedenle iyi ahlâkî özelliklere sahip nesillerin oluşması için ebeveynlerin çocuklarına olan yaklaşımları ve onlar için nasıl bir rol model oluşturdukları son derece önem arz etmektedir.

Kullarının duyusu, düşünüşü, hissediş gibi her türlü biyolojik ve psikolojik durumuna vâkıf olan Allah (cc), Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli peygamberlerin kıssaları vasıtasıyla insanlara yol göstermiştir. Birer beşer olarak peygamberler de dünya hayatının çeşitli hadiseleriyle ve aile fertleri ile imtihana tabi tutulmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm ebeveyn ve evlat olarak bazı peygamberlerden ve yüce şahsiyetlerden misaller getirerek onların birbirlerine karşı takındıkları tavırlar hakkında örnek alınacak anekdotlar nakletmektedir. Evlatlarından biri diğerini öldüren Hz. Âdem⁶, çok geç yaşta evlat sahibi olup kendisinden bu evladını kurban etmesi istenen Hz. İbrâhîm⁷, yıllarca evlat acısı ve hasreti çeken Hz. Ya'kûb⁸, çağrısına kulak asmayan evladının gözleri önünde boğulmasına şahit olan Hz. Nûh⁹, hikmet-i ilâhî gereği babasız çocuk dünyaya getiren ve bu sebeple çeşitli iftiralara dûcâr olan Hz. Meryem¹⁰, Firavun'un zulmünden dolayı evladını bebekken nehre bırakmak zorunda

³ Saffet Köse, “Kültürel Formların Düşüşü ve İslami Yaşantının Sekülerleşmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 5.

⁴ *Şâhâ* 20/132.

⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfaqât*, haz. Ebû 'Ubeyde Âli Selmân (Huber: Dâru İbn Affân, 1997), 5/262.

⁶ *el-Mâ'ide* 5/27.

⁷ eş-Şâffât 37/102-103.

⁸ *Yûsuf* 12/84.

⁹ *Hûd* 11/42-43.

¹⁰ *Meryem* 19/27-28.

kalan Hz. Musa'nın annesi¹¹, baba-oğul risalet vazifesini üstlenen Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman¹² ile ilgili âyetler bunlardan bazılarıdır.

Çocuğun hem maddî hem manevî olarak hayata hazırlanmasının temelini ebeveynleri ile kurdukları ilişkiler oluşturmaktadır. Çocuklarıyla kuracakları iletişimde ebeveynin doğru bir model olması, çocuklara ve dolayısıyla gelecek nesillere kazandırılmak istenen dînî ve ahlâkî değerlerin oluşmasındaki en önemli noktadır. Bu nedenle ebeveynlerin çocukları ile birlikte oldukları zamanlarda sergileyecekleri davranışlarda ve onlara olan yaklaşımlarında bu hususa bilhassa önem vermeleri gerekmektedir.¹³ Bu çalışma Kur'ân-ı Kerîm'in, oluşturmaları için insanlara hedef olarak gösterdiği "hayırlı ümmet" in¹⁴ tohumlarının nasıl atılabileceği sorusuna yanıt bulabilmek maksadıyla hazırlanmıştır. Tabiidir ki böyle bir toplumun oluşması, toplumu oluşturan bireylerin bilhassa eğitimin en önemli evresi olan çocukluk döneminde ne ölçüde nitelikli bir eğitim alıp almadıkları ve kendilerine olumlu örnek olacak ebeveynlere sahip olup olmaması ile ilişkilidir. Bu bağlamda insanlar için hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerîm'in mevzubahis eğitimin nasıl olması gerektiğine dair göstermiş olduğu ipuçlarını yakalayabilmeyi hedefleyen bu çalışma, konunun mahiyeti gereği Kur'ân-ı Kerîm'in konu ile ilgili verdiği misallerle sınırlıdır. Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen ebeveynlerin çocuklarına olan yaklaşımlarına dair örnekler tahlil edilecek, bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'in işaret ettiği ilkeler tespit edilerek İslam'ın çocukların yetiştirilmesi açısından ebeveynlere biçtiği rol ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Hayırlı Eş ve Evlat Sahibi Olmak İçin Dua Etmek

İnsanı erkek ve dişi olarak iki cinsten¹⁵ yaratan Allah (cc) kudretinin bir delili olarak bu iki cinsin arasına muhabbet vermiş¹⁶, evlilik kurumuyla insanın fizikî ve ruhî olarak sükûnet bulacağı bir nimet ortamı bahşetmiş, insanlara evlenip yuva kurmalarını tavsiye etmiştir.¹⁷ Hz. Peygamber (sas) de "Ben namaz da kılarım, uyurum da, oruç da tutarım, tutmadığım da olur, kadınlarla da evlenirim. Her kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir."¹⁸ buyurarak evlenmenin kendi

¹¹ Tâhâ 20/38-40.

¹² en-Nisâ' 4/163; en-Neml 27/15-16; Şâd 38/3.

¹³ İbrahim Turan, "Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur'an'da Ebeveyn-Çocuk İlişkisi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (2013), 74; Halim Bilgin, Günümüz Ebeveyn-Çocuk İlişkisinde Yaşanan Problemler ve Kur'an'da Ebeveyn-Çocuk İlişkisi (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 69-73.

¹⁴ Âl-i 'İmrân 3/104, 110.

¹⁵ el-Hucurât 49/13.

¹⁶ er-Rûm 30/21.

¹⁷ Bkz. en-Nisâ' 4/3, 25; en-Nûr 24/32.

¹⁸ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), "Nikâh", 5. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1999), "Nikâh", 1.

sünneti olduğunu belirtmiştir. Bir başka hadis-i şerifinde ise Allah Resûlü (sas) “Ey gençler! Evlenme imkânı bulanınız evlensin. Çünkü evlenmek, gözü haramdan çevirmek ve iffeti korumak için en iyi yoldur. Evlenme imkânı bulmayan da oruç tutsun. Çünkü orucun kişi için şehveti kesme özelliği vardır.”¹⁹ buyurur. Hz. Peygamber’in (sas) “En hayırlı nikâh en kolay olanıdır.”²⁰ hadisi ile de evlilik niyetinde olan kişilerin ve ailelerinin birbirlerine karşı anlayışlı olarak ve kolaylık sağlayarak evliliğin gerçekleşmesini kolaylaştırmaya yönelik bir anlayış içerisinde olmalarını tavsiye ettiği söylenebilir.

Başta kişiyi haramdan koruma olmak üzere evlilikten hâsıl olan hayırlar pek çoktur. Esas gaye ise aile kurumu ile insan neslinin temiz ve pak bir şekilde geleceğe aktarılmasıdır.²¹ et-Tahrîm Sûresi 6. âyet kişinin kendisini ve ailesini yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennemden koruması gerektiğini emretmektedir. Bu emri en güzel şekilde yerine getirebilmek de iyi bir eş seçimiyle başlar. Evlenme niyetinde olan kişiler eşlik vazifesini hakkıyla yapabilecek psikolojik ve fizyolojik olgunluğa sahip, güzel ahlâklı kimseyi tercih etmelidirler.²² Bu noktada ebeveynlerin evlilik konusunda çocuklarını yönlendirmeleri son derece önemlidir. Nitekim Hz. Peygamber (sas) “Birlikte olacağınız eşler konusunda seçici davranın, denginizle evlenin. (Kızlarınızı da) emsalleriyle evlendirin.”²³ ve yine “Kadın dört şey için nikâhlanır: malı, nesebi, güzelliği ve dindarlığı. Sen dindar olanı seç ki hayır ve bereket göresin”²⁴ buyurarak eş seçiminin önemine dikkat seçmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm ‘in hedeflediği aile modelinde “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmayı sebebiyle...”²⁵ âyetinde belirtildiği gibi eşler üstün olan taraflarıyla diğer tarafın eksikliğini tamamlamakta, “...birbirinizle baş başa kalıp kaynaştınız...”²⁶ ifadesinde işaret edildiği üzere birbirleriyle bütünleşerek²⁷, “Allah, evlerinizi sizin için bir huzur ve sükûn yeri yaptı”²⁸ ifadesindeki gibi huzuru yakalamaktadırlar.

Evlilik için en önemli basamaklardan biri sâlih\sâliha bir eş için Allah’a niyazda bulunmak, hayırlı bir yuva ve evlatlar için dua etmektir. Bu konuyla ilgili olarak nasıl

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhih*, thk. Sıdkî Cemîl el-‘Attâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts), “Nikâh”, 3.

²⁰ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Râid b. Sabrî İbn Ebû ‘Alefe (Riyad: Dâru’l-Hadâra li’n-Neşr ve’t-Tevzîf, 2015), “Nikâh”, 30-31.

²¹ M. Emin Özafşar vd., *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 4/16.

²² Mehmet Kızılkaya, *A’dan Z’ye İslam’da Çocuk Terbiyesi* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2014), 102.

²³ İbn Mâce, “Nikâh”, 46.

²⁴ Buhârî “Nikâh”, 16; Müslim, “Rađâ”, 53.

²⁵ en-Nisâ’ 4/34.

²⁶ en-Nisâ’ 4/21.

²⁷ Saffet Köse, “Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh”, *Küreselleşen Dünyada Aile (2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 125-126.

²⁸ en-Nağl 16/80.

dua edilmesi gerektiği, "Onlar, 'Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle.' diyenlerdir."²⁹ âyetiyle bildirilmiştir. Yine Kur'ân-ı Kerîm bize yaşları ilerlemiş olmasına rağmen Allah'tan ümidini kesmeyerek evlat sahibi olmak için duadan geri kalmayan iki peygamberden, Hz. İbrâhim ve Hz. Zekeriyya'dan bahseder.

1.1. Hz. İbrahim Örneği

Yaşı ilerlediği ve çok istediği halde evlat sahibi olamayan Hz. İbrâhim, "Rabbim bana sâlihlerden olacak bir evlat ver."³⁰ diyerek niyazda bulunmuştur. Evlat hasreti Hz. İbrâhim ve eşi Hz. Sâre için o boyuta varmıştır ki Hz. Sâre kendi eliyle yardımcıları Hacer'i Hz. İbrâhim ile evlendirmiş, Hz. İbrâhim de eğer bir erkek çocuğu olursa onu Allah için kurban etme sözünü vererek adakta bulunmuştur.³¹ Kısa süre sonra kendisine Allah tarafından "hilim sahibi bir oğul"³² müjdelenmiştir. Yine Hz. İbrâhim'in makbul duası karşılığında Cenab-ı Allah onu "sâlihlerden bir peygamber olarak İshak"³³ ile de müjdelemiştir.

Mümin için en önemli makamlardan biri sâlih olma makamıdır. Sâlih "salâh" kavramıyla ilintilidir. "İyi olmak, istikamet üzere olmak" gibi manalara gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de sâlih kelimesi özel isim olarak geçtiği gibi, amel-i sâlih, muslih, sulh gibi aynı kökten kelimeler de kullanılmıştır.³⁴ Hz. İbrâhim de hem kendisi ve hem evladı adına sâlihlik makamında olmak için dua etmiştir.³⁵

1.2. Hz. Zekeriyya Örneği

Hz. Zekeriyya İsrailoğulları'na gönderilen, soyu Hz. Dâvûd oradan da Hz. İbrâhim'e dayanan, Beyt-i Makdis'in hizmetinde vazife alan bir peygamberdir. Hanımı ile Hz. Meryem'in annesi (İmran'ın karısı) kardeşidir.³⁶

Hz. Zekeriyya da Hz. İbrâhim gibi yaşlılık çağına ulaştığı halde evlat sahibi olamamıştı. Üstelik karısı da kısır idi. Kendisi Hz. Meryem'in bakımı vazifesini üstlenmişti. Mihraba her girdiğinde mevsimi olmayan yiyecekleri Hz. Meryem'in odasında görüyor, bu olağanüstü duruma şahitlik ediyordu. Allah'ın (cc) sonsuz gücü karşısında imkânsız diye bir şey olmayacağını bildiği için şöyle dua etmiştir: "Orada

²⁹ el-Furkân 25/74.

³⁰ eş-Şâffât 37/100.

³¹ Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 6/43.

³² eş-Şâffât 37/101. Bu ayette Hz. İbrâhim'e müjdelenen evlat Hz. İsmâil'dir. Bk. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr et-Tûnisî, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 23/149.

³³ eş-Şâffât 37/112.

³⁴ Ömer Dumlu - Mehmet Aydın, *Ana Konularıyla Kur'an* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2006), 122.

³⁵ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîḥu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 26/101.

³⁶ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 2/35.

(mabette) Zekeriyâ Rabb'ine dua edip dedi ki: Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahşet. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin"³⁷ Hz. Zekeriya'nın bir diğer duasını ise Kur'ân-ı Kerîm şöyle haber vermektedir: "Bu, Rabbinin, Zekeriya kuluna olan merhametinin anılmasıdır. Hani o, alçak sesle rabbine (şöyle) yalvarmıştı: 'Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı. Sana yaptığım dualarda (cevapsız bırakılarak) hiç mahrum olmadım. Gerçek şu ki ben, benden sonra gelecek akrabalarım(in isyankâr olmaların)dan korkuyorum. Karım ise kısırdır. Bana kendi tarafından; bana ve Yakub hanedanına varis olacak bir çocuk bağışla ve onu hoşnutluğuna ulaştırmış bir kimse kıl!"³⁸ Hz. Zekeriyâ'nın bu duasındaki arzusunun, bir önceki nesilden aldığı değerleri yaşatan, sağlam şahsiyetli, hayırlı işleri devam ettirecek ve Allah'ın rızasını kazanacak bir evlat olduğu açıkça görülmektedir.³⁹

Allah rızası esas alınarak kurulan yuvayı şenlendirecek olan evlattır. Ebeveyne düşen Hz. Zekeriyâ'nın duruşunda olduğu gibi duada kararlı ve ümitvar olmaktır. Takdir ise Allah'ındır. Zira "Göklerin ve yerin egemenliği Allah'a aittir. O dilediğini yaratır; dilediğine kız çocukları bahşeder, dilediğine de erkek çocukları bahşeder. Yahut erkek ve kız çocuklarını birlikte verir. Dilediğini de çocuksuz bırakır. Şüphesiz O her şeyi bilir, her şeye gücü yeter."⁴⁰

Hz. İbrâhim'in yaptığı dua ve yukarıda zikredilen el-Furkân Sûresi 74. âyet bağlamında Müslümanın eşi ve evlatları için, onların hayırlı işlerle uğraşan kimseler, dünya ve ahirette saadet kaynağı, başkalarını da düzeltici (muslih) insanlar olmaları için dua etmesi gerekliliği, birçok insanın gözden kaçırdığı çok mühim bir noktadır. Zira dua, temenni edilen bir husus hakkında Allah'a yakarmak ve O'nu yardıma çağırmasıdır. Kulun kendi üzerine düşen kısmı yerine getirdikten sonra yaptığı samimi duaya Allah tarafından karşılık verileceği pek çok âyette ifade edilmiştir.⁴¹

2. Sevgi ve Şefkat

İnsanı değerli kılan özelliklerinden biri, gönlünde yeşerttiği güzel duyguları çevresindekilere aktarabilme kabiliyetidir. Duyguların en asili kuşkusuz sevgidir. Zira "Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm'a) girin..."⁴² buyruğuyla İslâm'ın davet ettiği barış ve güvenliğin insanlar arasında sağlanmasının yegâne yolu, insanların karşılıklı olarak bu duyguya sahip olmalarıdır. Evlat sevgisi ise Allah'ın en vahşi hayvanlara dahi bahşettiği bir nimettir. Bilhassa anne, "Annesi onu zahmetle karnında taşıdı, zahmetle doğurdu."⁴³ âyetinde de anlatıldığı üzere bin bir meşakkatle büyüttüğü evladına karşı ayrı bir hassasiyet taşır. Ancak her davranışta olduğu gibi sevgide de itidali elden bırakmamak gerekir. Aynı ölçü şefkat ve merhamet hisleri için

³⁷ Âl-i 'İmrân 3/38.

³⁸ Meryem 19/2-6.

³⁹ Emine Arıkan, *Kur'an-ı Kerim'de Ebeveyn-Evlat İlişkileri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 60.

⁴⁰ eş-Şûrâ 42/49-50.

⁴¹ el-Bakara 2/186; İbrâhîm 14/39; en-Neml 27/62; eş-Şâffât 37/75; Mü'min 40/60.

⁴² el-Bakara 2/208.

⁴³ el-Ahķâf 46/15.

de geçerlidir. Bazı aileler aşırı düşkünlük sebebiyle çocuklarına özel alan bırakmamakta, onların ruhen ve bedenen gelişimlerine bilmeden mani olmakta, özgüvenlerinde ciddi hasarlara sebebiyet vermektedirler. Çocuk-ebeveyn ilişkisinde sevginin hududu Kur'ân-ı Kerîm'de, aynı zamanda baba olan peygamber kıssaları vasıtasıyla çizilmiştir.

2.1. Hz. Nûh Örneği

Kur'ân-ı Kerîm kendine inanmayan inkârcı oğlunun affi için Cenab-ı Allah'a yalvaran ve bu sebeple ikaz edilen Hz. Nûh'tan şöyle bahsetmektedir: *"Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nûh, gemiden uzakta bulunan oğluna, 'Yavrucuğum! (Sen de) bizimle beraber bin, kâfirlerle beraber olma!' diye seslendi. Oğlu, 'Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım.' dedi. (Nûh) 'Bugün Allah'ın emrinden (azabından), merhamet sahibi Allah'tan başka koruyacak kimse yoktur.' dedi. Aralarına dalga girdi, böylece o da boğulandan oldu. (Nihâyet) 'Ey yer suyunu yut! Ve ey gök (suyunu) tut!' denildi. Su çekildi; iş bitirildi; (gemi de) Cûdî (dağının) üzerine yerleşti ve 'O zalimler topluluğunun canı cehennem!' denildi. Nûh Rabbine dua edip dedi ki: 'Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vaadin ise elbette haktır. Sen hâkimler hâkimisin.' Allah buyurdu ki: 'Ey Nûh! O asla senin aileden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim.'"⁴⁴*

Bir baba şefkatiyle evladının gözü önünde boğulmasına kahrolan Hz. Nûh, Allah'ın *"O senin aileden değildir."* ikazından sonra *"... Ey Rabbim! Ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen, ben ziyana uğrayanlardan olurum!"*⁴⁵ sözleriyle, evlat dahi olsa bâtil yolda olan kişi hakkında hissî hareket etmemek ve haktan ayrılmamak hususunda tüm ebeveynlere örnek teşkil edecek bir duruş sergilemiştir.

Günümüzde ebeveyn-çocuk ilişkilerine bakıldığında çoğu kez bunun aksi bir manzarayla karşılaşılmaktadır. Kendi çektikleri maddî ve manevî sıkıntıları çocuklarının çekmesini istemeyen ana babalar, iyi niyet fakat yanlış yaklaşımlarla çocuklarının hatalarına göz yummakta, zaman zaman onların dinen ve ahlâken uygun olmayan eylemlerine dahi göz yummaktadırlar. Bazen de bireyler kendi iç dünyalarında sağlıklı bir şekilde ayakları yere basmayan duyguları sebebiyle çocuklarını sevme ve onların bakımı konusunda itinalı davranmış olma adına, marka takıntıları, popüler ve lüks mekânlarda vakit geçirme, teknolojik aletlerle baş başa bırakma, müsriflik gibi olumsuz sonuçlara yol açabilecek davranışları görmezden gelmekte; bu yaklaşım ise aşırı ilgi ve imkânlar içinde boğulan, doyumsuz, mutsuz, hazırıcı, egoist, geçimsiz, fedakârlık yapmayı acizlik addeden çocukların sayısını gitgide artırmaktadır. Elbette ki bu özelliklere sahip bir gençlik, İslam ahlâkına sahip bir gençlik olmaktan uzaktır.

⁴⁴ Hûd 11/42-46.

⁴⁵ Hûd 11/47.

Bu bağlamda ebeveynler, Allah'ın ve kulların haklarına tecavüz noktasında evlatlarını frenlemeli, onlara doğruyu göstermeli, yanlış yollara sapmamaları için gerekli müdahaleyi yapmalı, sevgi şefkat ve ilgide ölçüyü muhafaza edip aşırıya kaçmamalıdır.

2.2. Hz. Yakûb-Hz. Yûsuf Örneği

Çocuklara gösterilen sevgi ve merhamet hususunda gözetilecek ölçü, çocuklar arasındaki adaletin sağlanması konusunda da son derece önemlidir. Aynı ana babadan dünyaya gelmelerine rağmen kardeşler farklı karakter ve huylara sahiptirler. Bazı evlatlar ebeveynlerine karşı sevgi, itaat, ihtiram ve şefkat hisleriyle yaklaşırken, bazıları saygı sınırını zorlayabilmektedirler. *"Biliniz ki, mallarınız ve çocuklarınız birer imtihan sebebidir. Allah'ın katında ise büyük bir mükâfat vardır."*⁴⁶ âyetinde belirtildiği gibi kul, evlatları ve malları ile sınılanır.

Ana babalar, kardeşler arasında adil davranmakla mükelleftirler. İhtiyaçlarını giderme, ilgilenme ve koruyup kollama açısından onlara eşit davranmalıdırlar. Aksi takdirde evlatlar arasında nefret ve kıskançlık gibi nahoş durumlar zuhûr edebilir. Buna en meşhur misal Hz. Ya'kûb ile acısıyla gözlerini kaybedecek kadar üzüldüğü⁴⁷ oğlu Hz. Yûsuf'un başlarından geçenlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de 'kıssaların en güzeli'⁴⁸ olarak tasvir edilen ve hakkında müstakil bir sûre bulunan Hz. Yûsuf'un ve babasının imtihanından çıkarılacak pek çok ders vardır. Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin, babalarının onu kendilerinden daha çok sevdiğini düşünerek, gezmeye götürme bahanesiyle Hz. Yûsuf'u öldürmeye kast edecek kadar kinlenmeleri kardeş kıskançlığının varabileceği sınırlara örnek teşkil etmesi bakımından dikkat çekicidir.⁴⁹ Zira tarih tekerrürden ibarettir ve beşer olarak insanlar pek çok ortak noktada buluşmakta, bilhassa ailevi ilişkilerde benzer tepkiler gösterebilmektedirler.

Tarihi bir gerçek olarak kardeşler arasındaki kıskançlık evrenseldir.⁵⁰ Hz. Âdem'in iki oğluya başlayan ve birinin diğerini öldürmesiyle neticelenen⁵¹ kardeş kıskançlığı serüveni her toplumda farklı tezahürleriyle gerçekleşmiştir. İlk çocukların ikinci çocuğun dünyaya gelmesiyle beraber kendilerine gösterilen sevgi ve ilginin yok olacağından korkup anne babalarını paylaşmak istememeleri, kardeş kıskançlığının temel çıkış noktalarındandır.⁵²

Kıskançlık, ebeveynlerin çocuklarına ilgi gösterme hususunda adaleti sağlayamadığı durumlarda kardeşler arasında kendini önce pasif olarak gösterir. Surat asmak, mesafeli tavırlar, ses tonunu değiştirme gibi tepkiler pasif kıskançlık örneklerindedir. Derinleşen kıskançlıklarda ise aşağılamak, suçlamak, tehdit etmek,

⁴⁶ el-Enfâl 8/28.

⁴⁷ Yûsuf 12/84.

⁴⁸ Yûsuf 12/3.

⁴⁹ Konu ile ilgili bk. Yûsuf 12/8-15.

⁵⁰ Nusret Kaya, *Psikoestetik* (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2010), 346.

⁵¹ el-Mâ'ide 5/27-30.

⁵² Hans Zulliger, *Çocukta Ruhsal Bozukluklar ve Tedavisi*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 1996), 116-124.

acı vermek, dışlamak gibi aktif tepkiler ortaya çıkar.⁵³ Nitekim Hz. Ya'küb oğlu Hz. Yûsuf'a gördüğü rüyayı kardeşlerine anlatmamasını tembih ederken *"Sonra seni kiskandıklarından sana tuzak kurarlar."*⁵⁴ diyerek kıskançlığın varabileceği hududu peygamber önsezisiyle tahmin etmiş ve oğlunu ikaz etmiştir. Bununla birlikte burada, kardeşlerinin Hz. Yûsuf'u kıskanmalarını, Hz. Ya'küb'un çocukları arasında adaletsizlik yaptığının bir sonucu olarak algılamamak gerekir. Zira Hz. Ya'küb, bir peygamber olmakla birlikte aynı zamanda bir babadır ve babalar bazı hasletleri nedeniyle çocuklarından bazılarını daha çok teveccüh gösterebilirler. Bu durum, eğer aksini düşündürecek bir karîne mevcut değilse, adaletsizlik olarak değil kalbin fitrî bir eğilimi olarak kabul edilmelidir. Hz. Ya'küb'un Hz. Yûsuf'a olan düşkünlüğü de ona karşı duyduğu fazladan şefkat ve merhamet olarak değerlendirilebilir ki bu durum onun diğer çocuklarına karşı şefkat ve merhamet göstermediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Ya'küb'un diğer çocuklarına karşı adaletsiz davrandığına dair bir bilgi olmadığı gibi kardeşlerinin Hz. Yûsuf'a kötülük ettiklerinden neredeyse emin olmasına rağmen Hz. Ya'küb onları suçlamamış, onlara beddua etmemiş, *"...Artık bana düşen sabr-ı cemîldir."*⁵⁵ demekle kifâyet etmiştir.

Küçük kardeşe duyulan kıskançlık genelde saldırganlık olarak tezahür eder.⁵⁶ Nitekim Hz. Yûsuf'un kardeşleri de *"Yûsuf'u öldürün yahut onu uzak bir yere atın ki babanızın sevgi ve teveccühü yalnız size kalsın! Ondan sonra da tövbe ederek sâlih kimseler olursunuz, babanızla münasebetleriniz düzelir, işiniz yoluna girer."*⁵⁷ diyerek kardeşlerinin canına kast etmişlerdir.

Bireyin çocukluğunda kazandığı güven duygusu, psikolojide en önemli duygulardan biri olarak kabul edilir. Çocuk anne babadan gördüğü sevgi, ilgi ve şefkate göre ya bunların misli olan olumlu duygular üretir ya da ebeveyninin adaletine güvenmeme gibi olumsuz duygular geliştirir. Bu noktadan hareketle evlatlar arasında yapılan en küçük adaletsizliğin dahi büyük bazen de telafi edilemez sonuçlar doğurabileceği gerçeği anne babaların çok hassasiyet göstermeleri gereken hususlardandır.⁵⁸

3. Değer Verme-İstişare

Ebeveynler evlatlarını iyi terbiye etmekle mükelleftirler. Bununla birlikte çocuklarının hayatlarını kendi hayatlarının uzantıları gibi görmeleri ve bunun bir sonucu olarak onlar üzerinde her türlü tasarruf hakkına sahip olduklarını düşünmeleri ebeveyn-çocuk ilişkisi açısından oldukça yanlış bir tutumdur. Zira

⁵³ Leyla Navaro, *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011), 30.

⁵⁴ Yûsuf 12/5.

⁵⁵ Yûsuf 12/83.

⁵⁶ Arthur T. Jersild, *Çocuk Psikolojisi*, çev. Gülseren Günçe (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1976), 440.

⁵⁷ Yûsuf 12/9.

⁵⁸ Faruk Vural, "Yûsuf Suresi Bağlamında Kıskançlık ve Haset Duygularına Psikolojik Bir Yaklaşım", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 143.

çocuklar ayrı birer bireydirler. Ana babalarıyla aynı bakış açısına, aynı zevklere sahip olmalarını beklemek ve bununla bağlantılı olarak onları yapmak istemedikleri ve becerileri de olmayan meslekler seçmeye ve tercihler yapmaya zorlamak onların kişilikleri üzerine yapılan bir nevi zulüm, hayatlarına yapılan haksız bir müdahale olarak kabul edilmelidir.

Çocuktan söylenenlere şartsız itaat etmesi beklenmemeli, gerekçeler net bir şekilde anlatılmalı, çocuk hakka, doğruya, adalete yönlendirilmelidir. Körü körüne uygulanan yaptırımlarda tutarsız olunma ihtimali çok yüksektir.⁵⁹ Ayrıca temyiz çağına geldikten sonra çocuğun kendisi ile ilgili olanlar başta olmak üzere aile hakkında kararlar alınırken çocuklarla da istişare edilmelidir.

Çocuklarla konuşulurken yaptıkları davranışlar üzerinden onlarla konuşulmalı, hata işlemeleri durumunda da kişilikleri üzerinden değil fiil üzerinden açıklama yapılmalı ve gerekli yaptırımlar uygulanmalıdır. Şurası bir gerçektir ki nedeni açıklanmadan uygulanan yaptırımlarda çocuğun yaptığı yanlış tekrarlama ihtimali oldukça fazladır. Çocuğun kişisel gelişimine olumlu katkıda bulunmak ve çocuğun alınan kararlara uymasını sağlamak için çocuğa davranışlarının sebep olabileceği neticeler hakkında anlayacağı düzeyde bilgilendirmeler yapılmalı, ondan göstermesi istenen hal ve tavırların gerekçesi izah edilmelidir.

3.1. Hz. İbrahim-Hz. İsmail Örneği

Allah'a verdiği sözden dolayı kendisini kurban etmesi gerektiğini ve bu konuda oğluna ne düşündüğünü soran Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil'in yaşadıkları, ebeveynlerin çocuklarıyla olan ilişkilerine dair önemli ipuçları vermektedir. Şöyle ki; Hz. İbrâhim'in çok yaşlı olduğu ve evlat sahibi olmak istediği bâlâda zikredilmişti. Hz. İbrâhim bunu o kadar çok istiyordu ki eğer bir evladı olursa onu Allah için kurban etmeyi adadı. Allah onun duasını kabul etti ve ona halîm (uysal) bir evlat müjdeledi.⁶⁰ Hz. İsmâil dünyaya geldi. Allah'tan gelen emirle eşi Hz. Hacer'i ve çok sevdiği yavrusunu bir başlarına ekinsiz bir arazi olan Mekke'ye⁶¹ bırakmak zorundan kaldı. Bu ağır imtihanın güzel bir ikramı olarak Allah (cc) zemzem suyunu ortaya çıkardı. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesine göre "Çocuk⁶² kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince

⁵⁹ Nevzat Tarhan, *Aile Okulu* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 43.

⁶⁰ eş-Şâffât 37/101.

⁶¹ İbrâhîm 14/37.

⁶² Bu çocuğun İsmâil mi yoksa İshak mı olduğu hakkında tefsirlerde çeşitli görüşler bulunmaktadır. Taberî ve İbn Atiyye bu çocuğun İshak olduğunu ifade ederlerken, Zemahşerî ve Râzî her iki görüşte olanların delillerini açıklayarak doğruyu Allah'ın bildiğini söylemektedirler. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 19/578; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5/224-225; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 4/480; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 26/153-155. Fakat eş-Şâffât

İbrâhim ona, 'Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?' dedi. O da, 'Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın.' dedi."⁶³

Hız. İbrâhim rüyasında oğlunu boğazladığını görmüştü. Peygamberlerin rüyalarının da vahiy kabîlinden olduğu düşünülecek olursa burada Hız. İbrâhim'in daha önce yaptığı adağın Allah tarafından kendisine hatırlatılmış olduğu söylenebilir. Bunun emir olduğunu anlayan Hız. İbrâhim oğluna şefkatle 'oğulcuğum' diye hitap edip onun fikrini sormakla, oğlunun da emre itaat ecrini almasını murat etmiştir.⁶⁴

İlâhî takdirin tecellisi olarak zaman zaman insanlar çeşitli imtihanlarla sınanırlar. Bu imtihanlardan bazısı, bu örnekte olduğu gibi evlatlarla ilgili olabilir. Çocuğa dair kararlar alınırken, şartlar ne kadar çetin, durumlar ne kadar çetrefilli olursa olsun, çocuğa da söz hakkı tanınmalı, sorgulanmaya açık olmayan hükümler verilip çocuk zorla tahakküm altına alınmamalıdır. Hız. İbrâhim'in, gördüğü rüyaya binâen bir emrivaki yapmak yerine Hız. İsmâil ile istişare etmesi ebeveynin çocuğa yaklaşımının gerek iletişim gerekse çocuğa değer verildiğinin hissettirilmesi bakımından önemini göstermektedir.⁶⁵

Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen peygamberlerden baba olanların evlatlarıyla ilişkilerine bakıldığında, fikirlerini özgürce belirten evlatların, hayırlı işlerde babalarına yarenlik yaptıkları görülmektedir. Bu bağlamda yine oğlu İsmâil ile birlikte dualar eşliğinde Kâbe'nin duvarlarını yükselten Hız. İbrâhim örneği zikredilebilir.⁶⁶

3.2. Hız. Dâvud-Hız. Süleyman Örneği

İbranice 'en çok sevilen kişi, göz bebeği' gibi anlamları olan ve Kitab-ı Mukaddes'te ismi 'Dâvîd' veya 'Dâvid' şeklinde geçen Hız. Dâvûd, Yahudi kaynaklarında bir peygambere ithaf edilemeyecek, ismet sıfatına uygun düşmeyen hallerle anılır.⁶⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de ise kendisinden, "Zebur" verilen⁶⁸, demiri yumuşatıp⁶⁹ ondan zırh yapma sanatını bilen⁷⁰, saltanatının kuvvetlendirildiği,

sûresinin 112-113. âyetlerinden hareketle Hız. İbrâhim'in ilk oğlunun İsmâil olduğu anlaşılmaktadır. Kurban edilmek istenen de ilk çocuk olduğuna göre onun Hız. İsmâil olması kuvvetle muhtemeldir. Asıl dikkat çekilmesi gereken nokta ise kişilerden ziyade baba ve oğlun Allah'ın emri karşısında gösterdikleri itaattir.

⁶³ eş-Şâffât 37/102.

⁶⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1962), 6/4062.

⁶⁵ Turan, "Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur'an'da Ebeveyn-Çocuk İlişkisi", 88-89.

⁶⁶ el-Bakara 2/125, 127.

⁶⁷ M. Emin Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 6/81.

⁶⁸ en-Nisâ' 4\163.

⁶⁹ Sebe' 34\10.

⁷⁰ el-Enbiyâ' 21\80.

kendisine hikmet ve “hakkı batıldan ayırma/fasl-ı hitab” kabiliyetleri verilen⁷¹, ilim ehli⁷², kuvvet sahibi ve Allah’ı çokça anan⁷³ bir peygamber olarak bahsedilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen bu özellikleri ile birlikte hadislerde de sıkça kendisinden bahsedilen Hz. Dâvûd’un soyu ve hayat hikâyesine dair İslâmî kaynaklarda tafsilatlı bilgi bulunmamaktadır. Bu konuda İslâmî kaynaklarda yer alan bilgiler isrâiliyât kabîlinden olup Ahd-i Atîk’te yer alan bilgilerle yüksek oranda benzerlik arz etmektedir.⁷⁴

Hz. Peygamber (sas) de zaman zaman Hz. Dâvûd’un hayatından misaller vermiş, “Allah’ın en çok hoşnut olduğu oruç Dâvûd’un orucudur. O yılın yarısını oruçlu geçirirdi. Yüce Allah’ın en çok hoşnut olduğu namaz da Dâvûd’un namazıdır. O gecenin yarısını uyku ile geçirir, sonra kalkıp namaz kılar, sonra gecenin kalanında yine uyurdu.”⁷⁵ buyurarak onun ibadet hayatını örnek olarak anlatmıştır.

İsmi, “doğru, dürüst, selim” manalarına gelen Yahudilik’te ve Hıristiyanlık’ta sadece kral, İslâm’da ise hükümdar-peygamber kabul edilen Hz. Süleyman da babası Hz. Dâvûd gibi İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerdendir.⁷⁶ Kur’ân-ı Kerîm onu, “*O ne güzel bir kuldu, doğrusu O daima Allah’a yönelirdi.*”⁷⁷ âyetiyle övmüş, Allah katında yüce bir mevkide olan⁷⁸, kendine ilim ve her şeyden nasip verilmiş, kuşdili⁷⁹ ve karıncaların dili öğretilmiş⁸⁰, rüzgârlara⁸¹ ve cinlere⁸² hükmetme saltanatı olan bir peygamber olarak tanıtmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de “*Dâvûd ve Süleyman’ı da (an). Bir zaman, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı: bir gurup insanın koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz onların hükmünü görüp bilmekte idik. Biz hüküm vermeyi Süleyman’a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik. Dâvûd ile birlikte, Allah’ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik.*”⁸³ âyetine dair bir mahkeme hadisesinden bahsedilir. Rivâyete göre bir adam tarlasına giren koyunlardan dolayı zarar gördüğü iddiasıyla koyunların sahibinden davacı olmuş Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman da konuyla ilgili ayrı hükümler vermişlerdir. Şöyle ki; Dâvûd, ekinlerin tahribatına tazminat olarak koyunların tarla

71 Şâd 38\20.

72 en-Neml 27\15.

73 Şâd 38\17.

74 Abdullah Aydemir, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 151; Ömer Faruk Harman, “Dâvûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/21.

75 Müslim, “Sıyâm”, 190.

76 Ömer Faruk Harman, “Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/56.

77 Şâd 38/30.

78 Şâd 38/40.

79 en-Neml 27/15-16.

80 en-Neml 27/18.

81 el-Enbiyâ’ 21/81.

82 en-Neml 27/17.

83 el-Enbiyâ’ 21/78-79.

sahibine verilmesini hükmetmiştir. Süleyman ise babasına bu hükmün değiştirilmesi gerektiğini, verilen cezanın ağır olduğunu söylemiş ve şöyle bir öneride bulunmuştur. Tarla eski haline gelinceye kadar koyunların sahibine verilmeli, o tarlanın bakımıyla ilgilenmeli, koyunlar da tarla sahibine verilmeli o da bu süre zarfında koyunların yününden, sütünden istifade etmeli ve nihâyet zarar karşılanınca mallar sahiplerine verilmelidir. Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman'ın bu hükmünü beğenir ve kendi verdiği hükümden vazgeçer.⁸⁴

Yine Buhârî'nin zikrettiği bir rivâyette Hz. Dâvûd'un, başka bir mesele hakkında da oğlunun verdiği kararlar hükmünden vazgeçtiği nakledilmiştir. Hadise iki çocuktan birini kurda kaptıran iki kadının her ikisinin de kalan çocuğun kendi çocukları olduğunu iddia etmeleriyle vuku bulmuştur. Hz. Süleyman "Bıçakla çocuğu ikiye bölelim aranızda pay edelim." diyerek kadınların vereceği tepkiyi ölçmüş, "Çocuk benim değildir." diyen kadına çocuğu vermiştir. Babası aksine bir hüküm verdiği halde, asıl annenin evladının öldürülmesine dayanamadığı için ondan vazgeçen kadın olduğuna karar vermiş, Hz. Dâvûd da bu kararı onaylamıştır.⁸⁵

Vahye mazhar olmuş bir babanın, kul hakkına müteallik böylesine önemli bir davada ve ekin davası sırasında da İbn Abbas'ın rivayetine göre⁸⁶ on bir yaşında bulunan oğlunun hükmünü mantıklı bularak kendi hükmünün önüne geçirmesi dikkate şayandır. Bazen çocukların babalarından daha doğru kararlar verebileceklerini gösteren bu misaller, alınacak kararlar ve yapılacak tercihler hususunda çocukla istişare edilmesinin, onun görüşüne değer verilmesinin ve isabetli kararlar verdiği zaman onun görüşünün tercih edilmesinin gerekliliği hususunda ebeveynlere ışık tutmaktadır.

3.3. Hz. Şuayb Örneği

Hz. Şuayb yaşam düzeyleri gayet yüksek olan ancak ölçü ve tartıda hilekârlık yapan Eyke halkına gönderilmiş ve onları Allah'a kulluğa davet eden peygamberdir.⁸⁷ Onlar ise peygamberlerini dinlememişler neticede korkunç bir sarsıntıyla Semûd halkının helâk olduğu gibi helâk olmuşlardır.⁸⁸ Öyle ki Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle sanki hiç yaşamamış gibi olmuşlar⁸⁹ ancak inananlar ve Hz. Şuayb bu helâkten kurtulmuştur.

⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî, *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min 'ilmi't-tefsir*, thk. Yûsuf el-Gûş (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 942. İlgili rivayetin farklı varyantları için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/322-328.

⁸⁵ Buhârî, "Enbiyâ", 40; Müslim, "Akdîye", 20.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/190.

⁸⁷ Hûd 11/84-86, Ayrıca bk. el-A'râf 7/85-91; el-Hacc 22/44; el-Kaşaş 28/45; el-Ankebût 29/36.

⁸⁸ Hûd 11/94-95.

⁸⁹ el-A'râf 7/90-92.

Hız. Musa ile Hız. Şuayb aynı çağda yaşayan iki peygamberdir. Hız. Musa kaza ile bir insanı öldürmüş ve yaşadığı yeri bırakıp Medyen tarafına gitmiştir.⁹⁰ el-Şaşaş Sûresi'nde bu hadise şöyle zikredilmektedir: *"Musa, Medyen suyuna varınca, orada (hayvanlarını) sulayan birçok insan buldu. Onların gerisinde de (hayvanlarını suyun olduğu yerden) geri çeken iki kadın gördü. Onlara 'Derdiniz nedir?' dedi. Şöyle cevap verdiler: 'Çobanlar sulayıp çekilmeden biz (onların içine sokulup hayvanlarımızı) sulamayız; babamız da çok yaşlıdır.'"*⁹¹ Bu kızlar Hız. Şuayb'ın kızları, bahsi geçen ihtiyar baba da Hız. Şuayb'dır.⁹² *"Bunun üzerine Mûsâ, onların hayvanlarını sulayıverdi. Sonra gölgeye çekilip, 'Ey rabbim! Bana lütfedeceğın her türlü hayra muhtacım!' diye niyazda bulundu. Bu esnada kızlardan biri utangaç bir eda ile yürüyerek yanına geldi; 'Bizim yerimize (hayvanlarımızı) sulamanın karşılığını ödemek üzere babam seni çağırıyor.' dedi. Mûsâ, babalarının yanına gelip de ona başından geçenleri anlatınca, 'Korkma, zalimler guruhundan kurtuldun.' dedi."*⁹³

Bu kıssada konumuzla ilgili olarak asıl vurgulamak istediğimiz nokta Hız. Şuayb'ın olayın bu noktasından sonra, *"O iki kızdan biri, 'Babacığım, onu ücretle tut. Çünkü ücretle istihdam edeceğın en iyi kimse, güçlü ve güvenilir olandır dedi."*⁹⁴ âyetinde belirtildiği üzere, kızlarından birisinin yaptığı teklif üzere Hız. Musa'ya anlaşma teklif etmiş olmasıdır.

Abdullah b Mesûd'a göre, insanların en ferasetlisi olan üç kişiden biri, âyette anlatılan hadisede babasına Hız. Musa'yı ücretle tutmasını teklif eden kızdır.⁹⁵ Zira babası neden O'nu tutmaları gerektiğini sorduğında kızı: *"Babacığım o on erkeğın kaldıracabileceği kayayı kaldırdı, beraber gelirken benim önümden yürüdü."*⁹⁶ diyerek Hız. Musa'nın gücünün ve iffetinin farkına varmış ve çekinmeden düşüncesini babasıyla paylaşmıştır.

Günümüzde dahi bazı bölgelerde kız çocuklarının ikinci sınıf evlat muamelesi gördüğü olgusundan hareketle Hız. Şuayb'ın, kızının genç bir adamı övmesi karşısında takındığı tavır ve kızının Hız. Musa hakkında yaptığı tavsiyeyi dinlemesi baba-kız ilişkisi açısından, evladın fikirlerini özgür bir biçimde söylemesine güzel bir örnek teşkil etmektedir. Günümüz dünyasında fikir ve görüşlerine değer vererek bu doğrultuda hareket etmek bir yana şiddete, aşığılamaya ve cinayete maruz kalan kadınların sayısının halen daha çok yüksek olduğu düşünülecek olursa; Kur'ân-ı Kerîm'in, gönderilmiş olduğu dönemden asırlarca önce yaşanmış bu hadiseyi örnek olay olarak zikretmesi daha dikkat çekici bir hâl alacaktır. Şöyle ki buradan, diğer pek çok meselede de olduğu gibi, insanlığın zihniyet ve eylem açısından kat etmesi gereken daha çok mesafe olduğu sonucu çıkarılabilir.

⁹⁰ el-Şaşaş 28/15-22.

⁹¹ el-Şaşaş 28/23.

⁹² İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Şur'âni'l 'azîm*, 10/451.

⁹³ el-Şaşaş 28/24-25.

⁹⁴ el-Şaşaş 28/26.

⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Şur'âni'l 'azîm*, 10/453.

⁹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Şur'âni'l 'azîm*, 10/452.

4. Nasihat Etme

Çocuk çoğu kez hata yaparak doğruyu bulur. Ebeveynlere düşen görev ise geri dönüşü mümkün olmayan yanlışlara mahal vermemek için çocuğu doğruya sevk etmektir. Şüphesiz bu yönlendirmede en önemli kısım, öncelikle ebeveynlerin kendi davranışlarıyla çocuğa örnek olmaları, sonra da çocuğa sözlü olarak yapacakları tavsiyelerdir.

Çocuğa tavsiyede bulunulurken onun da bir birey olduğu unutulmamalı, incitici sözcüklerden kaçınmalı, çocuğa da söz hakkı tanınmalı ve konu ile ilgili fikirleri sorulmalıdır. Çocuğun gelişiminde aile içindeki iletişim çok önemlidir. Ebeveynlerin çocukla kuracağı ilişkinin niteliği, çocuğun kişilik gelişimi, özgüven sahibi olması, kendi kendine iş yapabilme becerisi kazanmasını ve belki de en önemlisi bir birey olarak kendinin farkına varmasını sağlaması bakımından son derece önem arz eder.⁹⁷ Kendini rahat bir şekilde ifade edebilen çocuk problemlerle daha kolay başa çıkabilir, hayatta sağlıklı bir duruş sergiler. Demokratik aile tiplerinde anne babalar hayat yolculuğunda çocuklarına kılavuzluk yaparken, onun verdiği kararlara saygı duyarlar.⁹⁸ Tecrübeler ve inanılan doğrular aktarılırken çocuğun anlayabileceği dili kullanmak, çocukla uygun mesafeden konuşmak, göz kontağı kurmak, çocuğu da dinlemek etkin metotlardandır.⁹⁹

4.1. Hz. Lokmân Örneği

Kur'ân-ı Kerîm çocuğa nasıl öğüt verilmesi gerektiği konusunda Hz. Lokmân'ı örnek gösterir. Habeş asıllı bir köle olan Hz. Lokmân'ın doğum yeri ve yaşadığı zamanla ilgili kesin bilgiler bulunmamaktadır. Rivâyetlere göre Hz. Dâvûd'a yetişmiş, uzun bir ömür sürmüş, hikmet sahibi bir zâttır.¹⁰⁰

Bahsi geçen sûrenin 13-19. âyetleri arasında Hz. Lokmân oğluna çeşitli tavsiyelerde bulunmaktadır. Her biri ayrı önem taşıyan bu öğütlerde dikkati çeken ilk nokta Hz. Lokmân'ın oğluna "Ey oğulcuğum" şeklindeki hitabıdır. Arapçada "ism-i tasgîr" olarak tanımlanan bu tip kullanım Türkçede sevgi, merhamet, şefkat manalarını barındırır.¹⁰¹ Hz. Lokmân aynı ifadeyi sûrenin 16. ve 17. âyetlerinde de kullanarak oğluna olan sevgisini ve ona verdiği değeri vurgulamıştır.¹⁰²

Hz. Lokmân'ın evladına yaptığı ilk nasihatte ona, şirkin en büyük zulüm olduğunu belirterek Allah'a ortak koşmamasını tavsiye ettiği görülmektedir. Buna göre çocukta sağlam temel üzerine oturtulması gereken ilk prensibin tevhid akidesi

⁹⁷ Halil Apaydın, "Aile İçi Eğitimin Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 332-333.

⁹⁸ Sultan Şahin - Neriman Aral, "Aile İçi İletişim", *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (2012), 62.

⁹⁹ Sultan Şahin - Neriman Aral, "Aile İçi İletişim", 63.

¹⁰⁰ Muhsin Demirci, *Lokman Suresi ve Ahlâki Öğütler* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 25.

¹⁰¹ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999), 166.

¹⁰² Muhsin Demirci, *Lokman Suresi ve Ahlâki Öğütler*, 104-105.

olduğu söylenebilir. Devamındaki âyette ise ana baba hakkına, onlara iyi davranılması hususuna değinilir. *“Biz insana anne babasına karşı iyi davranmasını emrettik...”*¹⁰³ âyetleri asıl konudan olmayıp Hz. Lokmân'ın vasiyetinde yer alan şirkten nehyetme hususunu pekiştirmek için yeri gelmişken söylenen sözler (istiṣrât) kabilinden zikredilmiş olan “cümle-i mu‘tarîḫa (ara cümle)” olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁴

Hz. Lokmân sorumluluk bilinci sahibi olması gerektiğini şu nasihatıyla evladına aşılar: *“Yavrum! Şüphesiz yapılan iş bir hardal tanesi ağırlığında olsa ve bir kayanın içinde yahut göklerde ya da yerin içinde bile olsa, Allah onu çıkarır getirir. Çünkü Allah, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”*¹⁰⁵ Burada, *“Kim zerre kadar hayır yapmışsa onu görür, kim de zerre kadar şer işlemişse onu görür.”*¹⁰⁶ âyetindeki gibi temsili bir üslupla meselenin daha iyi kavranılması sağlanmıştır.¹⁰⁷

Hz. Lokmân şefkatli üslûbuyla nasihatlerine şöyle devam eder: *“Yavrucuğum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir.”*¹⁰⁸ Hz. Lokmân bu âyette verdiği tavsiyelerde namaz kılmak suretiyle Rabbine karşı olan sorumluluğunu yerine getirmek ve başa gelen kötü hadiseler karşısında sabırlı olmak gibi bireysel manada yaptığı tavsiyelerden sonra oğluna emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münkeri emrederek bir müminin toplum hayatında da mesuliyet sahibi olması gerektiğini vurgulamıştır.

Sûrenin devam eden *“Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Çünkü Allah, kendini beğenmiş ve övünüp duran kimseleri sevmez. Yürüyüşünde tabii ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir!”*¹⁰⁹ âyetlerinde yer alan tavsiyelerde yine Müslümanın sosyal yaşantısında taşıması gereken vasıflardan dem vurulmuş, kibir net bir şekilde kınanmış, davranışlarda mutedil olma tavsiye edilmek suretiyle zarif, ince, kibar ve mütevazı bir mümin karakteri çizilmiştir. Hz. Lokmân'ın bu tavsiyeleri ebeveynlere bireysel ve toplumsal manada şahsiyet olgunluğunu kazanmış ve sorumluluk bilincine sahip nesiller yetiştirmeleri hususunda ışık tutmaktadır.

5. Sabır ve Tevekkül

*“İnsanlardan öyleleri de vardır ki, ‘Ey rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, öteki dünyada da iyilik ver; bizi cehennem azabından koru.’ derler.”*¹¹⁰ âyeti, Hz. Peygamber'in (sas) *“Allahım! Dünya ve âhirette senden af ve âfiyet dilerim. Allahım! Dinim, dünyam, ailem ve malım hakkında senden af ve âfiyet dilerim. Allahım! Ayıplarımı gizle ve beni korkularımdan emin kıl. Allahım! Beni önümden, arkamdan,*

¹⁰³ Loqmân 31/14-15.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/12.

¹⁰⁵ Loqmân 31/16.

¹⁰⁶ ez-Zilzâl 99/7-8.

¹⁰⁷ Muhsin Demirci, *Lokman Suresi ve Ahlâki Öğütler*, 120-121.

¹⁰⁸ Loqmân 31/17.

¹⁰⁹ Loqmân 31/18-19.

¹¹⁰ el-Bakara 2/201.

sağımdan, solumdan ve üstümden (gelecek belâlara karşı) koru. Altımdan yere batırılarak helak edilmekten senin azametine sığınırım.”¹¹¹ duası ve bu minvalde yaptığı dualar, kulların esenlik arzusunda olmaları gerektiği ve İslam'ın huzur eksenli bir hayat modeli sunduğunu göstermektedir. Ancak ilâhî hikmetler gereği kişi bazen korku ve açlıkla, malıyla veya aile fertleriyle sınava tâbî tutularak¹¹² kendisini sıkıntıya sokan istenmedik hadiselerle karşılaşabilir. Böyle bir durumda mümin kul o musibeti kaderin bir tecellisi olarak görmeli, mevcut imkânlar dairesinde 'aktif sabır' göstererek ye'se düşmemeli *“Ey iman edenler! Sabır ve namazla yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerin yanındadır.”*¹¹³ âyeti mûcibince Allah'tan yardım istemelidir. Evlatları ile tâbî tutuldukları imtihanlar sadedinde Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen iki anne, benzer durumlarda ebeveynlerin takınması gerekli tavra örneklik teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir.

5.1. Hz. Meryem Örneği

Hz. Meryem, Allah tarafından seçilip âlemlere üstün kılınmış bir aileye mensup, tertemiz, Allah'ın diğer kadınlardan üstün kıldığı¹¹⁴, meleklerin hitabına muhatap olmuş¹¹⁵, Allah'ın bir mucizesi olmak üzere Hz. İsa'yı babasız bir şekilde dünyaya getirmiş¹¹⁶, iffetiyle¹¹⁷, itaatıyla¹¹⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de övülen, hakkında aynı isimle bir sûre bulunan bir hanımdır.

Hz. Meryem'in çocukluk ve annelik döneminde, kişinin evladyı ile ilgili imtihanında nasıl bir duruş sergilemesi gerektiğine dair ibretlik sahneler vardır. İlk olarak Hz. Meryem'in annesi Hanne penceresinden evlat konumundaki Meryem ve ebeveynlerinin ona karşı tutumlarına değinmek yerinde olacaktır. Hz. Meryem'in babası İmrân, annesi Hanne bnt. Fakud'dur. Rivâyete göre Hanne kısır bir hanımdır ve evladı olmasını arzulamaktadır. Şayet duası kabul olursa çocuğunu mabede adamayı ahd etmiş,¹¹⁹ *“Hani, İmrân'ın karısı, 'Rabbim! Karnımdaki çocuğu sırf sana hizmet etmek üzere adadım. Benden kabul et. Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin.' demişti.”*¹²⁰ âyetinde belirtildiği üzere adağını yerine getirmiştir. Hanne hamile iken İmrân vefat etmiştir. Doğum yaptığında çocuğun cinsiyetinin kız olduğunu öğrenen Hanne, *“... 'Rabbim! Ben onu kız doğurdum. Oysa erkek, kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Kovulmuş şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum.”*¹²¹ diyerek üzüntüsünü belirtmiştir. Zira o devrin şartlarında

¹¹¹ İbn Mâce, “Du‘â”, 14.

¹¹² el-Bakara 2/155; el-Enfâl 8/28.

¹¹³ el-Bakara 2/153.

¹¹⁴ Âl-i İmrân 3/33-34.

¹¹⁵ Âl-i İmrân 3/42-43.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/59.

¹¹⁷ el-Enbiyâ' 21/91.

¹¹⁸ et-Taḥrîm 66/12.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l 'azîm*, 1/537-538.

¹²⁰ Âl-i İmrân 3/35.

¹²¹ Âl-i İmrân 3/36.

yalnızca erkek çocuk ibadet için adanabiliyordu.¹²² Allah bu adağı kabul etmiş, onun mihraptaki¹²³ bakımı için Hz. Zekeriyâ'yı görevlendirmiştir.¹²⁴

Daha hamile iken eşini yitiren, Allah'a verdiği söz gereği erkek çocukların adandığı mabede küçük kızını bırakan Hanne'nin perspektifinden hadiseye bakıldığında, tek başına hayat mücadelesi veren, evladını kaybeden veya ondan ayrı kalmak zorunda kalanlar için alınacak ibretler vardır. *"Kim Allah'a güvenirse O, ona yeter."*¹²⁵ âyeti, bu ve benzeri durumda olanlara sabırla Allah'a tevekkül etmelerini salık vermektedir. *"...Zekeriyâ onun bulunduğu yere, mabeddeki odaya her girdiğinde yanında (yeni) bir rızık bulur ve 'Ey Meryem! Bu sana nereden?' diye sorar, o da 'Allah tarafından.' cevabını verir. Kuşkusuz Allah dilediğine sayısız rızık verir."*¹²⁶ âyetinde belirtildiği gibi Allah, Meryem'e beklenilmeyen bir şekilde madden ve manen ihsânda bulunarak onu rızıklandırmıştır.

Bütün kadınlar arasından seçilip temiz kılınmış Hz. Meryem yetişkinliğe eriştiği vakitte olağanüstü hallere mazhar olmuştur. Bakire olduğu halde Hz. Âdem'in yaratılışındaki gibi ol emriyle, babasız olarak Hz. İsa'yı dünyaya getirmiştir. Meryem ve Âl-i İmrân sûreleri bu muazzam olayın seyri hakkında geniş bilgiler vermektedir. *"Kitapta Meryem'i de okuyup an. Hani o, evinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti. Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken, ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde göründü. Meryem, 'Ben, senden, çok esirgeyici olan rahmâna sığınırım! Eğer Allah'tan sakınan bir kimse isen (bana dokunma).' dedi. Melek, 'Ben ancak sana tertemiz bir erkek çocuk başlatmak için rabbın tarafından gönderilmiş bir elçiyim.' dedi. Meryem, 'Ben iffetsiz olmadığım ve bana bir erkek eli bile değmediği halde nasıl çocuğum olur?' dedi Melek cevap verdi: 'Orası öyle, ancak rabbın buyurdu ki, 'O bana kolaydır. Biz, onu insanlara bir delil ve kendimizden bir rahmet kılacağız. Bu, kararlaştırılmış bir iştir.' Derken Meryem ona hamile kaldı, işte bu sebeple karnında bebeği ile uzak bir yere çekildi."*¹²⁷ İffetli bir hanım olan Hz. Meryem doğum yaklaşınca hem bu durumu kavmine izah etmenin çok zor oluşunun verdiği sıkıntıdan hem de doğum sancularından *"Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim!"*¹²⁸ diyerek ölmüş olmayı temenni edecek kadar olumsuz bir psikolojiye bürünmüştür. Hakikaten kavmi, bakire bir kız olarak tanınan Meryem'i kucağında bir bebekle görünce, *"Ey Meryem! Gerçekten sen çirkin bir şey yaptın. Baban kötü bir adam, annen de iffetsiz değildi."*¹²⁹ diyerek tepki göstermiş o ise aldığı ilâhî emir gereği kimseyle

¹²² Abdullah Karaca, "Kur'an-ı Kerîmde Hz. Meryem'in Hamileliği ve Kendisine Gönderilen Ruh", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 57.

¹²³ Mihrap camilerde imamın durduğu yerdir. Burada "Zikr-i cüz, irade-i kül/bir kısmın söylenmesiyle, o şeyin tümünü kastetme" vardır. Bu âyette mihrap ile kast edilen Hz. Meryem'e tahsis edilen özel odadır. Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 2/1094.

¹²⁴ Âl-i 'İmrân 3/37. Hz. Zekeriyâ Hz. Meryem'in teyzesinin kocası idi. Bk. Abdullah Karaca, "Kur'an-ı Kerîmde Hz. Meryem'in Hamileliği ve Kendisine Gönderilen Ruh", 58. eṭ-Ṭalâk 65/3.

¹²⁵ Âl-i 'İmrân 3/37.

¹²⁶ Meryem 19/16-22.

¹²⁷ Meryem 19/23.

¹²⁸ Meryem 19/27-28.

konuşmamış¹³⁰ sadece bebeği işaret etmiştir. Hz. İsa da mucize nevinden olmak üzere konuşmuş kendisinin Allah'ın kulu ve kutlu bir peygamberi olduğunu, namazla, zekâtla ve annesine saygılı davranmakla emrolunduğunu, isyankâr ve zorba olmadığını söylemiştir.¹³¹

Bu kıssada, ibadet için adanmışken genç yaşta olağanüstü bir şekilde anne olan ve bu sebeple iffetsizlikle itham edilen Hz. Meryem'in imtihanının ne denli çetin olduğu görülmektedir. Hayatın akışı içerisinde, tek ebeveynli ailelerde bilhassa çocuğunu\çocuklarını tek başına büyütme zorunda kalan anneler Hz. Meryem kıssasındaki gibi namusla ilgili ithamlara ve çeşitli zanlara maruz kalabilmekte, sosyal yaşantısı çoğu zaman sohbet malzemesi yapılan kişiler konumuna düşmektedirler. Dünya hayatında böyle bir imtihanla yüz yüze kalmış ebeveyne düşen ise yine Hz. Meryem örneğinde olduğu gibi sabır, vakur duruş ve cedelleşmeden kaçınarak Allah'a sığınma ve evlatlarına da bu minvalde telkinler vermektir.

5.2. Hz. Musa'nın Annesi

Hz. Musa'nın doğduğu dönemde İsrailoğulları Mısır'da yaşıyorlardı. Mısır'a hâkim olan krallar -ki onlara Firavun lakabı verilirdi- halka çok zulüm ediyorlar, bazen olmadık vesvese ve dedikodular nedeniyle insanları öldürüp, akla gelmedik işkencelerde bulunuyorlardı.¹³² Rivayete göre Firavun rüyasında Beytü'l-Makdis'ten çıkan bir yangının Mısır'a kadar geldiğini fakat bu yangının İsrailoğulları'na zarar vermediğini görmüş, bu rüyasını sihirbazlara yorumlatmıştır. Onların, İsrailoğulları'ndan gelecek birinin Mısır'ın helâkine sebep olacağına işaret eden yorumlar yapmaları üzerine Firavun doğan bütün erkek çocukların öldürülmesini emretmiştir.¹³³

Bu şartlar altında dünyaya gelen Hz. Musa, kalbine doğan bir ilhamın yönlendirmesiyle bu zulümden korunmak için annesi tarafından nehre bırakılmış, Firavun'un eşi tarafından sahilden alınmış ve yine Firavun'un eşinin isteği üzerine sarayda büyütülmüştür.¹³⁴ En büyük düşmanını kendi yanında büyüten Firavun, Hz. Musa peygamber olup da hakkı tebliğ ettiği vakit, bu durumu Hz. Musa'nın başına kakmıştır.¹³⁵ İlâhî planın bir tecellisi olarak Hz. Musa hiçbir sütanneden süt emmemiştir. Annesinin emri ile suyun kardeşini nereye götürdüğünü takip eden Hz. Musa'nın kız kardeşinin teklifiyle, Hz. Musa öz annesi tarafında emzirilmiştir.¹³⁶

¹³⁰ Meryem 19/26.

¹³¹ Meryem 19/30-32.

¹³² Abdullah Aydemir, "Hz. Musa (Çocukluk ve Gençlik Çağı)-I-", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 66.

¹³³ el-Kaşaş 28/4; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Mârife, 1379), 6/422.

¹³⁴ el-Kaşaş 28/7-9.

¹³⁵ eş-Şu'arâ' 26/18.

¹³⁶ el-Kaşaş 28/11-13.

Hadiseye, oğlunu suya bıraktıktan sonra âyetin ifadesiyle kalbi bomboş sabahlayan¹³⁷ bir annenin penceresinden bakıldığında durumun meşakkati daha iyi anlaşılacaktır. Kur'ân-ı Kerîm sabahı zor eden Hz. Musa'nın annesinin kalbine Allah tarafından sabır verildiğini, aksi takdirde çocuğun kendisine ait olduğunu açıklayacak kadar yoğun duygular yaşadığına dair bilgileri nakletmektedir. Şüphesiz bu çok ağır bir imtihandır.

Cenab-ı Allah'ın ilâhî sırlarını tüm hikmetleriyle idrâk etmek mümkün değildir. Her kulun kader çizgisi farklıdır. Bu kıssadaki gibi zâhiren ölüme terk edilen evladı tekrar anne kucağına kavuşturan Allah, sabır ve tevekkülle çocukları sebebiyle çeşitli sıkıntılara dūçâr olan ebeveynlere elbette bir çıkış yolu nasip edecek, şer gibi görünen hadiselerde nice hayırlar halk edecektir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm insanın bir erkek ve bir dişiden yaratıldığını haber vermektedir.¹³⁸ Erkek ve dişinin birleşimi ile dünyaya gelen insanların sayısı ilk insanın yaratılışından itibaren çoğalmış, böylece insan nesli günümüze kadar süregelmiştir. Bilgi, tecrübe, kültür, inanç gibi insan hayatına dair hemen her şey nesilden nesile geçerek sonraki dönemlere aktarılmaya çalışılmıştır. Tabiidir ki bu aktarım her zaman ve her konuda istenilen ölçüde olmamıştır. Bu nedenle olması gerekenden farklı yollara sapan inanç, değer ve anlayışların ıslâhı için Allah tarafından gönderilen elçiler aracılığıyla insanlardan öncelikle kendilerini düzeltmeleri sonra da yaratılış hikmetlerine uygun nesiller yetiştirmeleri istenmiştir.

Allah'ın insanlara son hitabı olan Kur'ân-ı Kerîm nesle büyük önem vermiştir. Çeşitli âyetlerde önceki nesiller ve yaptıkları yanlışlar nedeniyle uğramış oldukları akıbet misal gösterilerek¹³⁹ insanlar uyarılmış, kendilerinden önce helâke uğramış olan nesillere işaret edilerek onların durumunun insanların doğru yola yönelmesi için vesile teşkil etmesi gerektiği ifade edilmiş¹⁴⁰, önceki nesillerde insanları bozgunculuktan alıkoyacak, kötülükleri engelleyecek akıl ve erdem sahibi kimselerin sayısının az olması ise kınanmıştır.¹⁴¹ Anlaşılmaktadır ki Kur'ân-ı Kerîm, yaratılış gayesine muvâfık hareket eden, geçmiş nesillerin hatalarından ders çıkararak seleflerinin yanlışlarını tekrarlamayan nesiller oluşturulmasını istemektedir. Bu özelliklere sahip nesillerin oluşması ise bireylerin içerisinde yetiştiği sosyal ortam ve ailenin niteliği ile yakından ilişkilidir. Zira aile, bireyin kişiliğinin geliştiği, çocuğun içerisinde yaşadığı topluma uygun ve iyi bir insan olarak yetişebilmesi için her zaman etkili, okul öncesi eğitim için ise en etkili eğitim kurumu olarak kabul edilir.

¹³⁷ el-Kaşâş 28/10.

¹³⁸ el-Hucurât 49/13.

¹³⁹ el-En'âm 6/6; Yûnus 10/13; Meryem 19/74; Tâ Hâ 20/128; el-Kaşâş 28/78; Yâ Sîn 36/31; Kâf 50/36.

¹⁴⁰ es-Secde 32/26.

¹⁴¹ Hûd 11/116.

Dolayısıyla çocuğa aile içerisinde gösterilen yaklaşım, tutum ve davranışların, çocuklar üzerinde önemli etkisi bulunmaktadır.¹⁴²

Kur'ân-ı Kerîm hayatın hemen her alanına dair konularda insanlara yol gösterici; Allah'ın rızasına ve yaratılış maksatlarına uygun bir yaşam sürmelerinin rehberi olarak işlev görmektedir. İnsanlar kendilerini bu yaşam tarzına intibak ettirmekle mükellef oldukları gibi kendilerinden sonraki nesillere bu yaşam tarzını aşlamakla da mükelleftirler. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de ebeveyn ve evlat olarak bazı peygamber ve şahsiyetlerden bahsedilmiştir. Onların birbirlerine yaklaşımları ve davranışlarında, birbirlerine karşı gösterdikleri tutum ve takındıkları tavırlarda, hayırlı bir nesil yetiştirebilmek için ebeveynlere yol gösterecek çeşitli ipuçları bulunmaktadır. Bu örnekler incelendiğinde, gelecek nesillerin maddî ve manevî olarak inşâ edilmesinde kilit noktada yer alan bazı davranışlar tespit edilmiştir.

Niyetin amel üzerindeki etkisi Hz. Peygamber'in "Ameller niyete göredir. Herkes sadece niyetinin karşılığını alır..."¹⁴³ hadisiyle ifade edilmiştir. Dolayısıyla ebeveyn olma niyetinde olan kimseler öncelikle bu niyetlerini gerçekleştirmek için hayırlı bir eş ve evlat için Allah'a dua etmelidirler. Evlat sahibi olduktan sonra çocuklara gösterilecek sevgi ve şefkat, onların kişilik gelişimi için son derece önem arz etmektedir. Bu yaklaşıma sahip ebeveynler tarafından yetiştirilen bir çocukla sevgi ve şefkatten yoksun veya şiddet ve nefret duygularıyla yaklaşılmış çocukların gelecekte edinecekleri bireysel ve toplumsal rollerde birbirlerine denk olmayacakları açıktır. Ebeveynlerin, kaldırabilecekleri sorumluluklar yükleyerek çocuklarına değer verdiklerini hissettirmeleri ve bilhassa kendileri ile ilgili kararlar hususunda olmak üzere aile meselelerinde onlarla istişare ederek fikirlerini sormaları çocuğun ayrı bir birey olduğunun farkına varması ve kendine güvenen, sorumluluktan kaçmayan bir karaktere sahip olması açısından önemlidir. Bununla birlikte çocukluk ve gençlik çağları, insanın hayatında en çok hata yaptığı ve yanlışla düştüğü dönemdir. Çocukların kendilerine yüklenilen sorumlulukları yerine getirirken yahut bazı tercihlerde bulunurken hata yapmaları son derece doğaldır. Bu durumda ebeveynlere düşen, içine düştükleri yanlış çocuklarına göstererek onları doğruya sevk etmektir. Bu esnada ebeveynin sergileyeceği tavır, çocuk üzerinde istenilen değişikliğin oluşması için son derece önemlidir. Sert ve kırıcı bir üslup yerine Hz. Lokman örneğinde olduğu gibi yumuşak bir dille nasihatte bulunmak, nasihatın muhatap üzerindeki etkisini artıracak ve nasihate konu olan hususa dair beklenen davranış değişikliğinin oluşmasına olumlu katkı sağlayacaktır. Evlatlar, bir imtihan yeri olan dünyadaki imtihan konularından biridir.¹⁴⁴ Ebeveynler hayatlarının çeşitli dönemlerinde evlatları ile sınılanabilirler. Bu durumda onlara düşen karşılaştıkları zorluklara sabır ve tevekkülle yaklaşmak, bu imtihan süresince evlatlarına olan yaklaşımlarını, yukarıda zikredilen çerçeve içerisinde devam ettirmektir. Onların

¹⁴² M. Faruk Bayraktar, "Ailenin Eğitim Görevi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2 (1995), 117.

¹⁴³ Buhârî, "Bed'ü'l-vaḥy", 1; Müslim, "İmâre", 155.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/155; el-Enfâl 8/28; et-Tegâbün 64/15.

zorluklar karşısında gösterdikleri sabır ve metanet, buna şahit olan çocuklar üzerinde olumlu bir etki oluşturacak ve karakterlerini güçlendirecektir. Ayrıca ebeveynlere bu konuda düşen bir diğer vazife, zikredilen bu davranışları öncelikle kendilerinin uygulamaları ve yaşlarına uygun düşecek şekilde bu davranışları evlatlarına öğretmeleridir. Zira Müslümanın yaşantısı, inandığı ve çocuklarına öğrettiği bilgi ve inanç ile tutarlı olmalı ve bütünlük arz etmelidir.¹⁴⁵ Çocukların ebeveynlerinden gördükleri yaklaşım tarzının ve davranışlarının önemini ve hikmetini kavramalarının, bunları içselleştirmelerine katkı sağlayacağı izahtan vârestedir.

Kur'ân-ı Kerîm, muhtevasında bulunan ebeveyn-çocuk ilişkisinin yer aldığı âyetlerdeki bu örnekleri gelişigüzel kullanmış değildir. Bu âyetlerde yer alan mezkûr örneklerin zikredilmesinin hikmetlerinden birisi kanaatimizce insanlığa, kendilerinden sonraki nesilleri yaratılış maksatlarına uygun, 'ahsen-i takvîm' sıfatına lâyık olacak şekilde yetiştirebilmeleri için yol göstermektir.

KAYNAKÇA

- Apaydın, Halil. "Aile İçi Eğitimin Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001), 319-337.
- Arıkan, Emine. *Kur'an-ı Kerim'de Ebeveyn-Evlat İlişkileri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Mârif, 1379.
- Aydemir, Abdullah. "Hz. Musa (Çocukluk ve Gençlik Çağı)-I-". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 65-88.
- Aydemir, Abdullah. *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Bayraktar, M. Faruk. "Ailenin Eğitim Görevi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2 (1995), 117-142.
- Bilgin, Halim. *Günümüz Ebeveyn-Çocuk İlişkisinde Yaşanan Problemler ve Kur'an'da Ebeveyn-Çocuk İlişkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Sıdkî Cemîl el-'Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Çalışkan, Sevilay. *Kur'an-ı Kerim'de Çocuk-Ebeveyn İlişkisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Lokman Suresi ve Ahlâki Öğütler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Basım, 2011.

¹⁴⁵ Nurullah Denizler vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla İnanç-Eylem Tutarlılığı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 79.

- Denizer, Nurullah vd. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla İnanç-Eylem Tutarlılığı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Dumlu, Ömer & Aydın, Mehmet. *Ana Konularıyla Kur'an*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Râid b. Sabrî İbn Ebû 'Alefe. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 2. Basım, 2015.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1999.
- Harman, Ömer Faruk. "Dâvûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/21-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Harman, Ömer Faruk. "Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 15 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muhârrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Sellâme. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1999.
- Jersild, Arthur T. *Çocuk Psikolojisi*. çev. Gülseren Günçe. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1976.
- Karaca, Abdullah. "Kuran-ı Kerîmde Hz. Meryem'in Hamileliği ve Kendisine Gönderilen Ruh". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 55-75.
- Kaya, Nusret. *Psikoestetik*. İstanbul: Pegasus Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Kızılkaya, Mehmet. *A'dan Z'ye İslam'da Çocuk Terbiyesi*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2014.
- Kızmaz, Zahir. "Öğrenim Düzeyi Ve Suç: Suç-Okul İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2 (2004), 291-319.
- Köse, Saffet. "Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh". *Küreselleşen Dünyada Aile (2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri)*. 124-166. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

- Köse, Saffet. "Kültürel Formların Düşüşü ve İslami Yaşantının Sekülerleşmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 1-42.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-şahîh*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.
- Navaro, Leyla. *Haset ve Rekabet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.
- Özağşar, M. Emin vd. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfaqât*. haz. Ebû 'Ubeyde Âli Selmân. 6 cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şahin, Sultan & Aral, Neriman. "Aile İçi İletişim", *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (2012), 55-66.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min ilmi't-tefsir*. thk. Yûsuf el-Gûş. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tarhan, Nevzat. *Aile Okulu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Turan, İbrahim. "Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur'an'da Ebeveyn-Çocuk İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2013), 71-104.
- Vural, Faruk. "Yûsuf Suresi Bağlamında Kıskançlık ve Haset Duygularına Psikolojik Bir Yaklaşım". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 127-152.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1962.
- Yıldız, Zeki. "Eğitim Düzeyi İle Suç Türü Arasındaki İlişkinin Araştırılması". *Kuram ve Eğitim Yönetimi Dergisi* 10/2 (2004), 278-291.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd & Alî Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zulliger, Hans. *Çocukta Ruhsal Bozukluklar ve Tedavisi*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınevi, 1996.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 336-359

**XVI. YÜZYILIN İLK YARISINDA OSMANLI DEVLETİ'NİN BÂBÜLMENDEB
STRATEJİSİ**

**Bab el-Mandeb Strategy of the Ottoman Empire in the First Half of the 16th
Century**

Yasemin BARLAK

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: ybarlak@sinop.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9750-
0623

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	11/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	07/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	336-359

Atıf / Cite as: Barlak, Yasemin. "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin Bâbülmendeb Stratejisi" [Bab el-Mandeb Strategy of the Ottoman Empire in the First Half of the 16th Century]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 336-359.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.913366>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 336-359
**XVI. YÜZYILIN İLK YARISINDA OSMANLI DEVLETİ'NİN BÂBÜLMENDEB
STRATEJİSİ***

Yasemin BARLAK**

Öz

Kızıldeniz'i Aden Körfezi'ne bağlayan Bâbülmendeb Boğazı, tarih boyunca deniz ticaretinin en önemli yollarından biri olmuştur. Doğu kıyıları Yemen, güney kıyıları Eritre, Cibuti ve Somali'nin çevirdiği boğaz, Süveyş Kanalı ile birlikte Avrupa ve Asya'yı deniz yoluyla birbirine bağlamaktadır. Osmanlı Devleti'nin Memlükleri mağlup ederek Arap Yarımadası'nın büyük bir bölümü ile Afrika'nın kuzeybatı kıyıları hâkimiyeti altına alması, Portekizlilere karşı Hint Okyanusu ve Kızıldeniz boyunca büyük bir mücadeleye girmesini gerektirmiştir. Portekizliler boğazı tutarak baharat ticaretini engellemeye çalışmış, Osmanlılar ise onları Kızıldeniz'e sokmamak için boğazın iki yakasındaki stratejik mevkiileri elinde tutmak istemiştir. İki devlet arasında XVI. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen güç mücadelesi Osmanlı Devleti'nin lehine sonuçlanmış, Kızıldeniz yolu deniz ticaretindeki dinamizmini tekrar kazanmıştır. Makalemiz Bâbülmendeb Boğazı'nın stratejik önemi ile Osmanlı Devleti'nin bölgeyi kontrol altında tutmak için gerçekleştirdiği askeri ve siyasi girişimleri konu almaktadır. **Anahtar Kelimeler:** Bâbülmendeb, Yemen, Afrika, Kızıldeniz, Aden Körfezi.

**Bab el-Mandeb Strategy of the Ottoman Empire in the First Half of the
16th Century**

Abstract

The Bab el-Mandeb Strait, which connects the Red Sea to the Gulf of Aden, has been one of the most important routes of maritime trade throughout history. Surrounded by Yemen on the east shores and by Eritrea, Djibouti and Somalia on the southern shores, it connects Europe and Asia by sea along with the Suez Canal. The Ottoman Empire defeated the Mamluks and dominated a large part of the Arabian Peninsula and the north-western coasts of Africa and this led to a great struggle against the Portuguese along the Indian Ocean and the Red Sea. The Portuguese tried to prevent the spice trade by controlling the strait, while the Ottomans wanted to keep the strategic positions on both sides of the strait in order not to let the Portuguese into the Red Sea. The power struggle that took place in the first half of the 16th century resulted in the victory of the Ottoman Empire, and the Red Sea route regained its dynamism in maritime trade. The present article focuses on the strategic importance of the Bab el-Mandeb Strait and the military and political attempts of the Ottoman Empire to keep the region under control.

Keywords: Bab el-Mandeb, Yemen, Africa, Red Sea, Gulf of Aden

Structured Abstract: The Bab-el-Mandeb Strait is the entrance to the Red Sea, which is an important route in maritime trade from Asia to Europe. The Strait has strategic

* Makale *Etik Kurul İzni* gerektirmediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: ybarlak@sinop.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9750-0623

value as it is the control point for the maritime traffic along the route. The Red Sea almost functions as a bridge between the Asian, African and European continents. After the opening of the Suez Canal, the importance of the Red Sea increased even more because the waterway connection between Europe and Asia could now be achieved from the shortest distance. Surrounded by Yemen from the east, Eritrea and Djibouti from the west, the Bab-el-Mandeb maintains its strategic importance as one of the straits most frequently used by commercial vessels.

The maritime trade between the East and the West, which has continued since ancient times, passed into the hands of the Muslims after the 7th century. This was perceived as a major problem in Christian Europe. The Europe's going down to the Asian shores was realized by the Portuguese at the beginning of the 16th century. Finally, the Cape of Good Hope was crossed, the commercial ports on the Indian coast were captured, and the commercial route of the Muslims became vulnerable.

The Bab-el-Mandeb Strait was an important target for the Portuguese as it was located at the entrance of the Red Sea. The Portuguese navy wanted to control the region in order to prevent the passage of spice-laden merchant ships through the strait. The Portuguese, who wanted to seize the holy lands belonging to the Muslims and take Jerusalem in cooperation with the Christian Abyssinians, started their moves to control the entrance of the Red Sea, including the Gulf of Aden, in order to achieve their goals. In the first years of the 16th century, which coincided with the Mamluk period, the Portuguese entered the Red Sea and managed to reach the waterfront of Jeddah in 1505. Socotra Island off the Bab-el-Mandeb was captured in 1507.

In 1514, the Mamluks prepared a fleet with the support of the Ottoman Empire and this fleet succeeded in seizing Yemen but could not capture Aden. Conflicts with the Portuguese in Indian waters did not yield any results. During the period when the Portuguese responded by bringing their ships in front of Jeddah, Selim I conquered Egypt, and the Portuguese navy then found the Ottoman Empire against it. Egypt, Syria and a large part of the Arabian Peninsula up to Yemen were now under the rule of the Ottoman Empire. Small Muslim administrations also declared their loyalty to the Ottoman Empire.

The Ottomans thought that Yemen had to be taken in order to prevent the piracy activities of the Portuguese in the Bab-el-Mandeb and to dominate the Indian waters. In 1525, Yemen was taken with a large navy prepared in Suez under the control of Selman Reis. However, the unexpected murder of Selman Reis prevented the Indian Expedition from taking place. Suleiman Pasha was sent for an Indian expedition with a large navy in 1535 against the Portuguese, who were settled in the Capes of Guardafui and Fartak and attacking the ships entering the Bab-el-Mandeb following the death of Selman Reis. The greatest achievement in this expedition was the domination of the inner regions of Yemen, the capture of Kamaran Island above the Bab-el-Mandeb from the Portuguese, and the passing of Aden to the Ottoman rule. Around the same time, efforts were made to prevent the Portuguese danger on Hadhramaut and Ash Shihr port and, in 1549, the region was saved from Portuguese invasion with the support of Piri Reis from the sea. There was also a great rivalry between the Portuguese and the Ottoman Empire in the Abyssinian lands on the opposite shore of the Bab-el-Mandeb. The Ottoman Empire supported the Muslim Adal Sultanate, while the Portuguese cooperated with the Christian Abyssinian Ruler against them. In 1541, the Portuguese attempt to burn the Ottoman fleet in Suez was their last major move in the Red Sea, but it was unsuccessful. The Ottoman Empire first took control of Yemen and the ports of Aden and Ash Shihr and then, with the establishment of Habesh Eyalet in 1555, the African coasts of the Bab-el-Mandeb, and managed to keep the strategic ports on these coasts, such as Berbera, Zeila and Massawa, against the Portuguese. The dominance which the Ottoman Empire gained in and around the Bab-el-Mandeb Strait relieved the spice trade again, the security of the Hejaz was ensured and the Red Sea remained under the rule of the Muslims. The rivalry with the Portuguese in the Red Sea and Indian waters proves that

the Ottomans were a remarkable power in the seas during this period. In the 16th century, both the vastness of its territories and the policies it produced in the international context showed that the Ottoman Empire was a great state which steered the developments around the world.

Keywords: Bab el-Mandeb, Yemen, Africa, Red Sea, Gulf of Aden

GİRİŞ

Deniz ve okyanusları birbirlerine bağlayan boğazlar ve kanallar, deniz yolu taşımacılığında ve ulaşımda oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple coğrafi oluşumlardan biri olan boğazlar, tarih boyunca uluslararası ticarette, siyasi ve askeri ilişkilerde belirleyici rol oynamıştır. Bir bölgeden diğer bir bölgeye ulaşımı sağlamanın yanında mesafeye bağlı olarak zaman ve maliyeti önemli ölçüde etkilediği için güzergâhların deniz trafiğindeki değeri bu yolları kullanan ülkeler açısından daha hassas bir mesele haline gelmektedir. Nitekim geçmişte olduğu gibi günümüzde de dünya ticaretinin çok büyük bir kısmı deniz yoluyla gerçekleşmektedir. Son yıllarda özellikle uluslararası petrol sevkiyatı sebebiyle Hürmüz, Bâbülmendeb, Süveys ve Cebelitârik boğazlarının önemi daha da artmıştır. Osmanlı Devleti'nin 1517 yılında Memlûklere son vererek Kızıldeniz kıyılarında hâkimiyet kurması ile başlayan Bâbülmendeb Boğazı ve çevresi üzerindeki mücadelesi XVI. yüzyıl boyunca yoğun bir şekilde devam etmiştir. Bâbülmendeb Boğazı halen jeopolitik ve jeostratejik açılardan değerini korumakta ve uluslararası politikaları etkilemektedir.¹

Arapçada figan kapısı,² ölü için matem tutma yerinin kapısı anlamlarına gelen Bâbülmendeb, Arabistan'ın güneybatısında Afrika ile Arabistan arasında yer alan ve Kızıldeniz'in en dar noktasını oluşturan bir boğazdır. Nitekim boğazın bir kıyısından bakıldığında karşı kıyılar görülebilmektedir.³ Boğaz, Zelmendeb veya Bâbüddumu' (gözyaşı kapısı) olarak da anılmaktadır.⁴ Arap geleneğinde Zülkarneyn'in burayı ikiye ayırması ve Kızıldeniz'in ortaya çıkmasına kadar Afrika ile Asya'nın bitişik olduğu görüşü yaygındır.⁵ Nitekim Yâkut el-Hamevî buranın bir kral tarafından açıldığını belirtmektedir.⁶ İnsanlığın yaklaşık 180.000 yıl önce Afrika'da geliştiği ve 100.000 yıl kadar önce dünyaya yayıldığı görüşünü benimseyen bir kısım bilim

¹ Zeki Koday vd., "Dünyadaki Bazı Önemli Boğazlar ile Kanalların Coğrafi Özellikleri ve Jeopolitik Önemleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/3 (Eylül 2017), 880-893.

² Bâbülmendeb'e bu adın verilmesinin sebebinin boğazda sık sık meydana gelen kaza hikâyeleri olduğu belirtilmektedir. bk. Es'ad Câbir b. Osman Râgıb, *Yemen*, (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, 4250), 19.

³ Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz, Çöl, Gemi ve Tacir* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 61.

⁴ Merkez Herdu, *Bâbü'-Mendeb hadru'l-harbi'l-iklimiyye ve hakku mısra fi'd-difâi an mesâlihiha es-sitrateciyye* (Kahire: Merkez Herdu Lida'mi't-Ta'biri'r-Ragamî, 2010), 7.

⁵ G. Rentz, "Bab Al-Mandab", *The Encyclopaedia Of Islam*, H. A. R. Gibb vd., Leiden: E. J. Brill, 1986, 1/837.

⁶ Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l Büldân*, et-Tab'atü's-Sâniyetü, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 1/344.

adamına göre Afrika'dan çıkış yolu olarak Bâbülmendeb yolunun kullanıldığı düşünülmektedir.⁷

Yaklaşık 30 kilometrelik bir genişliğe sahip olan Bâbülmendeb Boğazı,⁸ doğusunda Yemen, batısında Eritre Cibuti ve Somali ile çevrilidir. Boğazın en dar kısmı 23,2 kilometredir. Stratejik açıdan önemli bir ada olan 12,8 kilometre kare alana sahip Perim Adası (Meyyûn), boğazı ikiye bölmektedir. Ada ile Yemen tarafındaki 3,8 kilometrelik mesafeye Bâb-ı İskender denilmiştir. Ada ile Cibuti tarafındaki 21,1 kilometrelik mesafeye ise Miyon Geçidi denilmektedir.⁹ Uzunluğu 5,5 kilometre olan Perim Adası'nın en geniş kısmı 2 kilometre olup, siyaha dönük renkte volkanik bir tabaka ile örtülüdür. Ada, at nalı şeklinde bir görüntüye sahiptir. Tarıma elverişli olmayan arazide içme suyu da bulunmamaktadır.¹⁰ Günümüzde Yemen'e ait olan bu adanın halkı balıkçılık ile geçinmektedir. Perim Adası'nın haricinde boğazda altı tane daha ada mevcuttur. Adalar çoğunlukla boğazın batı tarafında yer almıştır. Boğazın doğu tarafındaki geçit mercan kayalarından dolayı gemi geçişine pek müsait değildir. Sıcaklığın diğer boğazlara göre daha fazla olduğu Bâbülmendeb Boğazı'nda Kasım-Nisan döneminde kuzeydoğu muson rüzgârları sert akıntıya sebep olmaktadır. Buradan büyük gemilerle geçiş oldukça maharet gerektirmektedir.¹¹ Perim Adası, Şeyh Said mevki ve Cibuti Bâbülmendeb Boğazı'ndan geçişlerde bir sığınak görevi yapmaktadır.¹² Şeyh Said arazisi, Perim Adası'na iki mil mesafesi ile Yemen'in adaya en yakın ve Bâbülmendeb'e hâkim konumda bulunan toprak parçasıdır.¹³

Aden Körfezi'nden Kızıldeniz'e geçecek gemiler için tek giriş yolu olan ve bu açıdan bütün deniz trafiğinin kontrol noktası pozisyonunda bulunan boğaz, hassas konumu sebebiyle dünya siyasi tarihinde daima etkili olmuştur.¹⁴ Zira Kızıldeniz, diğer denizler içerisinde benzersiz bir konuma sahiptir. Deniz bağlantıları göz önüne alındığında Asya, Afrika ve Avrupa kıtaları arasında bulunmakta, bu kıtalar arasında adeta bir köprü vazifesi yapmaktadır. Süveyş Kanalı açılıncaya kadar Bâbülmendeb Boğazı Kızıldeniz'in tek çıkışıydı. Bu sebeple Hint ile Mısır arasındaki deniz ticaretinde tek geçiş noktasıydı. Her ne kadar Ümit Burnu'nun keşfi Batılılar için doğunun zenginliklerine aracısız ulaşmayı sağlamış olsa da Kızıldeniz güzergâhı

⁷ Eric Gilbert - Jonathan T. Reynolds, *Tarihöncesinden Günümüze Dünya Tarihinde Afrika*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 42.

⁸ Utku, *Kızıldeniz*, 61.

⁹ Abdüzzehra Şeleş el-İtâbî, "el-Cuğrafiyye es-siyâsiyye li mudîgi Bâbü'l-Mendeb", *Mecelletü Külliyyeti et-Terbiyyeti'l-Esâsiyye* 52 (2008), 211-212.

¹⁰ Zührî, *Mir'âtü'l-Yemen* (İstanbul: Kader Matbaası, h. 1328), 10-11; A. Grohmann, "Perim", *MEB İslam Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 9/ 552.

¹¹ Rentz, "Bab Al-Mandab", 1/837; el-İtâbî, "Bâbü'l-Mendeb", 211-212.

¹² İhsan Süreyya Sırma, *Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyancıları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 58.

¹³ Zührî, *Mir'âtü'l-Yemen*, 11; İlhan Ekinci, "Kızıldeniz'in Güneyinde Rekabet -Şeyh Said ve Fersan Adaları Meselesi-", *Bellekten* 69/255 (Ağustos 2005), 570.

¹⁴ İhsan Süreyya Sırma, "Yemen'in Jeopolitik Durumu ve Osmanlı Devleti'ne Katılması", *İUEF Tarih Dergisi* 12 (1982), 431.

değerini korudu.¹⁵ Süveyş Kanalı'nın açılmasının ardından Bâbülmendeb Boğazı'nın ticari hareketlilikteki vazgeçilmez önemi artarak devam etti. Bu sebeple boğazın çevresinde yer alan devletlere daima müdahale edildi ve bu devletler güç mücadelelerinin hedefi oldular. Kızıldeniz'in girişinde bulunan Mısır ile çıkışında yer alan Yemen, aynı derecede önem kazanan iki uç bölge olmakla birlikte Aden¹⁶ ve Cibuti, boğaza hâkimiyet açısından en stratejik bölgeler arasında yer almaktadır. Günümüzde önemini aynı şekilde korumaya devam etmesi sebebiyle Bâbülmendeb'i kapatmak dünyanın şah damarını sıkmak olarak tabir edilmektedir.¹⁷ Yemen eski devlet başkanı Abd Rabbuh Mansur Hadi'nin "Bâbülmendeb ve Hürmüz Boğazı'nın anahtarını elinde tutan bir nükleer bombaya ihtiyaç duymaz"¹⁸ sözü boğazın stratejik önemini vurgulamak açısından dikkate değerdir.

1. Portekizlilerin Hindistan'a Ulaşması ve Bâbülmendeb'i Kontrol Altına Alma Girişimleri

Antik çağdan itibaren devam eden Doğu-Batı arasındaki deniz ticareti VII. yüzyıldan sonra Müslümanların eline geçti.¹⁹ Bu durum Hıristiyan Avrupa'da büyük bir sorun olarak algılandı. Avrupa'nın Asya kıyılarına inmesi XVI. yüzyılın başlarında Portekizliler aracılığı ile gerçekleşti. Vasco da Gama, Ümit Burnu'nu geçerek Kalküta Limanı'na ulaşmayı başardığında her ne kadar bölge yöneticisine Hindistan'a baharat ve ilaç ticareti için geldiklerini söylemiş olsa da aslında Afrika'dan Güney Doğu Asya'ya kadar uzanan kıyılarda sömürgeler oluşturmak için buradaydı.²⁰ Hıristiyanlığı yaymak ve Müslümanların kutsal bölgelerini ele geçirmek ise Portekiz'in Hıristiyanlar adına üzerine almış olduğu diğer önemli göreviydi.²¹ Böylece yalnızca Afrika'nın altınına ve Asya'nın baharatına sahip olmakla kalmayacaklar, efsanevi Hıristiyan Hükümdar Prester John'un zengin ve güçlü krallığını bulacaklardı. Buradaki Hıristiyanlarla güç birliği yaptıkları takdirde Hıristiyan dünyası artık Müslümanlara galip gelebilecekti.²² Bu aynı zamanda bir haçlı seferiydi.²³

¹⁵ Sırma, "Yemen'in Jeopolitik Durumu ve Osmanlı Devleti'ne Katılması", 430-431.

¹⁶ Bâbülmendeb Boğazı'ndan Hint Okyanusu'na geçişte yer alan ve Arap Yarımadası'nın güney limanı olan Aden, 19. Yüzyılda İngilizlerin eline geçmiş, Yakın Doğu, Hindistan, Çin ve Avustralya'ya gidip gelen vapurların kömür almak için kullandıkları çok önemli bir merkez haline gelmiştir. Zührî, *Mir'âtü'l-Yemen*, 9.

¹⁷ El-İtâbî, Bâbü'l-Mendeb, 209-211.

¹⁸ [Karim Zaouaq](#), "Bab el-Mandeb Strait: a Threatened Strategic Passage", Morocco World News (Aug 15, 2018).

¹⁹ Ertuğrul Önalp, *Osmanlı'nın Güney Seferleri 16. Yüzyılda Hint Okyanusu'nda Türk-Portekiz Mücadelesi* (Ankara: Berikan Yayınları, 2010), 45-46.

²⁰ Seyyid Mustafa Salim, *el-Fethu'l-Usmânîyyi'l-Evvel li'l-Yemen*, 65; Önalp, *Osmanlı'nın Güney Seferleri*, 18-25.

²¹ Salih Özbaran, *Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2004), 110.

²² Gilbert - Reynolds, *Dünya Tarihinde Afrika*, 281.

²³ David Arnold, *Coğrafi Keşifler Tarihi*, çev. Osman Bahadır (İstanbul: Alan Yayınları, 1995), 14.

Portekizliler Akdeniz'e hâkim olan Venedik ve Mısırlıların ticari gücünü kırmak istiyorlardı.²⁴ Nitekim Hint sularındaki ilk hareketlerinde Mısır gemilerini vurdular. Devam eden saldırıların sonucunda gerçekten de tüccar gemileri denizlerden çekilmeye başladı.²⁵ Portekizlilerin 1502 yılından itibaren Kızıldeniz-Arabistan arasında gerçekleşen deniz ticaretini engellemeye başlaması Mısır ekonomisi için çok büyük bir tehdit oluşturdu. Henüz Ümit Burnu'nun geçildiği 1498 yılı ile 1502 yılları arasında Venedikli tüccarlar İskenderiye limanından alacak baharat bulamamışlardı.²⁶ Portekiz gemileri 1505 yılında Cidde önlerine kadar gelmeyi başardı. Kızıldeniz üzerinden ansızın gelen bu büyük tehdit üzerine Memlûk Sultanı Osmanlı Devleti'nden yardım istedi. Bu durum Osmanlıların İslâm dünyası içerisinde geldiği konumu da göstermiş oluyordu.²⁷

Portekizlilerin Müslümanların deniz ticaretine engel olabilmeleri, Kızıldeniz'e girerek ekonomik ve dini hedeflerini gerçekleştirebilmeleri için Bâbülmendeb Boğazı'nı kontrol altına almaları gerekiyordu. Dolayısıyla boğaz hem Müslümanlar açısından hem de Portekizliler açısından çok büyük önem taşıyordu. Burası Kızıldeniz'in giriş kapısıydı. Nitekim Portekizli komutan Albuquerque'nin en büyük iki isteği, "Kızıldeniz'in girişini kapatmak ve Basra Körfezi'ne girişi kontrol etmek üzere Hürmüz'ü tutmaktı."²⁸ Nihayet 1507 yılında Sokotra Adası'nı ele geçirdi ve burada bir kale inşa etti. Bu, Kızıldeniz'in girişini elde etmek için gerçekleştirilen ilk önemli yerleşimdi.²⁹ Albuquerque'nin Somali ve Arabistan Yarımadası'nın güney kıyılarında gerçekleştirdiği keşif hareketlerindeki amacı ise Bâbülmendeb Boğazı'nın girişinde bir kontrol noktası olan Aden'i işgal etmek ve Cidde'yi etkisiz hale getirmektir. Ancak elindeki kuvvet ile buna hazır değildi.³⁰

Cidde üzerinden Haremeyn'i tehdit eden Portekizlilere karşı hazırlanan Memlûk donanması 1508 yılı Mart ayında Emir Hüseyin idaresinde 2000'e yakın askeri ve on iki gemisiyle yola çıktı. Çaul'da Portekiz filosunu yenmeyi başaran donanma, ertesi yıl Diu yakınlarında mağlup oldu. Güçlü Portekiz donanmasına karşı Osmanlı'nın verdiği destek ile birlikte aceleyle hazırlanan Memlûk ordusunun galip gelmesi esasen pek de mümkün değildi.³¹

²⁴ Seyyid Mustafa Salim, *el-Fethu'l-Usmânîyyi'l-Evvel li'l-Yemen*, 61-62; Gilbert - Reynolds, *Dünya Tarihinde Afrika*, 345.

²⁵ Önalp, *Osmanlı'nın Güney Seferleri*, 28-31; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 3-4.

²⁶ Seyyid Mustafa Salim, *el-Fethu'l-Usmânîyyi'l-Evvel li'l-Yemen*, 71.

²⁷ Özbaran, "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu", 37; Halil İncalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 132; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 3-5.

²⁸ Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 97-98.

²⁹ Henüz 1499'da Vasco da Gama bugünkü Somali'nin başkenti Mogadişu'yu bombaladı. Bu Afrika Boynuzuna yapılan ilk müdahaleydi. J. Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia*, (London: Oxford University Press, 1952), 76-77.

³⁰ Önalp, *Osmanlı'nın Güney Seferleri*, 31-33.

³¹ Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 113-114.

1510 yılında Hindistan'ın en önemli ticaret limanı olan Goa'yı ele geçiren Albuquerque, Hindistan'da neredeyse yüz yıl sürecek Portekiz egemenliğini kurdu. Ancak Müslüman Gücerat Sultanlığı'nın Kızıldeniz aracılığı ile gerçekleştirdiği baharat ticaretini durduramamıştı. Aden mutlaka ele geçirilmeli, Cidde limanı etkisiz hale getirilmeli ve Kızıldeniz'deki diğer önemli bir nokta olan Süveys'e ulaşılarak buradaki Memlûklere ait gemiler yakılmalıydı. 1513 yılı Şubat'ında yirmi iki parça gemi ile Goa'dan yola çıkan Albuquerque Kızıldeniz'e doğru harekete geçti. Aden'i almak istedi ancak çok iyi savunma yapan Aden halkına karşı başarısızlığa uğradı. Kızıldeniz'in Bâbülmendeb Boğazı'na hâkim konumunda bulunan Kamaran Adası'na kadar ulaşabildi. Her ne kadar ilerleyemeseler de Portekizlilerin Bâbülmendeb'i geçerek Kızıldeniz'e tekrar girmeleri Müslümanlar içerisinde büyük bir endişe yarattı.³² Albuquerque bu başarısız girişiminin ardından Portekiz Kralı'na Masavva'da bir kale inşa edilmesini önerdi. Burası Süveys'teki Memlûk donanmasını yakmak için gönderilecek kadirgalara üs olarak değerlendirilebilirdi. Ancak önerisi kral tarafından karşılık bulmadı.³³ Albuquerque Aden'i ele geçirememiş, Kızıldeniz'de istediği hamleleri yapamamış, Bâbülmendeb'i tam olarak kontrol altına alamamıştı ancak Baharat Yolu'nun en stratejik mevkielelerinden biri olan Hürmüz'ü ele geçirmiş, Basra Körfezi'nin giriş-çıkışını kontrolüne almayı başarmıştı. Böylece Kızıldeniz üzerinden işleyen baharat ticaretini de önemli ölçüde zayıflatmış, Portekizliler Hindistan'ın ticari mallarını Ümit Burnu yolundan Lizbon'a taşımaya başlamışlardı.³⁴

1514 yılında Memlûk Sultanı Kansu Gavri, Portekiz'e karşı Süveys'te bir filo hazırlattı. Osmanlıya ait iki bin kişilik kuvvete komutanlık edecek olan Selman Reis³⁵ de Süveys'te hazır bulunuyordu. Denize indirilen yirmi kadirga, Portekiz donanmasıyla savaşmak üzere hazır vaziyet aldı. Hindistan genel valisi Albuquerque Portekiz Kralı'na, müsaadesi ile Aden'i ve Habeşistan'ın Masavva limanını birer üs haline getireceğini, ardından Cidde, Mekke ve Süveys'e saldıracağını bildirmekteydi. Hedeflerini gerçekleştirmek için İran Şahı ile iş birliği planlamakta olan Albuquerque 1515 Aralık ayında öldü. Hazırlanan Memlûk donanması öncelikli olarak Bâbülmendeb'e hakim konumdaki Yemen'i ve ardından Aden'i kontrol altına almak için 1516 senesi başlarında harekete geçerek önce Cidde'ye, ardından Kamaran Adası'na ulaştı. Kamaran bu defa Memlûk hâkimiyetine alındı. Selman Reis yönetimindeki Memlûk ordusu Zebid'e girdi. Emir Baybars Memlûk valisi olarak tayin

³² M. Yakub Mughul, "Portekizli'lerle Kızıldeniz'de Mücadele ve Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi Hakkında Bir Vesika", *Belgeler* 2/3-4 (1965), yazı kurulu: Şinasi Altundağ vd. (Ankara: TTK Yayınları, 1993) 40; Önalp, *Osmanlı'nın Güney Seferleri*, 36-37.

³³ Önalp, *Osmanlı'nın Güney Seferleri*, 88.

³⁴ Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 115.

³⁵ Selman Reis Midilli Adası'nda dünyaya gelmiş bir Türk denizcidir. Memlûk donanmasında görev almadan önce Akdeniz'de korsanlık yaptığı bilinmektedir. ; İdris Bostan, "Selman Reis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2009), 36/ 444-446.

edildi. Donanma Bâbülmendeb'i geçerek Aden'e geldi fakat Aden alınamadı.³⁶ Memlük donanmasının 1516 Kasım ayında Portekizlilerle şiddetli çatışmalar yaşadığı ancak onlara galip gelemediği belirtilmektedir.³⁷ Donanma Bâbülmendeb'i geçerek Kamaran üzerinden Cidde'ye döndü. Aynı günlerde Memlük Sultanı Tomanbay, Ridaniye'de Yavuz Sultan Selim'e mağlup olmuştu.³⁸

Albuquerque'nin ölümü üzerine Lopo Soares de Albergaria, 1517 yılı Şubat'ında üç bin Portekizli ve Malabarlı askerden oluşan ordusu ve otuz yedi gemilik donanmasıyla üçüncü defa Kızıldeniz'e girdi. Osmanlı Devleti'nin Memlüklere son verdiğini muhtemelen henüz bilmeyen bu donanma önce Memlük donanmasının burada olduğu zannıyla Aden'e girmek istedi. Kısa bir süre önce Selman Reis'in Aden'e yaptığı harekât sebebiyle Adenliler güçlü Portekiz donanmasına mukavemet edemeyecek durumdaydı. Lopo Soares şehre bir miktar mühimmat ve asker bırakarak asıl hedefi olan Cidde'ye doğru yoluna devam etti. O sırada Cidde'de olan Selman Reis³⁹, 18 Nisan'da Portekiz donanmasının karaya çıkmasına başarılı bir savunma harekâtıyla engel oldu. Portekizliler geri dönüş sırasında Habeşistan'ın önemli limanlarından biri olan Zeyla'yı yağmaladı. Ordu içinde çıkan erzak sıkıntısının da etkisiyle Aden'e sekiz yüz can kaybıyla dönen Portekiz donanması buradaki kısa süreli hâkimiyetini de böylece kaybetti.⁴⁰

2. Osmanlı Devleti'nin Bâbülmendeb'te Hâkimiyet Mücadelesi

Osmanlı Devleti, İstanbul'un fethi ve Balkanların kontrol altına alınmasının ardından Safevî tehlikesini göz önünde bulundurarak yönünü güneye çevirdi. Hz. Muhammed'in işaret ettiği, Muaviye b. Ebu Süfyan döneminden itibaren Müslümanların fetihlerinde en büyük hedeflerden biri olarak belirlediği İstanbul, artık Osmanlılar sayesinde Müslümanların eline geçmişti. Osmanlı Devleti İslâm dünyasında artık hem siyasi hem de ekonomik yönden en büyük güç olarak kabul Ayrıca dünyanın büyük devletleri arasında sarsılmaz bir yer edinmesi de gerekiyordu. Şehri Mekke, Medine ve Kudüs'ün Osmanlı kontrolüne girmesi bu açıdan önemliydi. Bu dönemlerde Memlükler, kutsal topraklara hâkim oldukları ve Abbasi soyundan gelen temsili halifeyi himaye ettikleri için Safeviler ile birlikte Osmanlı Devleti'nin en büyük iki rakibinden biriydi. Ayrıca Memlükler Suriye, Kuzey Afrika ve Hindistan'dan gelen hac güzergâhını idare ediyor, dünya Müslümanlarına ev sahipliği

³⁶ Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed İbn İyâs, *Bedâ'i'ü'z-zühûr fî veķā'i'id-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa (Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, ts.), 5/83; Mughul, "Portekizli'lerle Kızıldeniz'de Mücadele", 39-41.

³⁷ Cengiz Orhonlu, "XVI. Asrın ilk Yarısında Kızıldeniz Sahillerinde Osmanlılar", *Tarih Dergisi* 12/16 (1961), 5; İdris Bostan, "XVI. Yüzyılda Kızıldeniz'de Osmanlı-Portekiz Mücadelesi: Süveyş, Cidde ve Muha Deniz Üsleri", *Osmanlı'nın İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*, Haz. Feridun M. Emecen v.d. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 1/339.

³⁸ Mughul, "Portekizli'lerle Kızıldeniz'de Mücadele", 40-41.

³⁹ BOA, TS.MA.e 858/93 H. 25.Ra.0923

⁴⁰ Muhammad Yakub Mughul, *Kanunî Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Müslümanları Münasebetleri 1517-1538* (İstanbul: Fetih Yayınları 1974), 77-80; Önalp, Osmanlı'nın Güney Seferleri, 89-92.

yapıyordu. Hâkim olduğu topraklar ve hac organizasyonu sayesinde bir yandan da doğu ticaretinin gerçekleştirildiği limanların gümrüklerinden önemli miktarda gelir elde ediyordu.⁴¹ Böyle bir dönemde Kızıldeniz ve Hint Okyanusu kıyılarında ortaya çıkan Portekiz tehdidi yeterince güçlü olmayan Memlük Devleti'ni Osmanlı'dan yardım almaya sevk etti. Bu aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin İslâm dünyasındaki gücünü tanımak anlamına geliyordu.⁴² Mevcut şartlar Osmanlı Devleti'ni güneye doğru yöneltirken, bu durum Osmanlı için hem bir zorunluluk hem de ekonomik ve siyasi açıdan bir fırsat anlamına gelmekteydi. Brummett, Osmanlıların Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'ndaki mücadelesini Avrasya ticari koridorunda "Osmanlıların evrensellik iddiaları Portekizlilerinkiyle çakışacak, kudretli bir deniz İmparatorluğu bir diğeriyle karşı karşıya gelecekti." sözleri ile ifade etmektedir.⁴³

Memlük Devleti'nin yıkılışının ardından Müslümanlar güneyde, Basra'da ve Arabistan'ın doğusunda Türklere karşı büyük bir beklenti içerisinde girdiler. Osmanlıları Portekizlilerin eziyetlerinden kendilerini kurtaracak olan yegâne güç olarak görmekteydiler. Oysaki aynı dönemde Safeviler Portekiz yayılmacılığına karşı durmuyor, onların Hürmüz'deki varlıklarını tanıyorlardı. Basra Körfezi'nde de durum benzer şekildeydi. Gelişmeler yerli hükümdarlıkları Osmanlı Devleti'ne gittikçe yaklaştırmaktaydı.⁴⁴ Kızıldeniz üzerindeki Müslüman yönetimlerin Osmanlı hâkimiyetini kabul etmeleri çok zaman almadı. Zira onlar da Portekiz tehdidine karşı ümitlerini Osmanlı Devleti'ne bağlamış durumdaydılar.⁴⁵ Memlüklerin yıkılışı ile birlikte Suriye, Mısır ve Arabistan doğrudan Osmanlı egemenliği altına girdiği gibi Memlük valisinin Osmanlı yönetimine tabi olmasıyla 1517 yılı Temmuz ayından itibaren Osmanlı Devleti Güney Arabistan'a, Yemen'e kadar indi. Böylece stratejik ve ticari açıdan önemli noktaları ele geçirmiş oldu.⁴⁶ Hicaz, Yemen ve Sevâkin Adası'nda Sultan Selim adına hutbe okundu.⁴⁷ Selman Reis, Cidde kıyılarını tehdit eden Portekiz donanmasına karşı şehri savunması gerektiğinden Mısır'a giderek Osmanlı Devleti'ne tabi olduğunu bildirmesi bir süre gecikti. Selman Reis'in 1520'de Sultan Süleyman'ın tahta geçmesine kadar İstanbul'da kaldığı belirtilmektedir.⁴⁸ 1517 sonrasında diğer Müslüman bölgelerle birlikte Sudan'ı da hâkimiyet altına alan Osmanlı Devleti

⁴¹ Palmira Brummett, *Osmanlı Denizgücü: Keşifler Çağında Osmanlı Denizgücü ve Doğu Akdeniz'de Diplomasi*, çev. H. Nazlı Pişkin (İstanbul Timaş Yayınları, 2009), 20-21; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 27-28.

⁴² Mughul, "Portekizli'lerle Kızıldeniz'de Mücadele", 37-39.

⁴³ Brummett, *Osmanlı Denizgücü*, 20-21.

⁴⁴ İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 64-66; Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 98.

⁴⁵ İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 101.

⁴⁶ Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, 77; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 101, 104.

⁴⁷ Mughul, *Kanunî Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası*, 82; Feridun Emecen, "Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/487. Sevâkin'in Osmanlı idaresine girdiği dönem kesin olmamakla birlikte 1527-1528 tarihlerinde buranın gelirlerinin Osmanlı yönetimindeki Mısır'a dahil edildiği belirtilmektedir. bk. A.C.S. Peacock, "Suakin: A Northeast African Port in the Ottoman Empire", *Northeast African Studies* 12/ 1 (2012), 32-33.

⁴⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 5/262; Mughul, *Kanunî Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası*, 80-81.

Sevâkin, Masavva ve Zeyla limanlarına modern silahlarla donatılmış garnizonlarını yerleştirdi. Bu garnizonların 1520'de Portekizlilerin Mogadişu'yu işgal ettikleri dönemde oluşturulduğu belirtilmektedir. Buralar Cidde paşasının idaresine verildi. Bölge emirlikleri Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını hediyelerle ve ödedikleri vergilerle göstermekteydiler.⁴⁹ Mısır'ın fethi Osmanlı Devleti'ne karadan; Sudan (Nubya), Habeşistan, Zengibar, denizden ise Aden ve Hindistan ile direkt olarak temas haline geçmesini sağladı.⁵⁰ Yaşanan gelişmeler Bâbülmendeb'in stratejik önemini daha da belirginleştirdi. Kızıldeniz boyunca edinilen hâkimiyet alanı kaçınılmaz şekilde boğazın ve boğazdan Hindistan'a uzanan yolların güvenliğini sağlamayı gerektiriyordu.

1520 yılında Portekizli Diego Lopes'in yirmi dört gemiden oluşan filosu tekrar Kızıldeniz'e girdi. Cidde'yi hedef alan filo, Aden körfezinden Bâbülmendeb Boğazı'na geçiş sırasında amiral gemisinin kaza yapması ve rüzgârın ters yönden esiyor olması sebebiyle istikametini değiştirdi. Filo, Habeşistan'a gönderilecek olan Portekiz elçisini ve beraberindeki heyeti Masavva'da karaya çıkardıktan sonra Kızıldeniz'den ayrıldı.⁵¹ 1523'te Masavva'ya Portekiz donanması bir daha geldi ve Habeş Kralı ile görüşmek üzere gönderilen elçi heyetini alarak geri döndü.⁵² Portekizlilerin Ümit Burnu'nu geçtiklerinde en büyük amaçlarından biri kendileri gibi Hıristiyan olan Habeşistan'a ulaşmaktı. Nitekim daha önce misyonerler vasıtasıyla kurulan bağlantılarını 1520'den sonra daha sıkı ilişkilerle güçlendirmişlerdi. Portekizliler bu avantajı kullanarak Kızıldeniz'de ticari bağlantılar kurabilmeyi ya da Bâbülmendeb'i kontrol altına alarak Osmanlı Devleti'nin Hindistan ve Güneydoğu Asya ile ticari bağlantılarını koparabilmeyi hedeflemekteydiler. Osmanlı'nın hedefi ise Bâbülmendeb Boğazı'na kadar Kızıldeniz'in her iki tarafındaki kıyılara hâkim olmaktı. Ancak henüz Habeşistan'a nüfuz edilememişti. Oysaki Habeşistan, doğuda Yemen'e karşılık Bâbülmendeb'in batı tarafını içerisine alıyordu. Kızıldeniz ve Hint Denizi'ne kıyısı olan stratejik açıdan oldukça önemli bir bölgeydi ve altın gibi önemli madenlere de sahipti.⁵³

Portekiz filoları Bâbülmendeb'in girişini çok erken bir dönemde tutmuşlardı ve Kızıldeniz'e girecek olan Müslüman tacirlerin gemilerini ele geçiriyorlardı. 1523 yılında Hindistan valisinin kardeşi Luiz de Menezes, Sokotra Adası'nın tam karşısında bulunan ve Afrika boynuzunun en uç noktası olan Guardafui Burnu'nda Müslümanların beş ticaret gemisini zapt ederek dördünü limandayken yaktı ve Şihr şehrini de yağmaladı. Buna karşılık Portekiz filosu Osmanlı donanmasından çekindiği için Kızıldeniz'de ilerleyemiyordu.⁵⁴ Zira Selman Reis'in Hind sularında Osmanlı Devleti adına gerçekleştirdiği güçlü hamlelerin haberleri çevre ülkelere yayılıyordu.

⁴⁹ Bk. İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 5/260; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 151-152.

⁵⁰ Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, 2.

⁵¹ Orhonlu, "Kızıldeniz Sahilleri'nde Osmanlılar", 6.

⁵² Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, 8.

⁵³ Orhonlu, "Kızıldeniz Sahilleri'nde Osmanlılar", 15-18.

⁵⁴ Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 126.

1528'de Aden yakınlarında yedi Portekiz gemisini ele geçirdiği, dört tanesini de batırdığı haberi Venedik'e kadar ulaşmıştı.⁵⁵

2.1. Yemen ve Hadramut Üzerine Yapılan Harekâtlar

Yemen, karadan Arap Yarımadası'nın güneydoğu sınırlarını teşkil etmesi, denizden Osmanlı Devleti'nin okyanuslara açılan kapısı olması, ayrıca Bâbülmendeb ve Aden körfezinin kontrol noktasında bulunması sebebiyle birçok açıdan önemli bir bölgeydi. Nitekim Selman Reis 1523 yılında Mısır Valisi Ahmed Paşa tarafından kabul edildiğinde ona daha önce Yemen'e gitmiş bir denizci olarak bölgenin stratejik önemine dair bilgiler verdi. Ahmed Paşa bu bilgileri değerlendirerek onu Cidde Beyi Rumî Hüseyin Bey'le birlikte Yemen'e gitmek üzere görevlendirdi. Süveys'ten aldığı gemiler ve leventleriyle Cidde'ye gelen Selman Reis, buradan gemilerine mühimmat yükleyerek Yemen'e ulaştı.⁵⁶ Bu sırada Portekiz garnizonu Kamaran Adası'na yerleşmiş, zaman zaman sahillere saldırarak Müslümanları tedirgin etmekteydi. Selman Reis ilk olarak adadaki Portekiz garnizonunu dağıttı ve buraya bir miktar Osmanlı askeri yerleştirdi. Ardından Yemen'i kalıcı olarak Osmanlı Devleti'ne dâhil edebilmek için harekete geçti.⁵⁷

Yavuz Sultan Selim Memlûk Devleti'ne son verince Yemen'deki Memlûk Emiri (Çerkez Beyi) İskender, Osmanlı Devleti'ne bağlılık bildirdi. Ancak 1520 yılı sonlarında padişahın vefatıyla birlikte Osmanlı hâkimiyetinden ayrıldığını ilan edince duruma derhal müdahale edildi ve yerine Kemal Bey getirildi. Yönetim merkezinin Zebid olduğu bu dönemde Kemal Bey'in leventler tarafından öldürülmesi üzerine idareye İskender Karamânî geldi.⁵⁸ Bu sırada Yemen'e gönderilen Selman Reis, bölgedeki Memlûk beylerinin halk üzerindeki egemenliğini ortadan kaldırarak devlet idaresini yeniden tesis etmek üzere Hüseyin Bey ile birlikte harekete geçti. Hüseyin Bey Yemen'in yönetimine geldiğinde yıl 1524'tü. Selman Reis tekrar Mısır'a dönmek üzere yola çıkmıştı ancak Yemen ve çevresi ile ilgili planları henüz tamamlanmış değildi. Mısır'da Vezîriâzam İbrahim Paşa ile görüştü. Kendisine Yemen'de gelinen noktayı ifade ederek Kızıldeniz'in ve girişinin kontrolü için Yemen ve çevresinin önemini anlattı. Süveys'te derhal bir donanma hazırlanması gerekiyordu. İbrahim Paşa yirmi kadırgalık bir donanmanın hazırlanması için emrini verdi.⁵⁹

Portekizlilerin Aden Körfezi, Umman Denizi ve Hint Okyanusu üzerindeki hareketleri Kızıldeniz yoluyla gerçekleşen ticarete büyük zararlar vermekteydi. Doğudan gelen malların Akdeniz'e ulaşmasını sağlayan bu su yolu üzerindeki tehdit bertaraf edilmediği müddetçe ticari harekette eski canlılığın tekrar kazanılması

⁵⁵ Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 126.

⁵⁶ Ahmed Râşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, 1/50.

⁵⁷ Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, 12-13.

⁵⁸ Kutbeddin Muhammed b. Ahmed en-Nehrevâlî el-Mekkî, *el-Berku'l-Yemânî fî'l-Fethi'l-Osmânî* (Riyad: Menşuratü Dâri'l-Yemâme, 1967), 35-36; Ahmed Râşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, 1/48-50; Hulûsi Yavuz, *Kâbe ve Haremeyn için Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti (1517-1571)* (İstanbul: Serbest Matbaası, 1984), 41-42.

⁵⁹ Kutbeddin el-Mekkî, *el-Berku'l-Yemânî*, 38-39; Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, 12-13.

mümkün görünmüyordu.⁶⁰ Bu bakımdan 1525 yılında Selman Reis'in İbrahim Paşa'ya sunduğu Hindistan deniz ticareti yolunun Osmanlı Devleti ve Müslümanlar için hassasiyetini anlatan raporu oldukça önemlidir. Rapora göre Hint ticaret yolu üzerindeki Portekizlilerin kontrolüne geçen kalelerin alınması ve yol güvenliğinin sağlanması gerekiyordu. Süveyş'te, "Bahr-ı Ahmer Filosu"⁶¹ ismi ile ifade edilen güçlü bir donanma mevcuttu. On sekiz gemilik Osmanlı donanması ve toplam iki yüz doksan sekiz top ile Cidde de aynı şekilde desteklenmişti. Selman Reis Portekiz'le mücadele edecek ve onlara galip gelecek güce sahip olduklarını düşünmekteydi. Osmanlı, Bâbülmendeb etrafındaki bir kısım topraklara hâkimdi. Yemen'e bağlı olan Zebid, Taiz, San'a ve Aden ile Kızıldeniz'in karşı kıyılarındaki Sevâkin, Zeyla ve Habeş bu açıdan önemli merkezlerdi. Portekizlilerin elinde ise Hürmüz, Diu, Güvve, Kalikut, Koçin, Seylan ve Sumatra gibi adalar ve kaleler mevcuttu. Bu durumda karşı harekâta geçilmesi uygun görünüyordu. Selman Reis hedefine ulaşmak için kendisine imkân verilmesini istiyordu.⁶² Selman Reis'in ifadesine göre Yemen, birkaç sancaktan oluşmakta fakat Mısır'dan daha mamur ve zengin bir bölgeydi. Yemen'e hâkim olduğu takdirde Hindistan'a da hâkim olunmuş sayılırdı. Aden iskelesi de ticari gelirler açısından oldukça önemliydi. Hasılatı yılda ikiyüz bin sikke-i sultanîyi buluyordu. Cidde iskelesinin karşısında bulunan Sevâkin iskelesi, onun yukarısında da Habeşistan'a ait Dehlek İskelesi bulunuyordu ki buradan inci çıkarılmaktaydı. Şayet Portekizliler bu iskeleleri ele geçirirlerse Bâbülmendeb ve Hint yoluna tamamen hâkim olacaklardı. Dolayısıyla Habeşistan sahillerinin de Osmanlı Devleti'nin kontrolü altına alınması gerekiyordu. Selman Reis, Bâbülmendeb'in kontrolü açısından Habeşistan kıyılarının ve özellikle Yemen'in tamamen alınmasını elzem görmekteydi.⁶³

İbrahim Paşa'nın tevcihiyle Süveyş Kapudanlığı (daha sonra adı Hind Kapudanlığı olmuştur) unvanını ilk alan Osmanlı denizcisi Selman Reis, bu girişimi ile Osmanlı Devleti adına Hint Okyanusu'nda Portekizlilere karşı ilk defa bu derece ciddi bir harekât gerçekleştirecekti.⁶⁴ Selman Reis, Hayreddin Bey ile birlikte dört bin asker ve on dokuz parça gemiden oluşan donanmasıyla Hint Seferi'ne gönderildi. 1526 Haziran'ında Süveyş'ten yola çıkan Osmanlı Donanması Cidde'de ikmal yapmak üzere demir attı. Hac dönemini burada geçiren Selman Reis⁶⁵, 1527'nin Eylül ayında

⁶⁰ Ertuğrul Önalp, "Portekiz Kaynaklarına Göre Sefer Reis'in Hint Okyanusu'ndaki Faaliyetleri (1550-1565)", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 25 (Bahar 2009), 210.

⁶¹ Osmanlı Devleti'nin Portekizlilerle güney sularındaki büyük mücadeleleri sebebiyle filonun ismi XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra "Hint donanması" olarak değiştirildi. bk. Cengiz Orhonlu, "Hint Kaptanlığı ve Pîrî Reis", *Belleten* 34/134 (Ekim 1970'den ayrışım), 235.

⁶² BOA, TS.MA.e 757/62 H. 04.Ş.931; Bostan, "Osmanlı-Portekiz Mücadelesi", 342.

⁶³ BOA, TS.MA.e 757/62 H. 04.Ş.931; Hulûsi Yavuz, *Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târîhi (923-1012/1517-1604)* (Ankara: TTK Yayınları, 2003), 1/LXXXI.

⁶⁴ Orhonlu, "Hint Kaptanlığı ve Pîrî Reis", 235-236; Önalp, Osmanlı'nın Güney Seferleri, 98-99.

⁶⁵ Kutbeddin el-Mekkî, *el-Berku'l-Yemânî*, 42-43.

Bâbülmendeb'i geçerek Aden'e ulaştı. Daha önce yönetimini Hüseyin Rûmi'ye bırakarak ayrıldığı Yemen'in Mustafa Bey'in idaresine geçtiğini öğrendi. Yapılan savaşta Aden de dâhil olmak üzere Yemen'in büyük bir bölümünde tekrar hâkimiyet kurdu. Ardından askerlerinden iki bin kişiyi yanına alarak Kamaran'a demir atan Selman Reis adayı imar etti. Bâbülmendeb Boğazı'na kurduğu hâkimiyetin avantajını kısa bir sürede kullanmaya başladı ve asıl hedefi olan Portekizlilerle Hint sularında mücadeleye girişti. Kısa zamanda yedi Portekiz gemisini ele geçirdi. Yemen harekâtının gerçekleşmesinden yaklaşık iki yıl sonra iş birliği yaptığı levendleriyle birlikte Hayreddin Bey'in kendisine rakip olarak gördüğü Selman Reis'i öldürtmesi Osmanlı-Portekiz mücadelesinin bir müddet için durmasına sebep oldu.⁶⁶ Selman Reis'in öldürüldüğü ve bunun üzerine Hindistan seferine gidecek olan donanmanın dağıldığı bilgisi Kanuni Sultan Süleyman'a ulaştığında Padişah'ın bu durumdan şiddetle rahatsız olduğu belirtilmektedir.⁶⁷ Zira bu gelişme Osmanlı Devleti için büyük bir kayıptı.⁶⁸

Portekiz'in Hindistan genel valisi Lopo Vaz de Sampaio, Türk donanmasının dağıldığını öğrendiğinde fırsatı değerlendirmek için Kızıldeniz'e girerek burada bulunan Osmanlı gemilerini yakmayı düşündü. Hemen bin asker, altı kalyon, bir kadirga, iki kalite ve beş perkendelik filoyu Kızıldeniz'in girişine gönderdi. Komutan Antonio Miranda, Bâbülmendeb girişindeki Guardafui ile Fartak Burnu arasına sıraladığı gemileri ile bir yandan Hindistan'a dönmekte olan Müslüman tüccar gemilerine saldırırken bir taraftan da Kamaran Adası'ndaki Türk donanmasının gücü ile ilgili bilgi almaya çalışıyordu. Bu sayede sekiz büyük, on dört küçük toplam yirmi Müslüman gemisini ele geçirdi. Kamaran'da üç bin beş yüzün üzerinde Türk askeri ve çok sayıda kadirganın bulunduğunu öğrendiğinde onlara karşı gücünün yetmeyeceğini fark etti ve Afrika kıyısındaki Zeyla'yı yağmalayarak 1528 yılı baharında Maskat'a geri döndü. Ancak son gelişmeler Kızıldeniz'in yeniden tehlike altına girdiğini göstermekteydi.⁶⁹

Dönemin Mısır Beylerbeyi Süleyman Paşa'nın gözetiminde hicri 937 (1530/1531) tarihinde başlanan ve 1532 senesinde Portekizlilere karşı Hint seferine çıkmak üzere hazır hale getirilen bir donanma kuruldu. Ne var ki Kanuni Sultan Süleyman'ın Alman seferine çıkışı ve Süveyş'teki askeri mühimmatın Akdeniz'e taşınması gerekliliği ve İrakeyn seferine Mısır Beylerbeyi Süleyman Paşa'nın da katılması donanmanın yola çıkışına müsaade etmedi.⁷⁰

⁶⁶ Kutbeddin el-Mekkî, el-Berku'l-Yemânî, 53; Ahmed Râşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, 1/63; Bostan, "Osmanlı Portekiz Mücadelesi", 343-344; Yavuz, *Rumûzî Târîhi*, LXXXI-LXXXII.

⁶⁷ Önalp, *Osmanlı'nın Güney Seferleri*, 101.

⁶⁸ Mughul, *Kanunî Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası*, 100-101; Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 126, 127.

⁶⁹ Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 126, 127; Önalp, *Osmanlı'nın Güney Seferleri*, 102-103.

⁷⁰ Peçevî İbrâhim Efendi, *Târîh-i Peçevî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283/1866), 1/219-220; Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 131-132.

Portekizli korsanlar Kızıldeniz'in girişini kontrol altına almak için Hadramut'un Şihr limanını kullanıyorlardı. Bölge hâkimi Sultan III. Bedir oldukça zor durumdaydı. 1535 yılında şehrini yağmalayan Portekizli korsanlardan otuz beş tanesini Osmanlı sultanına göndererek durumun ciddiyetini ve yardıma ihtiyaçları olduğunu bildirmek istemişti. Aynı yıl Portekiz'in genel valisi Gücerat Sultanından Diu'da kale inşa etme imtiyazını aldı.⁷¹ Gücerat Sultanı Bahadır Şah gönderdiği elçi vasıtasıyla Osmanlı Devleti'nden yardım istedi. Sultan Süleyman'a gönderdiği kıymetli hediyelerin yanı sıra kendi hazinesini de Mekke'ye göndererek güvence altına almak istedi. Osmanlı Devleti bu defa daha önce ertelemek zorunda kaldığı sefere Süveyş'te hazırlanan yetmiş altı parça gemi, yedi bin yeniçeri ile birlikte toplam yirmi bin asker ile Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa komutasında çıkılması için hazırды. 28 Haziran 1538'de o güne kadar Hindistan üzerine gönderilen en büyük Osmanlı donanması yola çıktı. Cidde'deki donanma ile birleşerek Kamaran'a hareket etti.⁷² Osmanlı Devleti bu istikametteki hareketlerinde öncelikle Kamaran'ı itaat altına almayı tercih ediyordu. Zira Kamaran devlet için Hindistan yolu üzerindeki ilk stratejik nokta konumundaydı. Burayı elinde bulunduran Aden Emiri Âmir b. Davud her ne kadar Osmanlı Devleti'ne bağlılık bildirmiş olsa da Portekizlilere eğilimliydi. Süleyman Paşa Aden Emirini itaate davet ederek kendisine "Nişân-ı Şerif-i Pâdişâhî" gönderdi. Lakin Emir elçiyi kapıda dört gün beklettikten sonra kabul etti. Bu durum üzerine Süleyman Paşa 3 Ağustos 1538'de Osmanlı donanmasını Aden limanına çekti. Âmir'i kaptan kapısına getirterek veziri ve beş-altı adamıyla birlikte idam ettirdi. Ardından Aden'de Osmanlı Padişahı adına hutbe okuttu. Bölgenin yönetimini Mısır emirlerinden Behram Bey'e verdi. Hindistan'a hareket ederken Aden'e beş yüz asker ve yirmi nefer topçu bıraktı.⁷³ Süleyman Paşa sayesinde Arap Yarımadası'nın güneyinde çok önemli bir ticaret merkezi güvence altına alınmış oldu.⁷⁴

Hadım Süleyman Paşa Hindistan'a ulaştığında Diu limanını karadan ve denizden kuşattı. Bu sırada Portekizliler Bahadır Şah'ı öldürmüş, yerine yeğeni III. Mahmut'u getirmişlerdi. Yeni Gücerat hâkiminin Portekizlilerle yakınlığı Süleyman Paşa'ya olumsuz yanıt vermesine sebep olmuştu. Süleyman Paşa muhasara sırasında destek görmeyince kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı ve tekrar Yemen'e döndü. Yemen Osmanlı Devleti'ne bağlandığı takdirde Paşa, gerçekleştirdiği seferindeki en büyük başarısını elde etmiş olacaktı.⁷⁵ Zira Hadım Süleyman Paşa, denizlerdeki Portekiz tasallutundan Müslüman tacirleri koruyabilmek ve ticaret yollarını güvence altına alabilmek için Bâbülmendeb'e hâkim konumdaki Yemen ve Aden'in fethinin

⁷¹ Özbaran, *Sınırdaki Osmanlı*, 133-134.

⁷² Peçevî İbrâhim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, 1/220-221; Yavuz, *Rumûzî Târihi*, 1/LXXXV.

⁷³ Kutbeddin el-Mekkî, el-Berku'l-Yemânî, 80-81; Peçevî İbrâhim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, 1/221-222; Ahmed Râşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, 1/71-73; Yavuz, *Rumûzî Târihi*, 1/LXXXV-LXXXVI; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*, (Ankara: TTK Yayınları, 2011), 2/395.)

⁷⁴ Gilbert - Reynolds, *Dünya Tarihinde Afrika*, 316.

⁷⁵ Peçevî İbrâhim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, 1/222-223; Yavuz, *Rumûzî Târihi*, 1/LXXXVI-LXXXVII; İnalçık, *Klâsik Çağ*, 132-133.

gerekliliğine inanmakta ve bu konuda daima hassasiyet taşımaktaydı.⁷⁶ Dönüş sırasında önce Şihr'e uğranılarak Hadramut hükümdarının devlete bağlılığı onaylatıldı, ardından Aden'de mola verilerek Moha'ya demir atıldı. Sıra Yemen'in iç bölgelerinin devlete bağlanmasına gelmişti.⁷⁷

Selman Reis'in öldürülmesinden sonra Yemen, dağlık bölgelerde Zeydî İmam Şerefüddin ile Türk beyleri arasında mücadele sahası haline gelmişti.⁷⁸ Zebid Hâkimi Nahuda Ahmed'in kendisi ile gerçekleştirilmiş olan anlaşmayı bozması üzerine Hadım Süleyman Paşa 1539'un Şubat ayının sonlarında Zebid'e girdi, Nahuda Ahmed'i astırdı ve Padişah adına hutbe okutarak bölgenin Osmanlı Devleti'ne bağlandığını ilan etti. Yemen artık bir beylerbeylikti.⁷⁹ Hadım Süleyman Paşa, beylerbeyi olarak Gazze Sancakbeyi Mustafa Bey'i atayarak Yemen'den ayrıldı.⁸⁰ Bu sırada Özdemir Paşa'ya Mısır'ın güneyini kontrol altına alma emri verdi.⁸¹ Her ne kadar Süleyman Paşa'nın Hind seferi tam anlamıyla planlandığı gibi gerçekleşmemiş olsa da Payitahtta memnuniyetle karşılandı. Nitekim Süleyman Paşa Yemen fatihi olarak İstanbul'a gelmesinden kısa bir müddet sonra sadaret makamına getirildi.⁸²

Osmanlı Devleti Hadramut'taki siyasi çekişmelerde Kadirîlerden genç yaşta yönetime gelen III. Bedir'i destekliyordu. Zira III. Bedir Portekizlilere karşı Osmanlı ile aynı siyaseti güdüyordu.⁸³ Ağustos 1538'de Şihr Ulu Camii'nde Osmanlı elçisi ile bölge hâkiminin yanı sıra kalabalık bir topluluğunun da katıldığı törenin ardından Cuma hutbesinde Osmanlı Sultanı'nın adı okundu. Aden sınırından Zafar'a kadar olan bölgenin yönetiminin Osmanlı valisi sıfatıyla III. Bedir'e ait olduğu teyit edildi. Yıllık 10.000 eşrefî altın vergi vermesi kararlaştırılarak⁸⁴ Hadramut Yemen'e bağlı bir sancak konumuna getirildi.⁸⁵

1547 yılında Hind Kapudanlılığına atanmış olan Pirî Reis, Osmanlı Devleti'nin kontrolünden çıkan ve Portekizliler ile işbirliğine giren Aden ve çevresini tekrar geri almak üzere 29 Ekim 1547'de altmış gemiden oluşan donanmasıyla Aden'e hareket etti. Piri Reis'in donanması kıyıları topa tuttu. Portekizliler Aden'i verme niyetinde

⁷⁶ Peçevî İbrâhim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, 1/219.

⁷⁷ Peçevî İbrâhim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, 1/222-224; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 115-116.

⁷⁸ Kutbeddin el-Mekkî, *el-Berku'l-Yemânî*, 56-61, 67,68.

⁷⁹ Kutbeddin el-Mekkî, *el-Berku'l-Yemânî*, 85-86; Ahmed Râşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, 1/72-73; Yavuz, *Rumûzî Târîhi*, 1/LXXXVIII- LXXXIX.

⁸⁰ Kutbeddin el-Mekkî, *el-Berku'l-Yemânî*, 85-86; Peçevî İbrâhim Efendi, *Târîh-i Peçevî*, 1/222-224.

⁸¹ Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Mısır, Sudan, Habeşistan, Somali, Cibuti, Kenya, Tanzanya*, haz. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011) 2/1005; Erhan Afyoncu, "Hadım Süleyman Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/97.

⁸² Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solak-Zâde Tarihi*, haz. Vahid Çabuk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989) 2/203.

⁸³ İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 108-109.

⁸⁴ Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, 19; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 118.

⁸⁵ Hüseyin Algül, "Hadramut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/66.

değildi. Zira bölge hâkimi de onlardan yardım istemekteydi.⁸⁶ Bunun üzerine hazırlanmış oldukları bir filo ile harekete geçtiler. Aden kıyılarına geldiklerinde çatışmayı göze alamayıp muharebeden vazgeçerek Şihr'e yöneldiler. Burada da belirgin bir güç gösteremeyip Goa'ya döndüler. Aden harekâtı 3 Şubat 1549'da tamamlandı. Muhalif grupların Hadramut'ta Portekiz desteğini kaybetmeleri bölgede III. Bedir'in, dolayısıyla Osmanlı'nın yeniden güç kazanması ile sonuçlandı.⁸⁷ Aden'in Osmanlı Devleti'nin kontrolüne alınması sonrasında Portekiz gemilerinin boğazdan geçecek olan tacirlere zarar vermemesi için Aden çevresinde hazır bulundurmak üzere ufak bir donanma oluşturuldu.⁸⁸ Küresel açıdan stratejik bir bölge olan Yemen ve çevresinin Osmanlı tarafından alınması Portekizlilere karşı büyük bir başarıydı. Böylece Türkler Arabistan'ın güneyine yerleşerek askerî açıdan önemli bir avantaj elde etmiş oldu.

2.2. Habeşistan'da Osmanlı-Portekiz Mücadelesi

Osmanlı Devleti Bâbülmendeb'in doğu kıyılarını hâkimiyet altına almıştı, şimdi sıra karşı kıyılardaydı. Baharat ticaretinin kontrol altında tutulması için bu muhakkak gerekliydi.⁸⁹ Habeşistan'da Hıristiyanların yanı sıra çok sayıda Müslüman yaşıyordu. Bölgenin güneydoğusunda Harar merkezli Müslüman Adal Sultanlığı bulunmaktaydı. Osmanlı Devleti, Adal Sultanlığı ile yakından ilgilenmekteydi. Burası Habeşistan'a yapılacak harekâtlar için merkez konumundaydı.⁹⁰ Habeşistan'daki gelişmeler Osmanlı idaresi altındaki Yemen'in merkezi Zebid'den takip edilmekteydi. Zebid'de bulunan garnizon aynı zamanda Bâbülmendeb Boğazı'nı kontrol etmekle görevliydi.⁹¹ Adal Sultanı Gragn (Solak) Ahmed b. İbrahim 1527 yılında Hıristiyan Habeşistan Krallığı'na savaş açarak Zeyla'dan Masavva'ya kadar geniş bir bölgeyi idaresi altına almayı başarmıştı. Habeş Kralı Lebna Dıngıl (III. David)'ın, müttefikleri olan Portekizlilerden yardım alması üzerine İmam Ahmed de Osmanlı Devleti'nden yardım talebinde bulundu. Bunun üzerine Yemen'den kendisine silah yardımı yapılarak top ve topçu askerleri gönderildi. Habeşistan'a karşı modern silahlarla desteklenen Müslümanlar bu sayede geniş bir alanı ellerine geçirmiş oldular. Habeşistan'da Müslümanlığın en çok bu dönemde yayıldığı belirtilmektedir. 1540 yılı başlarında Habeşistan'ın güneyi ve merkezi bölgelerinin yüzde doksanı İslâmiyet'i kabul etmişti.⁹²

⁸⁶ Orhonlu, "Hint Kaptanlığı ve Pîrî Reis", 237-238.

⁸⁷ İdris Bostan, "Pîrî Reis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/284; Orhonlu, "Hint Kaptanlığı ve Pîrî Reis", 239; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 120-125.

⁸⁸ BOA, A. DVNSMHM.d 6/256 H. 13.03.972.

⁸⁹ Önalp, *Osmanlı'nın Güney Seferleri*, 198-199.

⁹⁰ İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 153.

⁹¹ Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, 28.

⁹² Abdu Muhammed Ali, *Etiyopya-Türkiye İlişkileri: Karşılıklı Şüphe ve Anlaşmazlıktan Karşılıklı Anlayış ve İşbirliğine* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 37-41; Orhonlu, "Kızıldeniz Sahillerin'de Osmanlılar", 18-19.

Babasının ölümü üzerine tahta geçen Klavdy döneminde durum Hıristiyanların lehine gelişmeye başladı. Portekizliler başlangıçta Habeşlilere yardım konusunda ağırdan alıyorlardı. Aden Körfezi etrafındaki kıyıları yağmalamakla yetiniyorlardı. 1520 ve 1526'da Masavva'ya, 1528'de Zeyla'ya saldırmışlar, daha fazlasına cesaret edememişlerdi. 1538'de Yemen'in Osmanlı tarafından fethi ve İmam Ahmed b. İbrahim'in gittikçe ilerleyişi Portekizlileri harekete geçirdi.⁹³ Zira Hadım Süleyman Paşa'nın gerçekleştirdiği Hint seferi her ne kadar amacına ulaşmasa da Portekizlileri endişeye sevk etmeye yetmişti. Osmanlılar Aden ve Zebid'de oluşturdukları üsler aracılığı ile Güney ticaretini Müslümanların lehine kontrol altına almışlardı.⁹⁴

1541 yılında Portekiz'in doğu filosu Kızıldeniz'in batı kıyılarını içine alacak olan büyük bir harekâta girişti. Bu harekât Süleyman Paşa'nın Hint seferine misilleme olarak düşünülmüştü. Portekizlilerin nihai hedefi Osmanlı'nın Süveys'teki Kızıldeniz filosunu yok etmektir.⁹⁵ Zira Portekizliler Hint ticaretini tekeline almayı başaramamıştı. Osmanlılar zaman zaman sıkıntılar yaşansa da Hindistan ve Endonezya'dan doğrudan baharat almayı sürdürüyor; Halep, Kahire, İstanbul ve Bursa pazarlarında Hint malları Avrupalı tüccarlara rahatlıkla pazarlanabiliyordu.⁹⁶ Hindistan Valisi Estevaso da Gama yetmiş iki gemi ile birlikte 11 Şubat'ta Masavva'da demir attı. Bu bir haçlı harekâtıydı. 22 Şubat'ta Sevâkin'e ulaştığında bölge yöneticisi kendileriyle anlaşmaya yanaşmayınca şehre saldırdı. Limandaki gemileri de ateşe verdi. Filo, kıyıları yağmalayarak yoluna devam etti. 26 Nisan 1541'de Süveys'e ulaştığında Osmanlı donanmasına ait gemiler çoktan güvenilir bir yere çekilmiş, kara ordusu tarafından da koruma altına alınmıştı. Vali 28 Nisan 1541'de geri dönmek zorunda kaldı.⁹⁷

Portekizliler Sevâkin'den dönüşte Masavva'ya tekrar uğradı. Habeşlilere yardım için dört yüz kadar asker gönderdi. Bu sayede ateşli silahlara kavuşan Habeşliler İmam Ahmed b. İbrahim'e galip gelmeye başladılar.⁹⁸ 1542'de Adal Hâkimi Osmanlı'dan yardım talep ederken bunun karşılığında Osmanlı hâkimiyeti altına gireceğini de belirtmekteydi. Bu tarihte Osmanlı askerinin büyük desteği sayesinde Portekiz askeriyle güçlendirilmiş Habeşlilere karşı kazandığı zafer onu oldukça heyecanlandırdı. Ancak bu heyecanı uzun sürmedi. Habeşistan'ın tamamını elde edeceğine inanan İmam Ahmed 1543 tarihinde gerçekleşen Woina Dega savaşında

⁹³ Bk. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, 87; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 154-156.

⁹⁴ Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, 20.

⁹⁵ İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 154-156.

⁹⁶ İnalçık, *Klâsik Çağ*, 133.

⁹⁷ Trimingham, *Islam in Ethiopia*, 77; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 154-156.

⁹⁸ I. M. Lewis, "The Somali Conquest of the Horn of Africa", *Journal of African History*, 1/2 (July 1960), 221-223; Zekeriyâ Kitapçı, "Osmanlıların Orta Afrika Politikası Askerî, Ticârî ve Siyâsî İlişkiler", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Türkiye Yayınları, 1999), 1/415-416; Orhonlu, "Kızıldeniz Sahillerin'de Osmanlılar", 19-22;

büyük bir yenilgiye uğradı ve savaş sırasında öldürüldü. 1544'te Habeşistan tekrar eski sınırlarına dönmüştü.⁹⁹

Portekizliler bir yandan bu dönemde yaşanan gelişmelerden memnuniyet duyuyorlar, bir yandan da Osmanlı Devleti'ni Kızıldeniz'deki ticari hareketleri için büyük bir engel olarak görüyorlardı. Bu durum onları Osmanlı Devleti ile görüşme isteğinde bulunmaya sevk etti.¹⁰⁰ 1544'te İstanbul'a gelen elçi heyeti on yıllık bir barış anlaşması imzalamayı teklif ediyordu. Ancak öne sürülen şartlar Osmanlı yönetimi için kesinlikle kabul edilemez türdendi. Portekizlilerin asıl isteği Bâbülmendeb Boğazı'nı kontrol altında tutmak ve boğazdan geçen bütün ticari gemilerin yoklamasını yapma hakkını elde etmektir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Kızıldeniz'deki filosunun silahsızlandırılmasını ve Osmanlı gemilerinin vergi karşılığında Portekizlilerden lisans alarak Kızıldeniz'de hareket edebilmesini istiyordu. Kanuni Sultan Süleyman, ancak savaş mağlubu bir devletle yapılan anlaşmalara konulabilecek kadar ağır olan şartları direkt olarak geri çevirdi.¹⁰¹

Portekiz, Kızıldeniz'de ticaret yolu elde etmek için girişimini sürdürürken, Osmanlı Devleti Güney sularında tekrar harekete geçmeyi planlamaktaydı. 1552'de Piri Reis, 1553'te Murat Paşa, 1554'te Seydi Ali Reis ile gerçekleştirilen harekâtlar başarısızlıkla sonuçlandı.¹⁰² Türkler Arap Denizi ve Kızıldeniz kıyılarında artık eskisi kadar etkili olamıyordu. Habeşistan ile Portekiz'in ittifakı Sudan ve Afrika Boynuzu'nun Müslüman devletleri arasında endişe uyandırıyor. Osmanlı Devleti bu defa Sudan'a girerek buradan Afrika kıyılarına nüfuz etmeyi planladı. Böylece Müslüman devletler ile irtibat kuracak, Habeşistan Krallığı'nın Müslüman bölgelere girmesine de fırsat vermeyecekti. 1555 yılında Kanuni Sultan Süleyman, Habeş Eyaleti kurulmasına ve Yemen Beylerbeyi Özdemir Paşa'nın buraya beylerbeyi olarak atanmasına karar verdi. Özdemir Paşa 1556'da Sudan üzerinden güneye doğru yaptığı kara harekâtında Sevâkin'e kadar yaklaşmış ancak daha fazla ilerleyememişti. Ertesi yıl deniz yolu ile Sevâkin'e ulaştı. Buradan güney istikametinde ilerleyerek hedeflediği şekilde Afrika'nın bütün Kızıldeniz kıyıları ile Masavva ve Zeyla'yı aldı.¹⁰³

Okyanusa bir burun olarak uzanan ve iki tarafı biner gemi alacak büyüklükte olan Zeyla limanı, gemileri sert rüzgârlardan koruyan önemli bir iskeleydi. Osmanlı Devleti bu limanı elinde tutmakta kararlı davranmış ve Zeyla kalesine diğer

⁹⁹ I. M. Lewis, "The Somali Conquest of the Horn of Africa", 221-223; Orhonlu, "Kızıldeniz Sahillerin'de Osmanlılar", 19-22; Ibsa Ahmed Hassen, *Etiyopya Harar Bölgesinde Yeniden İslamlaşma (XVIII-XX. Yüzyıllar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018) 86.

¹⁰⁰ Matrakçı Nasuh, *Rüstem Paşa Tarihi Olarak Bilinen Târîh-i Âl-i Osmân (Osmanlı Tarihi 699-968/1299-1561)*, haz. Göker İnan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 391.

¹⁰¹ Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, 29-30; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 158.

¹⁰² Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solak-Zâde Tarihi*, 2/247-248; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*, 397-400.

¹⁰³ İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 159-161.

limanlardan daha fazla sayıda asker yerleştirmişti.¹⁰⁴ Özdemir Paşa bölgenin alınmasının ardından merkez sancak olarak diğer önemli bir liman olan Masavva'yı tercih etti.¹⁰⁵ Portekizlilerin korktukları gerçekleşmiş ve Bâbülmendeb Boğazı'nın iki yakası da Osmanlı Devleti'nin kontrolü altına girmişti. Bugünkü Sudan, Eritre ve Cibuti'nin Kızıldeniz kıyıları ile Somali'ye bağlı Zeyla bölgesi Habeş Eyaleti sınırları içerisine dahil olmuştu. Bölgedeki kabileler ve emirlikler genel olarak Osmanlı yönetimine bağlılık bildirirken özerkliklerini de muhafaza ediyorlardı.¹⁰⁶ İvanov bu gelişmeleri şu sözleri ile ifade etmektedir: "XVI. yüzyılın ortalarında Portekiz'in baharat için verdiği savaşta yenilgiye uğradığını söylemek mümkündür. Osmanlı filosunun başarısızlıklarına rağmen, Türklerin Yemen'i daha sonra da Afrika'nın Kızıldeniz kıyılarını fethetmesi, Portekiz'in Güney Asya ticaretindeki hâkimiyetine ciddi bir darbe indirmiştir." 1550-1570 yılları arasında baharat ve biber yeniden Müslümanlar aracılığı ile Kızıldeniz üzerinden Batı Avrupa'ya taşınıyordu. Bu durum XVII. yüzyılda Hollandalıların Hint Okyanusu'nda egemenlik kurmalarına kadar devam edecekti.¹⁰⁷

SONUÇ

XVI. yüzyıl hem Osmanlılar hem de Hıristiyan Avrupa için çok farklı gelişmelere sahne olmuştur. Ümit Burnu'nun keşfedilmesi ile Doğu-Batı arasındaki deniz ticaretinin merkezi olan Hint topraklarına ulaşmanın verdiği heyecan Osmanlı Devleti'nin Kızıldeniz, Hint Okyanusu ve Basra Körfezi'nde Portekizlilere karşı umulmadık bir egemenlik mücadelesine takılmıştır. Osmanlılar Portekizlilerin Kızıldeniz'in girişini tutarak boğazdan geçecek gemileri kontrol altına almak için gerçekleştirdikleri girişimlere fırsat vermemiştir. Habeşistan'ı ve Yemen'i sınırlarına dâhil ederek Bâbülmendeb Boğazı'nı ve Kızıldeniz'i deniz ticaretinin devamlılığı açısından yeniden güvence altına almayı başarmıştır. Osmanlı Devleti her ne kadar Hint Okyanusu'nda çok büyük hamleler yapamamış olsa da buralarda bir tehdit olarak varlığını hissettirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Bâbülmendeb Boğazı ve çevresinde hâkimiyet kurması ile baharat ticareti yeniden rahatlamış, Hicaz'ın güvenliği sağlanmış ve Kızıldeniz Müslümanların idaresi altında kalmıştır. Osmanlı, Bâbülmendeb Boğazı'nın stratejik önemini kavramış bir devlet olarak bölgeyi kontrol altında tutabilmek için kendi politikalarını oluşturmuş ve uygulamaya çalışmıştır. Kızıldeniz ve Hint sularında

¹⁰⁴ Zeyla, tarih boyunca Hind deniz ticaretinde uluslararası önemini daima korumuştur. Zira Evliyâ Çelebi, bölgeyi gezdiği dönemde burasının bir Osmanlı kaymakamı tarafından yönetildiğini ancak yönetime Hindistan'dan, Yemen'den Portekiz'den birer elçinin, bir İngiliz konsolosunun ve Hadramut'tan Kadiri tarikatına mensup bir Sünni elçinin iştirak ettiklerini belirtmektedir. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2/1018-1020.

¹⁰⁵ Evliyâ Çelebi Özdemir Paşa'nın sarayının Massava Adasında bulunduğunu, buranın eskiden beri Habeş sultanlarının taht merkezi olarak kullanıldığını belirtmektedir. Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2/1008-1010.

¹⁰⁶ İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 160-164.

¹⁰⁷ Orhonlu, *Habeş Eyaleti*, 8-9; İvanov, *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi*, 164-166.

Portekizlilerle yaşanan rekabet, Osmanlı'nın bu dönemde denizlerde dikkat çekici bir güç olduğunu kanıtlamaktadır. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti gerek sınırlarının genişliği açısından ulaşmış olduğu nokta gerekse uluslararası bağlamda üretmiş olduğu politikaları ile dünyadaki gelişmelere yön veren büyük bir devlet olduğunu göstermiştir.

Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda okyanus sularına kadar yalnızca Portekizlilerle mücadele için inmediği, aynı zamanda bölgede kalıcı bir güç olmak üzere harekete geçtiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kızıldeniz boyunca ticarî limanların ve adaların kontrolü için gerçekleştirilen askeri harekâtların yanında Batılı devletlere karşı son dönemlere kadar devam eden diplomatik mücadele ve özellikle XIX. yüzyıldan itibaren askeri ve ekonomik açıdan devlete büyük bir yük getirmesine rağmen Yemen'den çekilmeme konusunda gösterilen kararlılık, XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin bölgenin hâkimiyetini elinde bulundurmak üzerine oluşturduğu daimi stratejisini açıkça ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdu Muhammed Ali. *Etiyopya-Türkiye İlişkileri: Karşılıklı Şüphe ve Anlaşmazlıktan Karşılıklı Anlayış ve İşbirliğine*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Abdüzzehra Şeleş el-İtâbî. "el-Cuğrafiyye es-siyâsiyye li mudîgi Bâbü'l-Mendeb". *Mecelletü Külliyyeti et-Terbiyeti'l-Esâsiyye* 52 (2008), 205-234.
- Afyoncu, Erhan. "Hadım Süleyman Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/96-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ahmed Râşid. *Târîh-i Yemen ve San'a*. 2 Cilt. y.y. 1291/1874-1875.
- Algül, Hüseyin. "Hadramut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/65-68. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Arnold, David. *Coğrafi Keşifler Tarihi*. çev. Osman Bahadır. İstanbul: Alan Yayınları, 1995.
- Bostan, İdris. "Selman Reis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/ 444-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bostan, İdris. "Pîrî Reis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bostan, İdris. "XVI. Yüzyılda Kızıldeniz'de Osmanlı-Portekiz Mücadelesi: Süveys, Cidde ve Muha Deniz Üsleri". *Osmanlı'nın İzinde: Prof. Dr. Mehmet İpşirli Armağanı*. haz. Feridun M. Emecen v.d. 1/331-357. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Brummett, Palmira. *Osmanlı Denizgücü: Keşifler Çağında Osmanlı Denizgücü ve Doğu Akdeniz'de Diploması*. çev. H. Nazlı Pişkin. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

- Ekinci, İlhan. "Kızıldeniz'in Güneyinde Rekabet –Şeyh Said ve Fersan Adaları Meselesi". *Bellekten* 69/255 (Ağustos 2005), 567-598.
- Emecen, Feridun. "Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Es'ad Câbir b. Osman Râgıp. *Yemen*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, (Türkçe Yazma) 4250.
- Evlîyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Mısır, Sudan, Habeşistan, Somali, Cibuti, Kenya, Tanzanya*. 10 Kitap. haz. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Gilbert, Eric – Reynolds, Jonathan T. *Tarihöncesinden Günümüze Dünya Tarihinde Afrika*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Grohmann, A. "Perim". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 9/551-552. Eskişehir: MEB Yayınları, 199).
- Hassen, Ibsa Ahmed. *Etiyopya Harar Bölgesinde Yeniden İslamlaşma (XVIII-XX. Yüzyıllar)* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Herdu, Merkez. *Bâbü'l-Mendeb hadru'l-harbi'l-iklimiyye ve hakku mısra fi'd-difâi an mesâlihiha es-sitrategiyye*. Kahire: Merkez Herdu Lida'mi't-Ta'biri'r-Ragamî, 2010.
- İbn İyâs, Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed. *Bedâ'i'u'z-zühûr fî veķâ'i'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, ts.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: YKY Yayınları, VIII. Basım, 2006.
- İvanov, Nikolay. *Osmanlı'nın Arap Ülkelerini Fethi 1516-1574*. çev. İlyas Kemaloğlu - Rakhat Abdieva. Ankara: TTK Yayınları, 2013.
- Kitapçı, Zekeriya. "Osmanlıların Orta Afrika Politikası Askerî, Ticârî ve Siyâsi İlişkiler". *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 1/411-420. Ankara: Türkiye Yayınları, 1999.
- Koday, Zeki vd. "Dünyadaki Bazı Önemli Boğazlar ile Kanalların Coğrafi Özellikleri ve Jeopolitik Önemleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/3 (Eylül 2017), 879-910.
- Lewis, I. M. "The Somali Conquest of the Horn of Africa". *Journal of African History* 1/2 (July 1960), 213-229.
- Matrakçı Nasuh. *Rüstem Paşa Tarihi Olarak Bilinen Târîh-i Âl-i Osmân (Osmanlı Tarihi 699-968/1299-1561)*. haz. Göker İnan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Mekkî, Kutbeddin Muhammed b. Ahmed en-Nehrevâlî. *el-Berku'l-Yemânî fî'l-Fethi'l-Osmânî*. Riyad: Menşuratü Dâri'l-Yemâme, 1967.

- Mughul, M. Yakub. "Portekizli'lerle Kızıldeniz'de Mücadele ve Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi Hakkında Bir Vesika". *Belgeler 2/3-4 (1965)*, 37-49. yazı kurulu: Şinasi Altundağ vd. Ankara: TTK Yayınları, II. Basım, 1993.
- Mughul, Muhammad Yakub. *Kanunî Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Müslümanları Münasebetleri 1517-1538*. İstanbul: Fetih Yayınları, 1974.
- Orhonlu, Cengiz. "Hint Kaptanlığı ve Pîrî Reis", *Belleten* 34/134 (Ekim 1970'den ayrıbasım), 235-254.
- Orhonlu, Cengiz. "XVI. Asrın ilk Yarısında Kızıldeniz Sahillerin'de Osmanlılar". *Tarih Dergisi* 12/16 (1961), 1-24.
- Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti*. Ankara: TTK Yayınları, 1996.
- Önalp, Ertuğrul. "Portekiz Kaynaklarına Göre Sefer Reis'in Hint Okyanusu'ndaki Faaliyetleri (1550-1565)". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 25 (Bahar 2009), 209-226.
- Önalp, Ertuğrul. *Osmanlı'nın Güney Seferleri 16. Yüzyılda Hint Okyanusu'nda Türk-Portekiz Mücadelesi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2010.
- Özbaran, Salih. "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu Onaltıncı Yüzyılda Ticâret Yolları Üzerinde Türk-Portekiz Rekâbet ve İlişkileri", *Tarih Dergisi* 31 (1977), 65-146.
- Özbaran, Salih. *Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2004.
- Peacock, A.C.S. "Suakin: A Northeast African Port in the Ottoman Empire". *Northeast African Studies* 12/ 1 (2012), 32-33.
- Peçevî İbrâhim Efendi. *Târîh-i Peçevî*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283/1866.
- Rentz, G. "Bab Al-Mandab". *The Encyclopaedia Of Islam*. Ed. H. A. R. Gibb vd. 1/837. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Salim, Seyyid Mustafa. *el-Fethu'l-Usmânîyyi'l-Evvel li'l-Yemen 1538-1635*. Kahire: Dâru'l-Emîn, V. Basım, 1999.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyânları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.
- Sırma, İhsan Süreyya. "Yemen'in Jeopolitik Durumu ve Osmanlı Devleti'ne Katılması". *İUEF Tarih Dergisi* 12 (1982), 427-444.
- Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi. *Solak-Zâde Tarihi*. haz. Vahid Çabuk. 2 Cilt, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Trimingham, J. Spencer. *Islam in Ethiopia*. London: Oxford University Press, 1952.
- Utku, Nihal Şahin. *Kızıldeniz, Çöl, Gemi ve Tacir*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi İstanbul'un Fethinden Kanuni Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar*. 9 Cilt, Ankara: TTK Yayınları, X. Basım, 2011.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn, *Mu'cemü'l Büldân*, et-Tab'atü's-Sâniye, 7 Cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yavuz, Hulûsi. *Kâbe ve Haremeyn için Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti (1517-1571)*. İstanbul: Serbest Matbaası, 1984.
- Yavuz, Hulûsi. *Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târîhi (923-1012/1517-1604)*. 2 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 2003.
- Zaouaq, Karim. "Bab el-Mandeb Strait: a Threatened Strategic Passage". Morocco World News (Aug 15, 2018). <https://www.moroccoworldnews.com/2018/08/252041/bab-el-mandeb-strait-strategic-passage>.
- Zührî, *Mir'âtü'l-Yemen*. İstanbul: Kader Matbaası, h. 1328.

Arşiv Kaynakları

- BOA (Başkanlık Osmanlı Arşivi)
BOA, TS.MA.e 858/93 H. 25.Ra.0923.
BOA, TS.MA.e 757/62 H. 04.Ş.931.
BOA, A. DVNSMHM.d 6/256 H. 13.03.972.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 360-390

FIKİH USULÜ ESERLERİNDE YER ALAN BÜYÜK GÜNAH KAVRAMI VE KAPSAMI
The Concept and Scope of Major Sin in The Works of Usul Al-Fiqh

Abdurrahman CANER

Dr. Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı. e-Mail: abdurrahmancaner@gmail.com Orcid
No: 0000-0003-0292-0639.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	22/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	20/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	360-390

Atıf / Cite as: Caner, Abdurrahman. "Fıkıh Usulü Eserlerinde Yer Alan Büyük Günah Kavramı ve Kapsamı" [The Concept and Scope of Major Sin in The Works of Usul Al-Fiqh]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 360-390.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.925991>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 360-390
**FIKİH USULÜ ESERLERİNDE YER ALAN BÜYÜK GÜNAH KAVRAMI VE
KAPSAMI***

Abdurrahman CANER**

Öz

Günah olgusu ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ile birlikte var olagelmıştır. Bütün din ve kültürlerde günahın varlığı kabul edilmiş; ancak işlenen günahların hepsi aynı kategoride değerlendirilmemiştir. Günahlar; kutsalla ilgili emir ve yasaklara ve toplumun sosyal tarafına bakan yönüyle kendi arasında farklı şekillerde derecelendirilmiştir. İslam'da Allah'a ortak koşmak en büyük günah sayılmış, diğer günahlar da ilahi iradeyi yok sayma oranında, aynı zamanda fert ve topluma verdiği zarar ölçüsünde büyük ve küçük günahlar şeklinde ikili tasnife tabi tutulmuşlardır. Kelâm, Hadis, Tasavvuf ve Fıkıh Usulü'nün ortak konularından olan büyük günah meselesi Fıkıh usulü eserlerinde; âm lafzın kapsamı, illetin tahsisi, ictihatta hata-isabet, ismetü'l-enbiyâ, adâlet ve fıkıh gibi farklı başlık ve kavramlarla bağlantılı olarak yer almıştır. Çalışmamızın amacı, fıkıh usulü eserlerinde yer alan büyük günah konusundaki yaklaşımları incelemek ve bu kapsamda değerlendirilmesi gereken fiiller için belirlenen ölçütleri tespit ederek zaman içerisinde oluşan yanlış algı ve uygulamaların giderilmesine katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Günah, Kebîre, Sağîre, Fısk

The Concept and Scope of Major Sin in The Works of Usul Al-Fiqh

Abstract

The fact of sin has been in existence since Hz. Adam, the first man and the first prophet. Although the existence of sin has been acknowledged by all religions and cultures, the sins committed have not been considered within the same category and they have been subjected to different rankings within themselves with regards to the biddings and inhibitions of the sacred and the community's social aspect. In Islamic, shirk has been regarded as the greatest of the sins and the other sins have been subjected to dual classification as major and minor sins at the rate of disregarding the divine will and also according to their damage on the individual and community. The issue of Kalam, which is one of the common themes of Kalam, hadith, mysticism jurisprudence, has been dealt with from different angles of the above-mentioned branches of science. In his jurisprudential writings, the concept of major sins was included with regard to the concept of the word, the allocation of malady and error in jurisprudence, as well as with regard to the concepts of justice and lechery, which are statements of hadith. It is examined as "innocence of prophets". It is accepted that the Prophet –peace be upon him- must be innocent in order the Sunnah to be used as a proof. Also, the topic takes place in the sources, as be related with the concepts like justice and sin. The aim of our study is to examine the approaches to major sins in the works of Uşûl al-Fiqh

* Makalede Etik Kurul Kararı gerektirecek herhangi bir unsur bulunmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı. e- Mail: abdurrahmancaner@gmail.com Orcid No: 0000 0003 0292 0639.

(Principles of Islamic Jurisprudence) and to determine the criteria set for the acts that should be evaluated within this scope and to contribute to the elimination of false perceptions and practices that occur over time.

Keywords: Usul al-fiqh, Sin, Al-Kabirah, Saghira, Fisq

Structured Abstract: The fact of sin has been in existence since Hz. Adam, the first man and the first prophet. Although the existence of sin has been acknowledged by all religions and cultures, the sins committed have not been considered within the same category and they have been subjected to different rankings within themselves with regards to the biddings and inhibitions of the sacred and the community's social aspect. In Islamic law, shirk has been regarded as the greatest of the sins and the other sins have been subjected to dual classification as major and minor sins at the rate of disregarding the divine will and also according to their damage on the individual and community. The issue of Kalam, which is one of the common themes of Kalam, hadith, mysticism jurisprudence, has been dealt with from different angles of the above-mentioned branches of science. In his jurisprudential writings, the concept of major sins was included with regard to the concept of the word, the allocation of malady and error in jurisprudence, as well as with regard to the concepts of justice and lechery, which are statements of hadith. It is examined as "innocence of prophets". It is accepted that the Prophet –peace be upon him- must be innocent in order the Sunnah to be used as a proof. Also, the topic takes place in the sources, as be related with the concepts like justice and sin. The position of the person who commit big sins stand out as two points, the events that occur at the period of Prophet's close friend has been discussed. One of them is which actions are big sins and the other the expected end of person who has committed sin. While the theologians are mostly stood on the religious statue of the person who has committed big sins, Usul al-fiqh purchases has stood on which criterions must be considered about make choose which ones are big sins. Discussions about whether insisting on committing minor sins would turn them into grave sins focused on the concept of manliness and the nature of persistence. The opinion stating that acts that harm religion and decrease the value of the person, or willful and conscious insistence in a way to incite sin will turn things into a grave sin was accepted as the predominant view in the matter. By comparing both the scope of major sins in Naşş and the uncertainty concerning the insistence and the uncertainty in the distinction between major and minor sins in Naşş to the uncertainty of Laylat al-Qadr in Ramadan or that of sā'ah al-idjābah on Friday, some scholars stated such as follows. Leaving the exact date of Laylat al-Qadr unclear in the month of Ramadan can be interpreted as an attempt to evaluate the whole of Ramadan, and the uncertainty of sā'ah al-idjābah on Friday may also be intended to turn that day into an opportunity as a whole. The same may be the case with the concept of major sin and its subheadings. In other words, by leaving the concept of major sin and other issues unclear, it may be aimed for mu'min (the believer) to stay away from all acts involving rebellion against Allah and to lead a more careful life regarding the issue. Such an interpretation can be adopted in terms of compliance with the general purposes of Islamic law. The aim of our study is to examine the approaches to major sins in the works of Uşūl al-Fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence) and to determine the criteria set for the acts that should be evaluated within this scope and to contribute to the elimination of false perceptions and practices that occur over time.

Keywords: Usul al-fiqh, Sin, Al-Kabirah, Saghira, Fisq

GİRİŞ

Allah, insanı akıl, irade ve nefis gibi bazı özelliklerle donatarak yeryüzüne göndermiş; belli kurallara bağlı olarak buradaki nimetlerden yararlanabileceğini farklı vasıtalarla kendisine bildirmiştir. İlahi irade; insan nefisini, imtihanın gereği olarak yasakları çiğnemeye meyilli yaratmış ancak kendisine verilen akıl ve irade

vasıtasıyla nefisle mücadele oranında tezkiye olup cenneti kazanacağını, aksi takdirde onu kaybedeceğini hatırlatmıştır.¹ Buna rağmen İslam'ı benimseyen, onun emir ve yasaklarına boyun eğen, itaat ve teslimiyetini söz ve fiilleriyle ortaya koyan Müslüman, zaman zaman ilahi emir ve yasaklara aykırı davranışlar sergilemiş, itaat ve teslimiyet sınırını aşmış günaha girebilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de "zenb, fık, ism, isyan" ifadeleriyle belirtilen günahın kebîre ve sağıre olabileceği ifade edilmiştir. Hadislerde de görülen bu sınıflandırmada, büyük günahlar genellikle mûbikât, kebâir, a'zamu'z-zunûb şeklinde dile getirilerek hangilerinin büyük günah olduğu farklı rivayetlerle zikredilmiştir. Naslarda yer alan büyük-küçük günah ayırımının hangi ölçüye göre yapıldığı ya da yapılan bu tasnifin lafzi ihtilaf olup olmadığı tartışılmıştır.²

Günümüzde Müslümanların bir kısmı ya günah kavramını genişletmekte ve birçok fiili büyük günah kapsamında değerlendirip ona göre davranmakta ya da büyük günahları belli fiillere hasrederek diğer günahları hafife almaktadır. Bu iki yaklaşım tarzının da problemlili olduğu açıktır. Bu durumda büyük-küçük günah kavramlarının açıklığa kavuşturulması, sınırlarının belirlenmesi, küçük kabul edilen günahlarda ısrar etmenin onu büyük günaha çevirip çevirmeyeceği gibi konulardaki tartışmaların incelenmesinde yarar bulunmaktadır. Bilindiği gibi büyük günah işleyenin akıbetiyle ilgili tartışmalar, daha çok usulü'd-dîn konusudur ve kelimelerin ilgil alanına girmektedir. Bu nedenle çalışmamızda büyük günah mevzu, mürtebib-i kebîrenin akıbetinin ne olacağı ekseninde değil, fıkıh usulünün meseleye yaklaşımı temelinde incelenecektir. Ancak yukarıda da belirtildiği üzere büyük günah işleyenin iman dairesinin dışına çıkıp çıkmayacağı hususundaki tartışmaların, ilgili nasların umum ifade edip etmeyeceği ve söz konusu nasların umumunu engelleyen bir durumun olup olmadığıyla da güçlü bir bağı bulunmaktadır. Fıkıh usulü çerçevesinde âm lafız ve kapsamı, illetin tahsisi, ictihatta hata-isabet, haram ve mekruh kavramları gibi mevzuların izahı bu yönüyle önemlidir. Ayrıca fıkıh usulü bilginleri, şer'î hükümlerin tespiti konusunda delillere yer verirken doğal olarak onların sağlam olup olmadığına bakmışlardır. Bu bağlamda onlar, hükme kaynaklık eden rivayeti nakleden râvinin âdil olup olmadığına önem vermiş ve belli şartları taşımayan râvinin rivayetini delil olarak kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla fıkıh usulü âlimlerinden bazıları, kebâir mevzusunu, âm lafız ve ilgili başlıklarla ilişkili olarak işlerken bir kısmı da râvinin özelliklerinden, onun adâletiyle ilgili "dinde âdil olmak" alt başlığında işlemişlerdir. Burada tartışmanın ana unsurları olan ve fıkıh usulü eserlerinde daha çok üzerinde durulan kavramlar olması nedeniyle sadece büyük günahın âm lafızla olan ilişkisi ile adâlet ve fık kavramlarına değinilecektir. Daha sonra fıkıh usulü açısından kebâirin

¹ Bk. eş-Şems 91/ 9-10.

² Bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh* (Kuveyt: Dâru'l-Kuveyt, 1992), 4/276.

tanımı, kapsamı ve çeşitleriyle ilgili âlimlerin görüşleri incelenecek ve klasik usûl eserlerinde dikkat çeken bazı büyük günahlara yer verilecektir.³

Bilindiği üzere Hz. Peygamberin vefatından sonra ve özellikle Hz. Ali (ö.40/661) döneminde cereyan eden siyasi gelişmelere bağlı olarak hilafet meselesi ve ilgili tartışmalar, beraberinde büyük günah işleyenin akıbetini de tartışır hale getirmiştir. Zira Sıffin (37/657) savaşından sonra gerçekleşen hakem olayında Hz. Ali safında yer alan bir kısım Müslümanlar, bu olayda yaşananları gerekçe göstererek Hz. Ali'nin ordusundan ayrılmış ve kendileriyle beraber hareket etmeyenlerin büyük günaha girdiklerini iddia etmişlerdir. Onlar, büyük günah işleyenlerin tövbe etmedikleri takdirde dünyada ve ahirette kâfir olarak muamele göreceklerini iddia ederken konuyla ilgili nasların umum ifadelerinden hareketle bu görüşe varmışlardır. Dolayısıyla naslarda yer bulan umum ifadelerin tanımı ve kapsamı ile ilgili tartışmalar, farklı ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁴

1. Âm Lafız - Büyük Günah İlişkisi

Hanefî usulcülerden Debûsî (ö. 430/1039), âm lafzı “İsimleri veya manaları toplu içeren lafız”⁵ olarak tanımlamıştır. Şemsü'l-eimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) âm tanımı da Debûsî ile benzerdir.⁶ Buna göre âm, hem lafız hem manayla ilgili bir durumdur. Dolayısıyla âm lafız denebildiği gibi âm mana da denebilir. Hanefîlerde kabul edilen görüşe göre âm lafzın hususi olarak bütün manalarına delaleti kesindir. Zira âm lafzın gereği, içerdiği bütün manalara kat'î olarak delalet etmesidir. Ancak onu başka manaya çekecek bir karine olursa bu durumda âm lafzın manasına delaleti kat'î olmaktan çıkar.⁷ Mu'tezilî âlimlerden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) âm kavramını “Kendisi için elverişli bütün

³ Fıkıh usulü eserlerinde “Kebîre” ya da “Kebâir” mevzusunun hangi başlıkta işlendiğine dair bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1994), 1/113; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kevâtî'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd* (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950), 391; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b.Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-'alvânî, 6 Cilt (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ty), 4/399; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl fi ihtisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004), 281; Ebû Bekr Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-munîr*, thk. Muhammed ez-Zuheylî-Nezîr Hâmâd, 4 Cilt (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 2/384; Ebû Abdillâh Calâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *el-Bedru't-tâli', fi halli Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Murtaza Ali ed-Dağistânî, 2 Cilt (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012), 2/86.

⁴ Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-keîm* (Dımaşk: 2000), 160; Hamdi Gündoğar, “İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günah'ın Yorumu”, *İslam ve Yorum*, Malatya İlahiyat Vakfı 1 (Malatya: 2017), 520.

⁵ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Adnân el-Alî (Bejrût: Mektebetü'-Asriyye, 2006), 100.

⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: by, 1954), 1/125.

⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 103; Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 1/135-136.

manaları kapsayan lafız”⁸ olarak tanımlarken Şâfiî ulemâdan Gazzâlî (ö. 505/1111) onu “İki ve daha fazla şeye bir yönden delalet eden tek bir lafız”⁹ şeklinde tanımlamıştır. Âmidî (ö. 631/1233), Basrî’nin tanımını, ağıyarını mani olmadığı için, Gazzâlî’nin tanımını ise efradını cami olmadığı için eleştirmiştir. O, âm için şöyle bir tanım yapmıştır: “İki ve daha fazla müsemmaya mutlak olarak delalet eden lafızdır.”¹⁰ Fahrreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise daha teknik bir tanım ortaya koymuştur. Ona göre âm “Tek vaz ile tek bir manayı göstermek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafızdır.”¹¹ Âm için yapılan bu tanımlar onun süreç içerisinde geliştiğini gösterdiği gibi kapsamı konusunda da bilgi vermektedir. Zira Debûsî ve Serahsî gibi Hanefî usulcüler ile Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, lafzın umum ifade edebilmesi için onun bütün fertlerini kapsamaması gerektiğini ifade etmekte, Gazzâlî ve Âmidî gibi âlimler ise lafzın umum ifade edebilmesi için onun bütün fertlerini değil, bazılarını kapsamamasını yeterli görmektedir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Hâriciler, büyük günah işleyen kişinin dinden çıkacağını iddia ederken nasların âm ifadelerinden hareketle bunu temellendirmişlerdir. “Cessâs’ın Eserlerinde Büyük Günah Meselesi” isimli çalışmasında Ömer Yılmaz, büyük günah işleyenın akıbetiyle âm lafızların kapsamı arasında en açık bağı kuran âlimin Hanefî usulcülerden Cessas olduğunu belirtmiştir.¹² Cessâs (ö. 370/981), *el-Fusûl fi’l-usûl* adlı eserinde İsa b. Ebân (ö. 221/836) aracılığıyla ve ilgili ayetlerin umumundan hareketle büyük günah işleyen kişinin akıbeti konusunda kesin bir şey söylenemeyeceğini belirtmiştir.¹³ Mu’tezile mezhebinde meşhur olan görüşe göre büyük günah işleyen kişi, imanla küfür arası bir yerde kalır. Tövbe ederse mü’min, etmezse kâfir olur. Mu’tezilî âlimler, ilgili nasların umum ifade eden lafızlarından hareketle bu kanaate varmışlardır. Onlara göre kâfir ve fâsıkların ebedi cehennemde kalacaklarını bildiren ayetler, umum ifade etmektedir. Dolayısıyla mürtekib-i kebîrenin ahiretteki durumu ebedi cehennemdir.¹⁴ Mâturidî ve Eş’arî kelimcılara göre ise büyük günah işleyen kişi, fık ve isyana bulaşsa da iman dairesinde kalır. Onlar, büyük günah işlediği halde kişiyi mü’min olarak niteleyen ve iman ile amelin birbirinden ayrı olduğunu dile getiren

⁸ Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyîb el-Basrî, , *el-Mu’temed fi usûli’l-fıkıh*, thk. Halîl el-Meys, 2 Cilt (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1403), 1/189.

⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Zübeyr, 4 Cilt (Şirketu’l-Medîneti’l-Münevvere, 2008), 3/212.

¹⁰ Ebû’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-Ahkâm*, 4 Cilt (Riyâd: Dâru’s-sâmi, 2003), 2/240.

¹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 2/308.

¹² Ömer Yılmaz, “Cessâs’ın Eserlerinde Büyük Günah Meselesi”, *Tasavvur*, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/2 (Aralık 2018), 769.

¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/113.

¹⁴ Adil Bebek, “Kebîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2002), 25/163-164.

ayetleri delil olarak ileri sürmüşlerdir.¹⁵ İlgili ayetlerin âm ifade ettiği konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet âlimleri görüş birliğine varmıştır. Diğer bir ifadeyle konunun usûl-i fıkha bakan yönüyle her iki mezhep ittifak etmişken kelimine bakan yönüyle ihtilaf etmişlerdir.

Burada şu husus belirtilmelidir: Kelâm ve Usûl-i fıkıh, içerdikleri konular itibariyle sıkı bir irtibat içerisinde. İlimlerin tasnifi bakımından Kelâm, asıl; Usûl-i fıkıh ve Fıkıh, onun fer'î konumundadır. Usûl-i fıkıhın konularından "hüküm" ve onun alt başlıkları olan hükmün tanımı ve çeşitleri, hükmün kaynağı, hükmün konusu ve hükmün muhatabı şeklinde yer alan mevzuların, kelâmî temeller üzerine oturduğu ifade edilmiştir. Bu anlamda örneğin kesin ve bağlayıcı bir şekilde yapılması istenen ve kat'î delille sabit olan fiillerin "farz" olduğu, böyle fiillerin inkârının ise küfrü gerektirdiği genel kabul görmüştür. Aynı şekilde kesin ve bağlayıcı bir şekilde yasaklanan ve kat'î delille sabit olan fiillere de "haram" dendiği ve bunların inkârının da küfrü gerektirdiği zikredilmiştir. Burada farz ve haramın reddi küfür gerektirmektedir. Küfür (tefkir) meselesi ise doğrudan Kelâm ilminin konusudur.¹⁶

"İlletin tahsisi" meselesi, Usul-i fıkıhın konusu olsa da Kelâm ilmiyle yakından ilgilidir. Nitekim Serâhsî gibi bazı usul âlimleri illetin tahsisini caiz görmemişlerdir. Bu görüşü savunanlara göre illetin tahsisini caiz görmek, Ehl-i sünnete muhalefet edip Mu'tezileye yakınlaşmak anlamına gelir.¹⁷ Zira illetin tahsisini caiz gören, doğal olarak bütün müctehidlerin icihadlarında isabet ettiklerini, icihadın da aynen nas gibi hata ve kusurdan berî olduğunu kabul etmek zorundadır. Bu ise her müctehidin doğru olana isabet ettiğini; dolayısıyla icihadın kesin ilim gerektirdiğini kabul etmek demektir. Bunun sonucu ise aslahın vücûbunu ve el-menzilete beyne'l-menziyleteyi benimsemektir ve aynı zamanda büyük günah işlediği halde tövbe etmeden ölen kişilerin edediyyen cehennemde kalacaklarını kabul etmek demektir.¹⁸

Şurası bir gerçek ki; Fıkıh usulü eserlerinde yer alan kelâmî konular, fakih için belli bir zihniyet oluşturması bakımından önemlidir. Bu anlamda "hüsün" ve "kubuh" konuları zihniyet oluşumunu belirlemede dikkat çeken kavramlardır. Hâkimin kim olduğu, kime nereye kadar hüküm koyma yetkisinin verileceği, eşyada

¹⁵ Bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an İktirâfi'l-kebâir* (Beyrut: yy, 1988), 1/6; Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1992), 1/140.

¹⁶ Ferhat Koca, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi", *Ensar Neşriyat* (İstanbul: 2016), 206.

¹⁷ Mu'tezile'nin hepsi müctehitlerin icihadlarında isabetli olduğunu düşünmez. Örneğin Basra Mutezilesi, bütün müctehitlerin isabetli olduğunu düşünürken Ebû Bekir Esam, sadece bir müctehidin isabetli olduğunu düşünür. Bk. Bekir Karadağ, *Mu'tezilenin Fıkıh Anlayışı* (Ebû Bekir Esam Örneği) (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 83-86.

¹⁸ Hasan Hacak, "Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri" (İstanbul: yy, 2014), 23.

zâtfi değerlerin varlığı, aklın bu konudaki fonksiyonu gibi konularda önemli içerikler sunması bakımından sözü geçen kavramlar, fakih'e sınırlarını kavratın yol mesabesindeir.¹⁹ Tüm bunlarla birlikte Fıkıh Usulü ve Kelâm arasında belirli bir ilişkinin varlığı söz konusu olsa da bu ilişkinin sınırlarının tespiti zor görünmektedir.

2. Adâlet ve Fısk Kavramlarının Büyük Günahla ilişkisi

Adâlet; fiil ve karar vermede doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, denk olmak, denk kılmak anlamlarını ihtiva etmekte ve orta yol, istikamet, eş, itidal, benzer gibi mânalara gelen adl kelimesiyle aynı kökten türemiş mastar bir isimdir.²⁰

Usulcülerin, bir rivayetin delil olarak kullanılabilmesi için onu nakleden râvinin adâlet sahibi olması gerektiğinde görüş birliğine vardıkları söylenebilir. Ancak "adâlet" kavramından ne kast edildiği diğeri bir ifadeyle onun muhtevâsından ne anlaşılması gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefiler genel anlamda adâleti, "râvinin fıskının açıkça bilinmemesi şartıyla Müslüman olma vasfı"²¹ ile sınırlarken Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler, "insanın fıtratına yerleşen ve onu büyük günahlardan, onur kırıcı küçük günahlardan ve küçük düşürücü mubah fiillerden alıkoyan bir meleke"²² olarak tanımlamışlardır. Bu tanıma göre örneğin; bir lokma çalmak, bir hurma miktarı kadar terazide ölçüyü bozmak, yola bevletmek ve çarşı pazarda- iş ve benzeri sebeplerle orada bulunanlar hariç- yiyip içmek, birer küçük günah ya da birer mubah fiil olsalar da onur kırıcı durumlar meydana getirdiklerinden kişinin adâlet sıfatına zarar vereceklerdir.²³

İmam Şâfiî (ö. 204/820)'ye göre davranışlarının iyisi kötüsünden çok olan kimse adâlet vasfını haizdir ve âdil kabul edilmelidir. Aksi takdirde gûnahtan tamamen beri olan insanları bulmak zordur.²⁴ İmâmu'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085) de aynı görüşü benimsemiştir.²⁵

¹⁹ Yaman, Ahmet, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi", *Ensar Neşriyat* (İstanbul: 2016), 153.

²⁰ Ebû Abdîrrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-'Ayn* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşîrûn, t.y), "adl", 3/110; İbn Manzûr, *Ebû'l Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Ali er-Rüveyfî, Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119), "adl", 4/2839. Geniş bilgi için Bk. Abdullah Aydınlı, "Adâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/344.

²¹ Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*. 4 Cilt (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2015), 3/41.

²² Karâfî, *Şerhu Tenkihî'l-Fusûl*, 281; Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/273; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-munîr*, 2/384.

²³ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/399; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullâh b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, 4 Cilt (Riyâd: Mektebetu't-tevbe, 1319), 2/302.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Umm*, 8 Cilt (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), 7/56; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 4/274.

²⁵ Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 2/353.

Şâfiî usulcülerden Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096), adâletin şartlarını şu şekilde sıralamaktadır: Tâate devam ve günahattan kaçınmak, din ve namusu zedeleyici küçük günahlardan uzak durmak, insan değerini düşüren ve pişmanlığa sebep olan mubah fiillerden uzak durmak ve şeriatın temel rükünlerini reddeden herhangi bir mezhebi benimsememek.²⁶ Bu durumda ona göre akide bakımından genel kabul gören görüşlerin dışında kalan diğer mezhep mensuplarının adâlet vasfı zedelendiği için rivayetleri de delil olarak kabul edilmeyecektir.

Görüldüğü üzere usulcüler, adâleti daha çok günah ve ahlaka mugayir davranışlar açısından değerlendirmiş, itaat ve ahlaka aykırı fiillerin kişinin adâletine de zarar vereceğini dolayısıyla böyle kişilerin rivayetlerine kuşkuyla bakılması gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak burada şu hususun da belirtilmesi gerekir. Ulema, rivayetin ve şahitliğinin kabulü için öne sürülen "adâlet" vasfı arasında bazı farkların olduğuna dikkat çekmişlerdir.²⁷

Fıkıh usulünde fisk, adâletin karşıtı olarak kullanılmıştır. Buna göre, râvide adâlet vasfını yok eden ve ona kuşkuyla bakılmasına neden olan kusurlara fisk denir. Adâletin karşıtı olmasından hareketle kişinin davranışlarının kötüsünün iyisinden çok olmasını fisk olarak tanımlamak da mümkündür. Büyük günah işleyen ya da küçük günahlarda ısrar eden kişiye fâsık denildiği gibi şehâdetinde ve rivayetinde güvenilir olmayan kişiye de fâsık denilmiştir.²⁸ Fıkıh usulü âlimleri, fâsık kişinin rivayetinin delil olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürseler de Allah'ı inkâr eden kişinin dini mevzuyla ilgili rivayetinin kabul edilmeyeceği konusunda görüş birliğine varmışlardır. Yine, haram olduğunu bile bile fiskı gerektiren fiilleri işleyenlerin rivayetlerinin kabul edilmeyeceği konusunda da ittifak etmişlerdir.²⁹

Usulcülerin çoğunluğu, kendisini fâsık yapacağını bilmediği bir fiil ile fâsık olan kişinin rivayetinin kabul edileceğini, söz konusu fiilin haramlığının kesin ya da zannî delile dayansa dahi, kişinin bilmeyerek onu işlemesi halinde bu durumun onun adâlet sıfatını zedelemeyeceğini ve rivayetinin kabul edileceğini bildirmişlerdir. Örneğin helal olduğunu düşündüğü için nebiz içen ya da helal veya haram olduğunu bilmediği halde nebiz veya hamr içen kişinin rivayeti kabul edilir denmiştir. Çünkü burada cehalet özrü söz konusudur.³⁰ Aynı şekilde bid'at taraftarı ve Mu'tezilî fikirlere sahip kişilerin rivayetleri de kabul edilir. Çünkü bunlar genel

²⁶ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 2/301-302.

²⁷ Sem'ânî, *Kevâti'u'l-Edille*, 2/303; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 280; Ebû'l-Hesenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed b. Abdülhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût şerhu Müsellimu's-subût* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2002), 2/173.

²⁸ Sem'ânî, *Kevâti'u'l-Edille*, 2/301.

²⁹ Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tâhrîr*, 3/41; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/175; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 280; Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/273.

³⁰ Mahallî, *el-Bedru't-tâli*, 2/86. Râzî, *el-Mahsûl*, 4/399; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 282; Sem'ânî, *Kevâti'u'l-Edille*, 2/301; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 2/413.

anlamda ehl-i kible kabul edilmişlerdir. Bundandır ki Buhârî gibi bazı hadis âlimleri eserlerinde bunların rivayetlerine yer vermişlerdir.³¹ Ancak Mâlikîlerde ağırlıklı görüşe göre, böyle kişilerin rivayeti kabul edilmez. Zira *يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا* “Ey İman edenler, fasığın biri size bir haber ulaştırdığında doğruluğunu araştırınız...”³² ayeti, umum mânada fâsık kişinin haberinin kabul edilmeyeceğini bildirmektedir. Onlara göre fısık irtikab eden fâsık olacağına göre onun rivayeti kabul edilmez. Söz konusu fiilin kesin ya da zannî delile dayanması yahut onun mubah olduğuna inanılması, durumu değiştirmez. Onun mubah olduğuna inanmış olsa da neticede fısık irtikab etmiştir.³³ Diğer bazılarına göre kişiyi fâsık yapacağı zannî delile dayanan fiilleri yapanların rivayeti kabul edilir, ancak kesin delile dayanan fiilleri yapanların rivayetleri kabul edilmez.³⁴

3. Günah

Farsçadan dini literatüre geçen günah kelimesi; kutsal emirlerin yerine getirilmemesini ve yasakların çiğnenmesini ifade eden dini, ahlaki ve vicdani boyutu olan bir kavramdır. Günah olgusunun, muhteva olarak bütün din ve kültürlerde olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle menşei vahiy olan Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerde günah kavramı dini terminolojide önemli bir yer tutmuş, dini ve toplumsal boyutuyla kendi içinde bir derecelendirmeye tabi tutulmuştur. Söz gelimi Yahudilikte adam öldürme, putperestlik, zina, büyü, Rabbin ismine küfretme gibi söz ve fiiller, diğerlerine göre daha ağır günahlardan sayılmışlardır.³⁵

Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde günah kavramı; *cünâh, ism, zenb, seyyie, hatîe, fahşâ, tuğyan, fısık ve fucûr* gibi kelimelerle ifade edilmiştir.³⁶ İnsanı yaratan Allah, onun zayıf yönlerini bildiğinden o yönden gelebilen saldırılar karşısında nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini kendisine bildirmiştir. Hz. Peygamber de ümmetini günahlara karşı mükerreren uyarmış, bazı günahların isimlerini zikrederek bunların diğer günahlara göre daha büyük olduğunu haber vermiştir. Bu bağlamda tövbesiz affedilmeyen en büyük günahın küfür ve şirk olduğu ve böyle bir günahın cezasının ebediyen cehennem olacağını dile getirmiştir.³⁷ İslam âlimleri, yapılan tehdit ve

³¹ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 280; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, 2/173.

³² el-Hucûrât, 49/6.

³³ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 282; Sem'ânî, *Kevâtiu'l-Edille*, 2/301.

³⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/399; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 2/413.

³⁵ Ömer Faruk Harman, “Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/285-286.

³⁶ Kur’an-ı Kerim’de ilgili kelimeler için Bk. el-Bakara 2/158; en-Nisâ 4/101; el-En’am 6/151; Nur 24/4, 49; el-Hucurat 49/7, 11; Abese 80/ 42; eş-Şuarâ 27/14; el-İsrâ 17/17, 25.

³⁷ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır, 9 Cilt (Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, 1422), “Edep”, 76, “Tevhid”, 46; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, 5 Cilt (Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabiyye, t.y), “İman”, 37; Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dehhâk et-Tirmizi, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Ahmed Fuâd Abdulbâkî, 4 Cilt (Mısır: Matb'atu Mustafa el-Bâbî, el-Halebî, 1975), “Tefsîru'l-Kur'an”, 53.

uyarılar çerçevesinde meseleyi iki açıdan incelemişlerdir. Birincisi büyük günah işleyenini dini statüsünün ne olacağı, diğer bir ifadeyle mürtekeb-i kebîrenin dinden çıkıp çıkmayacağı meselesidir ki bu, kelim ilminin konusudur.³⁸ İkincisi; büyük-küçük günah ayırımının neye göre yapıldığı ve hangi fiillerin büyük günah kapsamında değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu da fıkıh usulü ilminin kapsamına girmektedir.³⁹ Büyük günah işleyeninin akıbeti ile ilgili tartışmaları kelim ilmine havale ederek öncelikle fıkıh usulü âlimlerinin nitelik bakımından günahları kaçay ayırdıklarıyla ilgili görüşlere yer verelim.

4. Günah Çeşitleri

Naslarda büyük günahların yer aldığı ve bazı büyük günahların isimlerinin zikredildiği açıktır. Bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak, kebîrenin karşıtı olan sağîrenin olup olmadığı ve dolayısıyla ihtilafın lafzın ötesine geçip geçmediği tartışılmıştır. Zerkeşî, konuyla ilgili üç görüş aktarmıştır:

Birinci görüş: Büyük günahlarla beraber küçük günahların da varlığını kabul edenler. Bu görüşü savunanlara göre nasların mutlak hali buna işaret etmektedir. Nitekim *ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلا كريما* “Şayet yasaklanan kebâirden sakınırsanız sizin seyyielerinizi örter ve sizi değerli bir yere koyarız”⁴⁰ ayetinde günahların büyük ve küçük olmak üzere iki kısım olduğu, büyük günahlardan sakınan müminlerin küçük günahlarının bağışlanacağı ve cennete gireceği haber verilmiştir. Yine *و كره اليكم الكفر والفسوق والعصيان* “Allah, size inkârı, fıska ve hakka karşı gelmeyi çirkin gösterdi...”⁴¹ ayetinde geçen küfür, fıska ve isyanın birbirinin peşinden gelmesi, onlar arasındaki derecelendirmeyi ifade etmektedir. Buna göre küfür, en büyük günah, peşinden gelen fıska, büyük günah, isyan ise küçük günah olarak yorumlanmıştır.⁴² Ayrıca Hz. Peygamberden nakledilen çeşitli rivayetlerde şirk, katl, anne babaya isyan, yetim malı yemek, riba, namuslu kadınları iffetsizlikle suçlamak, büyü yapmak, savaştan firar etmek, yalancı şahitlikte bulunmak gibi günahlar kebâirden sayılmıştır.⁴³ Bu da büyük günahların rivayetlerde zikredilenlere tahsis edildiğini, diğerlerinin ise küçük günahlardan olduğuna işaret etmektedir. Fakihler arasında meşhur olan görüş budur.⁴⁴

İkinci görüş: Bütün günahları aynı kategoride yani büyük günah olarak değerlendirip tek bir günah çeşidini savunanlar. Bu görüşü savunanlara göre küçük

³⁸ Büyük günah işleyenlerin iman dairesinden çıkıp çıkmayacakları konusundaki tartışmalar için bk. İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir*, 1/6; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/140.

³⁹ Sem'ânî, *Kevâtiu'l-Edille*, 2/301; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 281; Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/275; Mahallî, *el-Bedru't-tâli*, 2/87.

⁴⁰ en-Nisa 4/31.

⁴¹ el-Hucurât 49/7.

⁴² Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/275.

⁴³ Bk. Buhari, “Edep”, 76, “Tevhid”, 46; Müslim, “İman”, 37; Tirmizi, “Tefsîru'l-Kur'an”, 53.

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/275.

günah yoktur. Dolayısıyla bütün günahlar büyüktür. İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Cüveynî gibi âlimler bu görüşü savunmaktadır. Onlara göre bir kısım âlimlerin bazı günahlar için sağîre ifadesini kullanmaları, diğer günahların onlardan daha büyük olduğuna dikkat çekmek içindir. Örneğin “zina, küfre göre küçük günahdır ya da yabancı kadını öpmek, fiili zinaya göre küçük günahdır” sözünde olduğu gibi küçük/Sağîre ifadesinin kullanılması günahın küçüklüğünü değil, daha büyük günaha göre onun durumunu belirtmek içindir. Buna göre küçük günahtan ziyade büyük günah ve daha büyük günah şeklinde bir derecelendirme söz konusudur.⁴⁵ Onlar Nisa suresinin otuz birinci ayetinde geçen büyük günah kavramını ise şöyle yorumlamışlardır: “Şayet nehyedildiğiniz kebâirden kaçınırsanız ki o küfürdür. Onun dışındaki günahlarınızı (dilersem) bağışlarım”. Zerkeşî'nin aktardığına göre İbn Fûrek *Müşkilü'l-Kur'ân* adlı eserinde bu görüşü şu şekilde temellendirmektedir: “Allah'ı inkâr etmek en büyük günahdır. Onun dışında kalan günahlar ise küfürle kıyaslandığında daha küçük kalmakla beraber yine de büyüktür.”⁴⁶ Bu görüş sahiplerinin küçük günahı kabul etmemelerinin temel nedeni, onların Allah'ın yüceliğine karşı masiyet sayılan bir davranışın, sağîre olarak nitelendirilmesini hoş karşılamamaları şeklinde anlamak mümkündür.⁴⁷

Üçüncü görüş: Kebîre ve sağîre ile beraber üçüncü bir günah çeşidini kabul edenler. Bu görüşü Şâfiî fakihlerden Ebû 'Abdillâh el-Halîmî (ö. 403/1012) savunmuştur.⁴⁸ Ona göre kebîrenin daha büyüğüne fâhişa denir. Buna göre örneğin haksız yere adam öldürmek büyük günah, öldürülen kişi baba ya da oğul ise fâhişa, başkasını yaralamak ya da sebepsiz yere birini dövmek ise küçük günahlardandır. Aynı şekilde zina yapmak kebîre, yakın komşu ile veya kendisiyle evlenilmesi haram olan akraba ile zina yapmak fâhişa'dır.⁴⁹ Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere fâhişa, kebîre'den daha büyük olmaktadır.

Zerkeşî, zikredilen görüşleri aktardıktan sonra bunlar arasında hakiki bir ihtilaf olmadığını belirtmektedir. Ona göre birinci görüş sahipleri, büyük ve küçük günah ayırımını kategorik olarak yapmakta, küçük günahların büyük günahlardan sonra geldiğini kabul etmektedir. İkinci görüş sahipleri küçük ve büyük günahlar arasında nisbi bir ayırım olduğu görüşünü savunmaktadır. Üçüncü görüş sahipleri de küçük günah ile büyük günah arasında hem kategorik hem de nisbi bir ayırım olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla her üç görüş de günahlar arasında sadece bir derecelendirmenin varlığını kabul etmiş olmaktadır.⁵⁰ Yapılan değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere günahlar temelde büyük ve küçük günahlar şeklinde iki grupta

⁴⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 391.

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/275-76.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/275-76.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasan b. Muhammed b. Halîm el-Buhârî, *el-Minhâc fî şu'bi'l-imân*, thk. Hilmi Muhammed Fevde (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 1/396-398.

⁴⁹ Halîmî, *el-Minhâc*, 397.

⁵⁰ Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/276.

incelenmiştir. Biz de bu genel kabulden hareketle büyük ve küçük günah hakkında yapılan tanım ve yaklaşımları inceleyelim.

4.1. Kebîre

Büyük günah manasına gelen kebîrenin çoğulu kebâir ve kebîrâtır.⁵¹ Fıkıh usulü âlimleri, büyük günahın tanımıyla ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları, tanım ve aded temelinde iki başlıkta toplamak mümkündür. Cumhur, kebîrenin tanımında haddi esas almakla beraber söz konusu haddin kapsamı konusunda ihtilaf etmiştir. Bazıları kebîreyi, “Kitap ve Sünnette haddi gerektiren cezalar”⁵² şeklinde tanımlayarak kebîrenin alanını doğrudan hadlerle sınırlandırmıştır. Zerkeşi (ö. 794/1392), Zekeriyâ el-Ensâri (ö. 926/1520) ve İbn Neccâr (ö. 972/1564) gibi âlimlere göre kebîre, Kitap ve Sünnette adı zikredilerek tehdit edilen söz ve fiillerdir.⁵³ Onlar, tehdidi de had kapsamına alarak bu alanı genişletmişlerdir. Râfî (ö. 623/1226) konuyla ilgili: “*Ulema önceki görüşe daha meyillidir; Ancak sonraki görüşü destekleyen çokça âlim bulunmaktadır. Konu detaylı olarak incelendiğinde büyük günah için yapılan ikinci tanımın daha muvafık olduğu görülecektir*” demektedir.⁵⁴ Bazı usulcüler ise kebîreyi, “*Kitabın haramlığını açık nass ile belirlediği ya da benzerinin cinsinde had cezası olan durumlardır.*”⁵⁵ şeklinde tanımlamışlardır.

Celâlüddîn el-Mahallî'nin ifadesine göre Ebû İshâk el-İsferâyini ve Takiyüddîn Ali es-Sübkî (ö. 756/1355) her türlü günahı kebîre olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre günahın küçüğü olmaz. Onlar, Allah'ın azametini ve azabının şiddetine bakarak ona karşı isyanın söz konusu olduğu her günah büyüktür demişlerdir. Buna göre adâlet tanımı için zikredilen “büyük günahları ve onur kırıcı küçük günahları işlemeyen” kaydı, “en büyük günahları ve onur kırıcı büyük günahları işlemeyen” şeklinde değiştirilmelidir.⁵⁶ Bazı günahların kişinin adâletine zarar vermeyeceği ittifakla kabul edildiğine göre buradaki ihtilaf, lâfza dayalı bir ihtilaf olmaktadır.

İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî ise kebîreyi şu şekilde tanımlamaktadır: Kişinin dinle ilgisinin azlığını ve dindarlığının zayıflığını bildiren her suç kebîre olarak adlandırılır.⁵⁷ Bu tanım görünürde onur kırıcı küçük günahları da kapsamaktadır. Cüveynî bu tanımla adâleti bozan büyük ve küçük günahları kayıt

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/3809.

⁵² Zerkeşi, *el-Bahr*, 4/276; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve Umdetu'l-müftîn* (Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1991), 10/66.

⁵³ Zerkeşi, *el-Bahr*, 4/276; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusûl ilâ şerhi Lübbü'l-usul* (Mısır: Dâru'l-kutubi'l-Arabiyye, ty), 105; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 2/400.

⁵⁴ Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvinî er-Râfî, *Fethu'l-Azîz bi şerhi'l-vecîz* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1997), 13/6.

⁵⁵ Zerkeşi, *el-Bahr*, 4/276.

⁵⁶ Mahallî, *el-Bedru't-tâli*, 2/87-88.

⁵⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 391.

altına almış olmaktadır. Tanım bu yönüyle diğer tanımdan daha kapsayıcı olmaktadır.

Kebîrenin tanımında adedi esas alanlar, doğal olarak büyük günahların sayıca sınırlı olduğunu kabul etmekle beraber bu sınırlı sayıdaki günahların muayyen olup olmadığı konusunda farklı düşünmektedirler.⁵⁸ Vâhidî, (ö. 468/1076) insanların bildiği belli bir sayıda kebîrenin bulunmadığına ve kebîreyi sağîreden ayıran şeyin sadece bazı belirtiler olduğuna dikkat çekerek kebîrelerin hangileri olduğunun kesin olarak bilinmesi durumunda, sağîre olarak ifade edilen fiil ve davranışların mubah olacağı yorumunda bulunmaktadır. Ona göre kebîrenin naslarda tam bir açıklıkla belirtilmemesinin nedeni, tıpkı Ramazan ayında Kadir gecesinin belirsizliğinde olduğu gibi insanları günahlara karşı dikkatli ve uyanık olmaya davet etmek ve her bir günahı büyük görüp ondan kaçınmalarını sağlamak içindir.⁵⁹ Burada şu hususun özellikle belirtilmesi gerekir. Bu tanımların her biri imanla beraber olan kebîreyi tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle tanımda ifade edilen kebîreleri işleyenler aynı zamanda mü'min kabul edilmiştir.

Zerkeşî'ye göre kebîrenin tanımında adedi esas alanlar, büyük günahların sayısı ile ilgili farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Buna göre bazıları büyük günah sayısını yedi, bazıları on dört, bazıları da yetmiş ile sınırlandırmıştır. Bununla beraber konunun sem'e dayalı olması nedeniyle onların belli sayıya hasredilmemesi, sahih (doğru) görüş olarak ifade edilmiştir.⁶⁰

4.2. Sağîre

Büyüğün zıddı, miktar ve hacim olarak "küçük" anlamını ifade eden "sağîre",⁶¹ fıkıh usulünde, "Büyük günah kapsamı dışında kalan ve insanın onurunu zedeleyen zararlı fiil ve davranışlar" şeklinde tanımlandığı gibi "Kişinin adâlet ve şehâdetine zarar vermekle beraber bu iki vasfı tamamen ortadan kaldırmayan fiiller"⁶² olarak da tanımlanmıştır. Sem'ânî, küçük günahları ikiye ayırmıştır. Ona göre herhangi birine zarar vermeden yalan ifadede bulunmak veya yabancı bir kadına bakmak gibi kişinin kendisiyle sınırlı kalan masiyetler, küçük günahların alt grubunu oluşturur. Yabancı kadınları öpmek ya da herhangi bir kaygı duymadan halkın arasında apış arasıyla oynamak gibi dinin değerini ve kişinin saygınlığını düşüren masiyetler de sağîrenin üst grubunu oluşturur.⁶³ Yapılan tanımlardan ve verilen örneklerden hareketle günahlar arasında şöyle bir derecelendirme yapmak mümkündür. Kişinin adâletini ve şehadetini ortadan kaldıran fiiller büyük günahları, bu iki özelliğe zarar vermekle beraber onları tamamen ortadan kaldırmayan fiiller küçük günahların üst grubunu, adâlet ve şehâdete doğrudan zarar vermemekle beraber açıktan

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/276.

⁵⁹ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. Ali el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1992), 2/39-43.

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/277.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/2452.

⁶² Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 281; Mahallî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/88.

⁶³ Sem'ânî, *Kevâtiu'l-edille*, 2/301.

işlenmeyen ve kişinin kendisiyle sınırlı kalıp aynı zamanda inancı zedeleyen fiiller de küçük günahların alt gurubunu oluşturur.

5. Küçük Günahlarda Israr Etmek

Fıkıh usulü literatüründe devam ve ısrarın günaha etkisi tartışılmıştır. Meşhur görüşe göre küçük günaha devam etmek onu büyük günah kategorisine dâhil eder. Ancak Ebû Tâlib el-Kadâî (ö. 608/1211) ısrarın hükmünün, ısrar edilen şeyin hükmüne tabi olduğunu belirterek: “ لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار ” *‘Israr varsa sağıre, istiğfar varsa kebîre yoktur’* sözü bazıları tarafından hadis olarak rivayet edilmişse de bu doğru değildir. Şu var ki, günahın küçüğüne- büyüğüne ya da azlığına-çokluğuna değil, kime karşı işlendiğine bakıp ona göre davranmak gerekir” demiştir.⁶⁴

Zerkeşî, günahta ısrarın, hükmî ve fiilî olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre hükmî ısrar; kişinin küçük günahı işledikten sonra onu tekrar işlemeye azmetmesidir. Bu durumda azmettiği günahın hükmü, işlediği günaha tabi olur. Şu var ki kişi küçük günah işledikten sonra tövbe eder ve bir daha onu yapmamaya azmedip sâlih amellerle kusurunu telafi etmeye çalışırsa işlediği küçük günahı bağışlanır.⁶⁵ Aynı şeyin büyük günah için de geçerli olup olmadığı diğer bir ifadeyle bağışlanmak için büyük günaha bulaşmamanın şart koşulup koşulmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn Atiyye’nin (ö. 542/1148) cumhura dayandırdığı görüşe göre affa mazhar olmak ve bağışlanmak için büyük günah işlememek şart koşulmuştur. Konuyla ilgili, الصلاة الى الصلاة كفارة ما بينهما ما اجتنبت الكبائر “*Namaz, kebâirden uzak durmak şartıyla kendisiyle diğer namaz arasında işlenen (günah)lara kefarettir*”⁶⁶ rivayeti delil getirilmiştir. Zira rivayetin zâhir mânâsının bunu gerektirdiği belirtilmiştir.⁶⁷ Bazı âlimler ise bunun şart olmadığı görüşündedir. Onlara göre rivayette yer alan şart, istisna manasındadır. Bu durumda hadisin anlamı “Namaz, kendisiyle diğer namaz arasındaki günahlara keffarettir ancak büyük günahlar hariç” şeklinde olacaktır ki böyle bir yorum, günahların şartsız bağışlanacağını haber veren diğer rivayetlerin içeriğiyle daha uyumludur. Şayet, ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلا كريما “*Şâyet yasaklanan kebâirden sakınırsanız sizin seyyielerinizi örter ve sizi değerli bir yere koyarız*”⁶⁸ ayetinde ifade edilen kebâirin küfür olduğu kabul edilirse bu durumda hadis, ayete göre yorumlanır ve hadiste geçen ما edatının şart manasında olduğu anlaşılır.⁶⁹

⁶⁴ Kadı Ebû Tâlib Akil b. Atiyye b. Ahmed el-Kadâî, *Tahrîru'l-mekâl fi muvâzeneti'l-a'mâl* (Dubâi: Dâru'l-İmam Malik, ty), 373-374.

⁶⁵ Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/277-278.

⁶⁶ Tirmizî, “Salat”, 46; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen* (Kâhire: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, ty), “Taharet”, 106.

⁶⁷ Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib b. Abdurrahman b. Temam el-Endelûsî İbn Atiyyete, *el-Muharriru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1422), 3/213.

⁶⁸ en-Nisâ 4/31.

⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahr*, 4/278.

Fiilî ısrar ise kişinin davranış ve hareketleriyle küçük günahı işlemeye devam etmesidir. Böyle bir devamın onu büyük günaha dönüştüreceğiyle ilgili delil olması gerekir. Bu konuda açık delil bulmak zordur. Nitekim Şâfiî fakihlerden İbnü'r-Rif'a, (ö. 710/1310) konuyla ilgili kalbi tatmin eden bir delil bulamadığını belirtmiştir.⁷⁰ Bazıları bunu "ısrar" ile temellendirmişlerdir. Bu durumda aynı günahta ısrarın mı yoksa farklı küçük günahlarda ısrarın mı onu büyük günaha çevireceği meselesi gündeme gelecektir. Her iki durumda da küçük günahta ısrarın onu büyük günaha çevireceğiyle ilgili muğlaklık devam edecektir. Abdülkerim er-Râfiî (ö. 623/1226) ise küçük günahta ısrar etmenin onu büyük hale getireceği görüşünün cumhurun görüşünü tam yansıtmasa da ona yakın olduğunu zikrederek şöyle demiştir: Buradaki durum adâlet ve şehâdetle aranan şartlardaki duruma benzemektedir. Kötülük ve zarar tarafı ağır basan ve aynı zamanda adâlet vasfını ve şehâdetini ortadan kaldıracak boyuta ulaşan ısrarlar, sağîreyi büyük günaha çevirir. Kötülük ve zarar tarafı ağır basmayan, adâlet vasfını ve şehâdetini engellemeyen küçük günahlarda ısrar ise onu büyük yapmaz. Bu durum ister aynı ister farklı sağîrelerde devam etsin durum değişmez.⁷¹

Burada şu söylenebilir: Küçük günahlarda ısrar etmek, müminin ahlakına yakışmaz. Zira küçükten büyüğe geçişle ilgili açık delil olmasa da günahta ısrar etmek, Allah'ın azametini bildiği halde onun emir ve yasaklarını hafife almak demektir. Bu da en basit ifadeyle kişinin yaratıcısına karşı hayâsızlığını akla getirir. Oysaki "Hayâ imandandır."⁷² Onun yokluğu imanın zayıflığına işaret eder. Bu sebeple büyük günahlara kapı aralama imkânını veren küçük günahta ısrar ve devamdan kaçınmak gerekir. Aksi takdirde bataklığın çevresinde dolananın ona düşmesi kuvvetle muhtemel olduğu gibi küçük günahlarda devam edenin büyük günaha bulaşacağı da uzak ihtimal değildir.

6. Fıkıh Usulü Literatürüne Yansıyan Bazı Büyük Günahlar

Fıkıh usulü âlimleri, nasların açık ifadelerinden, had gerektiren ve tehdit içeren ibarelerinden hareketle büyük günahları belirlemeye ve bazı ölçülere göre onları tasnif etmeye çalışmışlardır. Kitap ve sünnette açıkça yer almayan ancak isyan ve mefsetin boyutu yönüyle naslarda zikredilen günahlara kıyas ederek bazı fiilleri de aynı kapsamda değerlendirmişlerdir. Onlar, en büyük günahın küfür ve şirk olduğu ve böyle bir günahın kişiyi iman dairesinin dışına çıkaracağı konusunda görüş birliğine varmışlardır. Küfür ve şirk dışında kalan büyük günahların sıralaması ve onların kapsamı konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Aslında mefsetin büyüklüğü ve ilgili rivayetlerin farklılığı bu ihtilafın kaynağını oluşturmuştur.⁷³ Nitekim *Sahîhayn*'da büyük günahlar "şirk, sihir, anne-babaya eziyet etmek ve

⁷⁰ Ebu'l-Abbas Necmuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetu'n-nebih fi şehî't-Tenbîh* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009), 19/100.

⁷¹ Râfiî, *Şerhu'l-Kebîr*, 13/9; Zerkeşi, *el-Bahr*, 4/278.

⁷² Buhârî, "İman", 14; Müslim, "İman", 12; Ebû Dâvûd, "Edeb", 6.

⁷³ Emir Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, 3/45, 308; Zerkeşi, *Teşnîf*, 2/1006; Zekerîyyâ el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusûl*, 106-109; Halîmî, *el-Minhâc*, 1/396-397.

katl⁷⁴ şeklinde sıralanmıştır. Buhârî'nin rivayetinde "ğamûs yemini" ilavesi yer almakta, Müslim'in rivayetinde ise "yalan söz" ilavesi bulunmaktadır. Her ikisinin rivayet ettiği başka bir hadis şudur: "*Yedi helak ediciden sakının. Onlar: şirk, sihir, katl, yetim malını yemek, riba, harpten firar etmek, mü'min ve iffetli kadına zina iftirasında bulunmaktır.*"⁷⁵ Bu hadislerde kebîrelerin farklı zikredilmesi, onların vürûd⁷⁶ zamanındaki ihtiyaç durumuyla izah edilmiştir. İbn Abbas kebîrelerin yetmişe yakın olduğunu zikrederken Said b. Cübeyr onları yedi yüze kadar çıkartmıştır.⁷⁷ Özellikle naslarda had cezasını gerektiren fiiller, büyük günahların başında zikredilmiştir. Bu bağlamda ister amden yani bilerek ister şibh-i amd yoluyla (yani alet öldürücü olmasa dahi öldürme kastıyla vurup öldürmek veya öldürme kastı olmasa da öldürücü bir aletle) birisini öldürmek, had cezasını gerektiren en büyük günah olarak kabul edilmiştir. Ancak hata sonucu yani öldürme maksadı olmaksızın birinin ölümüne sebep olmak bu kategoride değerlendirilmemiştir.⁷⁸

Katl'den sonra zina ve livata, hırsızlık, şarabın içilmesi, gasp ve kazf fiilleri de tazir veya had cezasını gerektirmesi yönüyle büyük günahlar arasında sayılmışlardır. Zina ile ilgili Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamberden şöyle bir rivayette bulunmuştur: "Adamın biri "*Ey Allah'ın Resulü! En büyük günah hangisidir?*" dedi. Hz. Peygamber, "*Allah seni yarattığı halde senin ona ortak koşmandır*" buyurdu. "*Sonra hangisidir?*" dedi. Hz. Peygamber "*Seninle beraber yiyecek korkusuyla çocuğunu öldürmendir*" buyurdu. "*Sonra hangisidir?*" dedi. Hz. Peygamber, "*Komşunun eşyle zina etmendir*" buyurdu. Allah, Hz. Peygamberi tasdik etmek üzere "*Onlar ki Allah'tan başkasına kulluk etmezler. Haksız yere cana kıymazlar ve zina etmezler*" (el-Furkan 25/68) ayetini inzal etti."⁷⁹ Hem söz konusu ayette hem de hadiste haksız yere adam öldürmekten sonra zina fiili zikredilmiştir. Livata fiilinin büyük günahlardan sayılmasının sebebi, zinadaki illet birliğine sahip olmasıdır ki o da neslin üremesi için verilen suyu boşa akıtmaktır. Bu fiili yapan ilk kavim Lut kavmi olduğundan Allah onları o fiilleri sebebiyle helak etmiştir.⁸⁰ Zina fiilini işleyenlerin evli ya da bekâr olmasına göre cezanın keyfiyeti değişmekle

⁷⁴ Buhari, "Diyat", 1; Müslim, "İman", 37.

⁷⁵ Buhari, "Vesâya", 24; Müslim, "İman", 38.

⁷⁶ Sebeb-i Vurûdların Hadisleri Anlamaya Etkisi için bk. Saylan, İbrahim, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vurûd* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019), 234-238.

⁷⁷ Zekeriyya el-Ensârî, *Gâyetu'l-vusûl*, 109.

⁷⁸ Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 3/45, 308; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/1006.

⁷⁹ Buhari, "Diyat", 1; Müslim, "İman", 37; Süleymân b. Eş'as el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, t.y), "Talak", 51; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünen* (Haleb: Mektebetü'l-matba'ati'l-İslâmiyye, 1986), "Tahrîmu'd-dem", 3.

⁸⁰ Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halim el-Buhârî, *el-Minhâc fî şu'bi'l-imân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979), 3/37.

beraber genel anlamda her iki fiil de had cezasını gerektiren suçlardan kabul edilmiştir.⁸¹

Şarabın içilmesiyle ilgili Hz. Peygamber “Allah’ın müskiri (sarhoş edici şeyleri) içenlere habal çamurunu içirme sözü vardır, buyurdu. Habal çamuru nedir? diye soruldu. Hz. Peygamber, ‘Ateş ehlinin teridir’ buyurdu,”⁸² hadisi müskirin büyük günahlardan olduğunu açıkça göstermektedir. Bazı âlimlere göre hamr dışında az miktarı sarhoş etmeyen müskirler büyük değil, küçük günahlardandır.⁸³

Başkasının muhafaza altında olan malını onun izni olmadan gizlice almaya hırsızlık denir.⁸⁴ Allah Teâlâ hırsızlıkla ilgili “Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesiniz.” (el-Maide 5/38) buyurmuştur. Hz. Peygamber de gaspla ilgili “Kim, başkasına ait olan yerden zorla bir karış alırsa Allah kıyamet gününde onun boynuna yedi kat yerin altına kadar olan bir tasma geçirir,”⁸⁵ buyurmuştur.

Âlimlerin bir kısmına göre gaspın büyük günahlardan sayılması için onun miktarının, miskalin dörtte birine (bir gram altın) ulaşması gerekir. Zira bu miktar hırsızlıkta el kesmenin cezası olarak belirlenen miktardır. Miskalin dörtte birinden az miktarda olanı çalmak ise küçük günahlardan kabul edilmiştir. Şâfiî fakihlerden Halîmî’ye (ö. 403/1012) göre gap edilen mal, fakir bir kişiye ait olup ondan başka malı olmaması durumunda miskalin dörtte birinden az olsa dahi yine de büyük günah sayılacaktır.⁸⁶

İffetli bir kimseye zina iftirasında bulunmaya ise kazf denir.⁸⁷ Allah Teâlâ konuyla ilgili olarak; “İnanan namuslu kadınlara zina iftirasında bulunanlar dünyada da ahirette de lanete uğrarlar. Onlara müthiş bir azap vardır.”(Nur 24/23) buyurmaktadır. Halîmî’ye göre, küçük kıza, cariyeye ve namusuna düşkün olmayıp dini yaşantıya dikkat etmeyen bayana zina iftirasında bulunmak büyük günahlardan değildir. Ona göre zikri geçen gruplara zina iftirasında bulunmanın verdiği eziyet, büyük, hür ve tesettürlü olanlara yapılan iftiranın verdiği eziyet kadar olmayacaktır.⁸⁸ İzzeddin b. Abdüsselâm’a (ö. 660/1261) göre, kimsenin duymayacağı kısık bir sesle iftetli kadınlara iftirada bulunmak büyük günahlardan değildir. Çünkü böyle bir fiilde mefsetet bulunmamaktadır.⁸⁹ Bazı âlimlere göre kişi, çocuğun kendisinden olmadığını bilmesi durumunda kendi eşine kazf iftirasında bulunması büyük günah sayılmaz. Ancak bunu toplum içinde söylemesi halinde

⁸¹ Râzî, *Mahsûl*, 5/345; Emir Pâdişâh, *Teysîru’t-tâhrîr*, 1/96.

⁸² Müslim, “Eşribe”, 5185; Nesâî, “Eşribe”, 5725.

⁸³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/59; Emir Pâdişâh, *Teysîru’t-tâhrîr*, 1/45; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/1006-1007.

⁸⁴ Mahallî, *el-Bedru’t-tâli’*, 2/168.

⁸⁵ Buhari, “Bed’u’l-halk”, 2; Müslim, “Müsâkat”, 30.

⁸⁶ Halîmî, *el-Minhâc*, 3/42; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/1007.

⁸⁷ Hamza Aktan, “Kazf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2002), 25/148-149.

⁸⁸ Halîmî, *el-Minhâc*, 1/398.

⁸⁹ Ebû Muhammed İzzüddin Abdülazîz b. Abdisselâm, *Kavâidu’l-ahkâm fî mesâlihi’l-enâm* 2 Cilt (Kahire: Mektebetü’l-killiyetü’l-Ezheriyye, 1991), 1/25.

mulâanede⁹⁰ bulunması gerekecektir. Aynı şekilde kişi, râvinin ya da şahidin kesin olarak zina yaptığını bilmesi durumunda bunu söylemesi büyük günah sayılmaz. Aksine onu söylemesi kendisine vaciptir.⁹¹

Ayrıca naslarda domuz eti ve leş yemek, zihar, yalancı şahitlik, savaştan kaçmak (fırar), sihir ve riba fiilleri de büyük günahlar arasında sayılmıştır.⁹² Örneğin Hz. Peygamber bir hadisinde yalancı şahitliği kebâir içerisinde zikrederken,⁹³ başka bir hadisinde onu ekberu'l-kebâirden saymıştır.⁹⁴ Bir fiilin hırsızlık sayılıp cezanın uygulanabilmesi için çalınan şeyin belli bir nisabı aşması gerektiği gibi yalancı şahitlikle ilgili fiilin o vasfı alabilmesi için meydana gelen zararın belli bir nisabı gerektirip gerektirmeyeceği tartışılmıştır. İbn Abdüsselâm, onuyla ilgili kararsız kalırken⁹⁵ Karafî (ö. 684/1285) ve Nevevî (ö. 676/1277) kesinlikle böyle bir nisap şartının olmayacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre bir liralık zarar söz konusu olsa dahi söz konusu durum yalan şahitlik sayılacaktır.⁹⁶

Yukarıda zikredilen fiiller, fıkıh usulü âlimlerinin çoğunluğu tarafından büyük günahlar arasında sayılmıştır. Şu var ki fıkıh usulü eserlerinin bir kısmında büyük günahlar arasında yer alan fakat zaman içerisinde halk nazarında yeterince önemsenmediği için uygulamada yaygınlık kazandığını düşündüğümüz bazı fiilleri özellikle belirtmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Usul-i fıkıh eserlerinde yer alan büyük günahlardan bazıları şunlardır:

6. 1. Nemîme

Aralarını bozmak amacıyla bir sözü birinden diğerine taşımaya denir.⁹⁷ Hz. Peygamber “*Nemmâm cennete girmez*”⁹⁸ buyurmuştur. Yine “Hz. Peygamber iki

⁹⁰ Mülâane: karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin masum olduğuna aynı tarzda yemin etmesidir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Aydın, “Liân”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/172-173.

⁹¹ Mahallî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/91.

⁹² Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 3/45; Mahallî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/95; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/1012; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî bekr b. Abdulcelil el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, ty), 2/266; Nevevî, *Ravdetü't-tâlibîn*, 2/379.

⁹³ Bir rivayete göre Hz. Peygamber kebâir ile ilgili: “Allah'a ortak koşmak, Anne-baba hakkını çiğnemek, adam öldürmek ve yalan söz söylemektir” buyurmuştur. Buhari, “Edeb”, 6; Müslim, “İman”, 38.

⁹⁴ Hz Enes'ten gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber kebâiri zikretti ya da ona kebâir hakkında soruldu. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Allah'a ortak koşmak, adam öldürmek, anne-baba hakkını çiğnemektir. Sonra “Size ekberu'l-Kebâiri haber vereyim mi? dedi. Yalan söz veya yalancı şahitlik yapmaktır” buyurdu. Buhari, “Şehâdât”, 10.

⁹⁵ İbn Abdüsselâm, *Kavâidu'l-ahkâm*, 1/23.

⁹⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/86.

⁹⁷ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfî, *el-Furûk -Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk-* 4 Cilt (Beyrut: Âlemu'l-kutub, ty), 4/232; Zerkeşî, *et-Teşnîf*, 2/109.

⁹⁸ Buhari, “Vudû”, 56; Müslim, “İman”, 45; Tirmizi, “Taharet”, 53.

kabre uğradı ve “*Şu ikisi, insanlar yanında büyük olmayan iki şeyden dolayı azap görüyorlar*” Buhârî'nin rivayetinde “*Bilakis onlar büyük günahlardır*” şeklindedir. *Onlardan biri dedikodu haberiyle dolaşıyordu. Diğeri ise idrarından sakınmıyordu.*”⁹⁹ buyurmuştur. Birine nasihat etmek amacıyla karşı tarafın sözünü nakletmek günah değil, aksine vaciptir. Zira Kur'an'da “*Ey Musa yetkililer kendi aralarında konuşup seni öldürmeye karar verdiler.*”¹⁰⁰ buyurularak birinin nasihat etmek amacıyla Hz Musa'ya söz taşıdığından haber verilmektedir.¹⁰¹

Gazzâlî gibi bazı âlimler, din kardeşini onun bulunmadığı bir ortamda hoşlanmayacağı şekilde anmak anlamına gelen gıybeti büyük günahlardan saymamışlardır. Gerekçe olarak da bunun umûmü'l-belvâ olarak çoğu kişinin ağzında dolaştığını ve az kişinin bu illetten uzak durabildiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰² Çoğu usul âlimi ise genellikle nemîmeyle beraber gıybeti de büyük günahlar arasında zikretmiştir.¹⁰³ Kurtûbî (ö. 671/1272) tefsirinde gıybetin büyük günahlardan olduğunu ve bunda ihtilaf olmadığını zikretmektedir. Zira kebîre için yapılan tanım gıybeti de kapsamaktadır.¹⁰⁴ Ayrıca Hz. Peygamber bir hadisinde “*Miraca yükseltildiğimde bir topluluğu rastladım. Onların bakırdan tırnakları vardı. Onlar yüzlerini ve göğüslerini parçalıyorlardı. 'Ey Cibril! Bunlar kimdir?' diye sordum. Onlar insanların etlerini yiyen ve itibar ve haysiyetlerini çiğneyenlerdir, dedi.*” buyurmuştur.¹⁰⁵ Kur'an'da ise; “*Bazılarınız bazılarınızı gıybet etmesin. Sizden biriniz ölmüş kardeşinin cesedini çiğnemekten hoşlanır mı?*”¹⁰⁶ buyrulmaktadır. Bununla beraber bazı durumlarda gıybet caiz görülmüştür.¹⁰⁷

Görüldüğü üzere nemime ve gıybetten kaçınılması talep edilmiştir. Fiilin kesin bir şekilde terki talep ediliyorsa buna haram, kesin olmayan bir tarzda terki talep ediliyorsa buna da mekruh denir. Haram ve mekruh kavramları ise teklifi hükümlerden olup fıkıh usulünün konuları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla burada nemime ve gıybetle ilgili fiilin terkiyle ilgili talep sabit ve kesin olduğu için bu fiillerin haramlığı ortaya çıkmış olmaktadır.

⁹⁹ Buhari, “Edeb”, 117.

¹⁰⁰ el-Kasas 28/20.

¹⁰¹ Zerkeşî, *et-Teşnîf*, 2/1008; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 2/384; Mahallî, *el-Bedru't Tâli'*, 2/91-92.

¹⁰² Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 4 Cilt (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty), 4/22; Râzî *el-Mahsûl*, 6/156; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/1009; Mahallî, *el-Bedru't-tâli'*, 2/92; Ensârî, *Gâyetu'l-vusûl*, 106.

¹⁰³ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkeb*, 2/384; Karâfî, *el-Furûk*, 4/232; Zerkeşî, *et-Teşnîf*, 2/109.

¹⁰⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Eb bBekr el-Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1964), 16/337.

¹⁰⁵ Ebu Davud, “Edep”, 40; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 21/53.

¹⁰⁶ el-Hucurat, 49/12.

¹⁰⁷ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabiyye, 1392), 4/82.

6. 2. Sılâ-i rahmi kesmek ve anne-babaya eziyet etmek

Hz. Peygamber “*Sılâ-i rahmi kesen cennete girmez.*”¹⁰⁸ buyurmuştur. “*Kâtia*” sigası “*fâile*” vezninde olup, ulaşmanın zıddı olan “kesmek” mânasına gelmektedir. *Rahm* ise akrabalıktır.¹⁰⁹ Anne-babaya eziyet etmek bir rivayette kebâirden sayılırken¹¹⁰ başka bir rivayette ekberu'l-kebâirden sayılmıştır.¹¹¹ Bazı âlimlere göre “*Teyze annenin yerindedir*”¹¹² ve “*Kişinin amcası babanın yerindedir*”¹¹³ hadisleri onların eziyet konusunda da anne-baba gibi olduğuna delalet etmektedir.¹¹⁴ Burada sılâ-i rahmi kesmek ve anne- babaya eziyet etmekle ilgili büyük bir tehdit söz konusudur. Yukarıda da belirtildiği üzere naslarda insan fiillerine yönelik tehditlerin bir kısmı had bir kısmı da tazir cezalarını gerektirmektedir. Bu iki fiil, hem had ve tazirin niteliği hem de yasaklığın derecesi yönüyle fıkıh usulü alanına girmiş olmaktadır.

6. 3. Namazı vaktinden önceye almak veya sonraya bırakmak

İbn Hazm (ö.456/1064) gibi bazı âlimlere göre herhangi bir özür olmaksızın farz olan bir namazı vaktinden önce ya da sonra kılmak büyük günahlardandır.¹¹⁵ Zira Hz. Peygamber “*Kim iki vakit namazı özürsüz olarak birleştirirse büyük günahların kapılarından birine gelmiş demektir.*”¹¹⁶ Namazı tamamıyla terk etmek ise daha büyük bir günahdır.¹¹⁷ Sıhhat, butlan, şart, edâ, kaza ve iczâ gibi kavramlar usûl-i fikhın konuları arasında yer alan vad'î hükümlerdendir.¹¹⁸ Namazın sahih olabilmesi için onun vaktinde kılınması şarttır. Vaktinde kılınmayan bir namazın geçerli olmayacağı açıktır. Ayrıca namazın vaktinde kılınması emredilmiş ve bu emrin vucubiyet ifade ettiği; emrin terkinin ise nehyedildiği ve bunun da tahrir gerektirdiği belirtilmiştir. Mevzunun emir ve nehiyle ilgili olması, onun fıkıh usulüyle ilişkisini ortaya koymakta ve bu tür bilinçli fiillerin haram olduğu sonucunu doğurmuş olmaktadır.

¹⁰⁸ Buhari, “Edeb”, 11; Müslim, “el-Birr”, 6; Ebu Davud, “Zekât”, 45; Tirmizi, “el-Birr”, 10.

¹⁰⁹ Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/1011; Nevevî, *el-Minhâc*, 12/12.

¹¹⁰ Buhari, “şehadât”, 16.

¹¹¹ Buhari, “şehadât”, 10; Müslim, “İman”, 256.

¹¹² Buhari, “Sulh”, 6; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 36; Tirmizi, “el-Birr”, 6.

¹¹³ Müslim, “Zekât”, 11; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 21.

¹¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/18; Karafî, *el-Furûk*, 1/158; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/1012.

¹¹⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12 Cilt (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty), 11/219.

¹¹⁶ Tirmizi, “Salat”, 24; Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990), 4/396, 1020; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesut b. Dinâr ed-Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), “Salat”, 63.

¹¹⁷ Emir Pâdişâh, *Teyşîru't-tahrîr*, 3/45; Ensârî, *Gâyetü'l-vusûl*, 107.

¹¹⁸ Bu kavramlar için bk. Mahallî, *el-Bedru't-tâlî*, 1/135.

6. 4. Hz. Peygambere yalan isnad etmek

Hz. Peygamber konuyla ilgili “*Kim taammuden bana yalan dayandırırsa cehennemdeki yerine hazırlansın*”¹¹⁹ buyurmuştur. Cüveynî bu rivayete dayanarak Hz. Peygambere yalan isnad etmenin büyük günahtan ziyade küfür gerektirdiği görüşündedir. Doğrusu Hz. Peygambere bilerek ve isteyerek yalan isnad edip helali haram, haramı da helal yapmaya kalkışmak küfürdür. Hz. Peygamber’in dışındakilere yalan isnad etmenin büyük günah olup olmadığı tartışılmıştır. Bazılarına göre Hz. Peygamber’in dışındakilere yalan isnad etmek küçük günahlardandır.¹²⁰ Görüldüğü üzere burada şârî konumunda olan Hz. Peygambere ait sözlerin ters yüz edilmesi büyük günahla ifade edilmiştir. Dolayısıyla böyle fiillerin açık ve kesin bir şekilde terk edilmesi talep edilmiştir. Fiilin açık ve kesin olarak terkinin talep edilmesi onun haram olduğunun delili olmaktadır.

6. 5. Müslüman’ı haksız yere darp etmek

Müslümanı haksız yere dövmek veya hak ettiğinden fazla darp etmek büyük günahlardan sayılmıştır. Hz. Peygamber konuyla ilgili “*Ümmetimden ateş ehli iki grup vardır ki hala onları görmüş değilim. Gruplardan birinin ellerinde sıyrıkuyruklarına benzer sopalar vardır. Onlarla insanları döverler. Diğer grup ise giyinmiş çıplak kadınlardır*”¹²¹ Burada darp fiilinin Müslüman kaydı ile zikredilmesi, işin vahametini nazara sunmak içindir. Gayr-i Müslimleri farklı kategoride göstermek için değildir. Onlar da bu konuda Müslümanlar gibidir. Diğer bir ifadeyle onları haksız yere yahut hak ettiğinden fazla darp etmek büyük günahlardan kabul edilmiştir.¹²² Nassın tehdit içerdiği açıktır. Dolayısıyla nas, sözü geçen fiilin yapılmamasını talep etmektedir. Fıkıh usulünde bir fiilin yapılmamasını talep etmek ya mekruh ya da haram kavramıyla ifade edilmiştir. Burada fiilin büyük günahlar kategorisinde değerlendirilmesi onun haram bir fiil olduğunu ortaya koymaktadır.

6. 6. Sahabeye sövmek

Hz. Peygamber, “*Sahabeme sövmeyiniz. Allah’a yemin ederim ki sizden biri Uhud dağı kadar altın infak etse yine de onların ne seviyesine ne de yarı seviyesine ulaşacaktır.*”¹²³ Müslim’de yer alan bir rivayete göre Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: “*Hâlid b. Velîd ile Abdurrahmân b. Avf arasında bir sorun çıktı. Halid, İbn Avf’a sövdü. Bunun üzerine Allah Resulü yukarıda zikredilen hadisi söyledi.*”¹²⁴ Burada Hz. Peygamber’in hitabı, söven sahabeye yönelik olduğu halde zikri geçen sahabe,

¹¹⁹ Buhari, “İlim”, 38; Müslim, “Mukaddime”, 3.

¹²⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusi İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 8 Cilt (Beyrut: Dâru’l-âfâki’l-cedîde, ty), 1/148; Emir Pâdişâh, *Teyşîru’t-tahrîr*, 3/44; Zerkeşi, *Teşnîf*, 2/1014.

¹²¹ Müslim, “Libas”, 34; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1988), 8/64.

¹²² Gazzâlî, *İhyâ*, 1/47; Zerkeşi, *Teşnîf*, 2/1014; Ensârî, *Gâyetu’l-vusûl*, 107; Mahallî, *el-Bedru’t-tâli*, 2/96.

¹²³ Müslim, “Fadâilu’s-Sahabe”, 54.

¹²⁴ Müslim, “Fadâilu’s-Sahabe”, 54.

kendisine yakışmayan bir fiil sergilediğinden Hz. Peygamber onu sahabenin dışında olanların konumunda değerlendirerek o şekilde hitapta bulunmuştur. Buhârî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber: “Allah şöyle buyurur: ‘Kim bir dostuma düşmanlık yaparsa ona savaş ilan ederim’.”¹²⁵ Yani ona düşman olduğumu ilan ederim ve onu cezalandırırım. Sahabeler Allah'ın dostlarıdır. Onlara sövmek demek, onlara düşman olmak demektir. Sahabenin dışında olan kimselere sövmek büyük değil, küçük günahlardan kabul edilmiştir. Buna göre “Müslümana'a sövmek fısktır”¹²⁶ yani büyük günahdır hadisi, tekrar eden sövmelerle ilgilidir.¹²⁷ Hz. Peygamber, sahabeye sövmeyi açık bir şekilde yasaklamış ve bu tür fiillerden uzak durulmasını talep etmiştir. Fiilin yapılmamasıyla ilgili talebin açık ve kesin olması o fiili yasakladığına göre sahabeye sövmenin de haram olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.

6. 7. Deyyusluk ve Kıyâde

Deyyus, Arapça bir kelime olup kişinin kendi mahreminin meşru olmayan hallerine ses çıkarmaması ve o hallerini hoş karşılaması demektir.¹²⁸ Türkçede bu fiil, kavvâd, sözüyle, eski dilde ise bî-gayret'u namûs kelimesiyle ifade edilmiştir. Allah, Kur'ân-ı Kerim'de “Zina eden erkek ancak zina eden kadınla veya müşrik bir kadınla evlenir. Zina eden kadın da ancak zina eden erkek veya müşrik bir erkekle evlenir. Bu müminlere yasaklanmıştır.”¹²⁹ buyurarak zina yapanların, birbirlerinin fiillerini karşılıklı hoş görmeleri nedeniyle onların yine kendileri gibi olanlarla evlenmeleri gerektiğini zikrederek cezalandırmıştır. Hz. Peygamber konuyla ilgili “Üç kişi cennete girmez. Onlar: Anne-babasına eziyet eden, deyyus ve kendisini erkeklere benzeten kadındır”¹³⁰ buyurmuştur. Kıyâde ise, kişinin kendi mahreminin dışında olanların meşru olmayan hallerini hoş karşılamasıdır.¹³¹ Bu da bir önceki fiile kıyas edilmiştir. Bu tür ahlaka sahip olanların dini gayreti olmadığından tefessüh etmiş ruh ve vicdanlarından herhangi bir hayır beklenmez.¹³² Burada aradaki illet benzerliği nedeniyle nassın hükmü deyyus ve kıyâde'ye uygulanmış ve bu tür fiillerin büyük günah olduğu dolayısıyla bunlardan kaçınılması gerektiği talep edilmiştir. Fiilin terkiyle ilgili talebin kesin olması ve aynı zamanda fiil ile ilgili açık

¹²⁵ Buhârî, “Rikâk”, 38; İbn Mâce, “Fiten”, 16.

¹²⁶ Buhari, “Edep”, 35; Müslim, “İman”, 28; Tirmizi, “İman”, 15; Nesâî, “Tahrimu'd-dem”, 26.

¹²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tehkîki'l-hak min 'ilmi'l-Usul*, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 1/146; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, 3/45; Mahallî, *el-Bedru't-tâli*, 2/96-97.

¹²⁸ İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/1465.

¹²⁹ Nur 24/3.

¹³⁰ Hâkim, *Müstedrek*, 1/144.

¹³¹ Ebû Tâhir Necmüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 169, 810; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/150.

¹³² Abdülhak b. Abdirrahmân b. Abdullâh b. Hüseyin b. Saîd el-Endelüsî İbnü'l-Hirât, *el-Ahkâmü's-şer'iyyetü'l-kübrâ*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin Ukkâşe, 5 Cilt (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/152; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/146; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/1017-1018.

tehdidin bulunması o fiili fıkıh usulü açısından haram kategorisine koymuş olmaktadır.¹³³

6. 8. Siâye

Kişinin, başkasının eziyet görmesini sağlamak için zalim biri hakkında söylediklerini ona ulaştırması olup¹³⁴ Türkçe’de “ispiyonculuk” olarak tanımlanmaktadır. İbnü’l-Esîr’in (ö. 606/1210) *Nihâyetü’l-Garip* adlı eserinde yer alan bir hadise göre Hz. Peygamber “*Sâî üçlüdür*” buyurmuştur. Yani yaptığı ispiyonculuk çalışmasıyla üç kişiyi helak eder. Kendini, şikâyet ettiği kişiyi ve haberi ulaştırdığı kişiyi helak eder.¹³⁵ Burada “sâî”nin niyeti bozuk olduğu için söyledikleri doğru olsa dahi yine de vebalden kurtulamayacağı anlaşılmaktadır. İspiyonladığı haber yalan ise yalancı şahitlik ve iftiradan dolayı ceza çekecektir.¹³⁶ Burada fiilin mahiyeti ve böyle bir fiile terettüb eden cezanın keyfiyetiyle ilgili bir durum söz konusudur. Böyle bir fiilin verdiği zarar ve buna bağlı olarak açık ve kesin tehdidin varlığı fiili haram ve yasaklı hale getirmektedir.

6. 9. Zekât vermemek

Zekât verebilecek durumda olduğu halde özürsüz bir şekilde onu geciktirmek büyük günahlardan sayılmıştır. “*Onlar ki zekâtlarını vermezler*”¹³⁷ ayeti tehdit içermektedir. Tehdit ise büyük günahlar için yapılır. Hz. Peygamber “*Altın ve gümüş sahibi olup onların hakkını vermeyen kişi için kıyamet günü onlardan ateş levhaları yapıp kızdırılır. Onlarla yanları, alını ve sırtı dağlanır*”¹³⁸ buyurmuştur. Buradaki tehditler, zekâtın vücûbiyetine inanan Müslümanlar içindir. Zekâtı inkâr ettiğinden dolayı onu vermeyenlerin yahut geciktirenlerin kâfir olacağı açıktır.

6. 10. Allah’ın rahmetinden ümit kesmek veya onun gazabından emin olmak

Allah’ın rahmetinden tamamen ümidini kesmek ya da azabının kendisine hiçbir şekilde dokunmayacağını düşünmek büyük günahlardan sayılmıştır. Allah Teâlâ “*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır*” buyurmakla beraber bu kuşatıcılık, kendisini inkâr edenlerle sınırlandırılmıştır. Nitekim “*Allah’ın rahmetinden ancak inanmayanlar ümidini keser*” (Yusuf 12/87) buyurmuştur. Allah’ın affediciliğine dayanarak günahlara dalmak ve Allah’ın kendisine azap etmeyeceğinden emin olmak da büyük günahlardan sayılmıştır. Çünkü “*Allah’ın azabından ancak kaybedenler emin olmazlar*”¹³⁹ buyrulmuştur. Burada tasavvufi ifadesiyle havf ve reca yani korku ve ümit arası bir yaşam tarzı istenmiştir ki inanan kişi, ne büsbütün

¹³³ Haram fiil için bk. Mahallî, *el-Bedru’t-tâli*, 1/149.

¹³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/232.

¹³⁵ İbnü’l-Esîr, Ebu’s-Saâdât Necmüddîn b. Muhammed b. Abdülkerim, *en-Nihâyetü fî Garîbi’l-hadîs ve’l-âsâr* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 2/370.

¹³⁶ Karâfî, *el-Furûk*, 1/14; Zerkeşî, *Teşnîf*, 2/1018; Mahallî, *el-Bedru’t-tâli*, 2/99.

¹³⁷ Fussilet 41/7.

¹³⁸ Müslim, “İsmü mâni’i-zek’at”, 24; Nesâî, “el-Muzarâa”, 2.

¹³⁹ el-A’raf 7/99.

ümidini keserek günahlara dalsın ne de kendinden emin olarak emir ve yasaklara karşı gevşeklik gösterebilir.¹⁴⁰ Bu mevzunun itikadi boyutu olmakla beraber amel yönü de bulunmaktadır. Zira inanç ve itikadın amele yani fiile yansıtacağı muhakkaktır. Nitekim insan inandığı gibi yaşamaya çalışır. Dolayısıyla Allah'ın affediciliğine güvenerek günahlara dalan kişiler şiddetli bir şekilde uyarılmış ve bundan vazgeçmeleri istenmiştir. Aynı uyarı, Allah'ın rahmetinden ümit kesip günahlara dalanlara da yapılmıştır. Fiilin yapılmasını ya da yapılmamasını talep etmek ve talebin boyutu ile ilgili hususlar fıkıh usulünün mevzuları arasında yer almaktadır.

6. 11. Muharebe/Eşkiyalık

Gelip geçeni korkutmak amacıyla yol kesmektir. Yol kesen manasına gelen *kâtü't-tarîk* ve "haydut", "harâmi" anlamını ifade eden muharib kelimeleri de aynı manayı ihtiva etmektedir. Eşkiyalık, İslam ceza hukukunda "hirâbe" olarak isimlendirilen ve had cezasını gerektiren suçlardan kabul edilmiştir.¹⁴¹ Nitekim Kur'an'da, "Allah ve resulüne karşı harp edenlerin ve yeryüzünde bozgunculuk yapanların cezası, katledilmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz bir şekilde kesilmesi ya da buldukları yerden sürülmelerinden başka bir şey olmaz"¹⁴² buyrulmuştur.

6. 12. Küçük Günahlara Devam Etmek

Âlimlerin çoğu, küçük günahların birinde veya birden fazla çeşidinde ısrar etmenin onu büyük günaha çevireceği görüşünü benimsemiştir. Bazı âlimler ise büyük günahlarda devam etmenin onu küfür seviyesine çıkarmayacağı gibi küçük günahlarda ısrar etmenin de onu büyük günaha çevirmeyeceği görüşünü ifade etmişlerdir.¹⁴³

Yukarıda zikredilen günahlar incelendiğinde onların bir kısmının had ve diyet, bir kısmının tazir, bir kısmının da şiddetli tehdit içeren fiiller olduğu görülecektir. Örneğin katl, zina, kazf, hırsızlık, gasp ve zihâr gibi cezası doğrudan nasla belirlenen günahlar, had ve diyet gerektiren fiillerden sayılmışlardır.¹⁴⁴ Diğer günahlar ise ya değişen oranlarda tazir cezasını gerektiren ya da daha çok ahiretteki ceza ile tehdit edilen fiillerden kabul edilmiştir. Sıla-i rahmi kesmek, Hz. Peygambere yalan isnad

¹⁴⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kebâir* (Beyrut:Dâru'n-nedve, ty), 32; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/146. Ayrıca korku ve ümit arasındaki denge için bk. Hasan Bulut, *Kur'an'a Göre İnanç ve Davranışlarda İfrât ve Tefrît* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 88-89.

¹⁴¹ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/375; Nevevî, *Ravdetü't-tâlibîn*, 10/162-163.

¹⁴² el-Maide 5/33.

¹⁴³ Fıkıh usulü eserlerinde yemin-i fâcire, rüşvet, şahitliği gizlemek, yetim malı yemek, ölçü ve tartıda hile yapmak, gülûl yani ganimet malına ihanet etmek gibi fiiller de büyük günahlardan sayılmışlardır. (Bk. Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-tâhrîr*, 3/45; Karafî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 282; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 4/275.)

¹⁴⁴ Muhammed Ebû zehre, *el-Cerîmetu ve'l-ukûbetu fi'l-fikhi'l-İslam* (Kâhire: Dâru'l-fikr, 1998), 50.

etmek, nemime, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, yetim malı yemek, namazları vaktinden önceye almak ya da sonraya bırakmak gibi günahların fıkıh usulü açısından haram olduğu belirtilmiş ve ceza-i müeyyidesi, dünyadan ziyade ahirete bırakılmıştır. Bazı yasak fiiller ise kıyas yoluyla büyük günahlara dâhil edilmiştir. Buna göre büyük günahların sınırlarının belirlenmesinde ayırıcı ölçütün yalnızca had gerektiren fiiller olduğunu söylemek isabetli gözükmemektedir. Aynı şekilde onların ahirete yönelik şiddetli tehdit içeren fiiller olduğunu veya belli bir sayıyla kayıtlanmış olduğunu ifade etmek de güçtür. İlgili naslara ve yukarıda zikredilen günahlara bakıldığında onların sınırının belirlenmesinde bir ölçütten ziyade birden fazla ölçütün kullanıldığını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnette, kebîre ya da çoğul ifadesiyle kebâir olarak ifade edilen büyük günah olgusu farklı isim ve türevleriyle önemli oranda yer almıştır. Naslarda bazı büyük günahların isimleri zikredilmiştir. Ancak onların sayısı hakkında kesin bir rakam vermek mümkün olmadığı gibi hangi günahların kebâir kapsamında değerlendirilmesi gerektiği konusunda da ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Nitekim kebâir için yapılan tanımlar üzerinde herhangi bir görüş birliğinin sağlanamamış olması bu düşüncüyü pekiştirmektedir. Büyük günahlarla ilgili rivayetler incelendiğinde gerek içerik gerekse sayı bakımından bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Zira Hz. Peygamber, insanların durumunu, seviyesini ve o an için en çok ihtiyaç duydukları şeyi göz önünde bulundurarak konuşmuştur. Dolayısıyla muhataplarının durumuna göre kebâiri ya da ekberu'l-kebâiri zikretmiştir. Aynı şey büyük günahlardaki sıralama için de söz konusudur. Şu var ki naslarda her zaman öncelikli olarak Allah'a ortak koşmak en büyük günah olarak zikredilmiştir. Bu sebeple ulema en büyük günahın şirk olduğu konusunda ittifak etmiştir. Diğer büyük günahların sırası konusunda ise ihtilaf etmişlerdir.

Ulemâ, fıkıh usulü eserlerinde diğer ilim dallarıyla bağlantılı olarak bazı mevzulara yer vermiştir. Bu mevzulardan biri de kebîre konusudur. Onlar, âm lafzın kapsamı, illetin tahsisi, ictihadda Hata-İsâbet, Helal-haram ve Hüsün-Kubuh gibi konularda Kelam ilminin verilerinden yararlanmışlardır. Bu mevzuların bir kısmı Fıkıh usulüyle doğrudan ilgili görünmese de onların belli bir temele oturtulmasında ve fakihin zihin yapısının oluşumunda sözü geçen ilmin ilgili verilerinin önemli role sahip olduklarını söylemek mümkündür.

Fıkıh usulü eserlerinde büyük günahların varlığından ziyade küçük günahların olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı âlimler bütün günahları büyük kategorisinde değerlendirip peygamberler arasındaki derece farkına benzer bir derecelendirmenin büyük günahlar için de söz konusu olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle büyük günah ve daha büyük günah olduğunu, ancak Allah'a isyan manasına gelen herhangi bir fiilin küçük olamayacağını belirtmişlerdir. Kebâirle beraber küçük günahların varlığını kabul edenler ise nasların zâhir manalarından hareketle bu kanaate varmışlardır. Onlar büyük günah ile küçük günah arasındaki

farkı ortaya koyabilmek için hadis ilminin verilerinden yararlanmışlardır. Bu anlamda rivayetin sıhhati için ileri sürülen râvinin âdil olması gerektiği şartı, şer'î hükmün belirlenmesi için de aynen kabul edilmiştir. Dolayısıyla râvinin adâletine zarar veren fiiller büyük günah kategorisinde değerlendirilip böyle bir râvinin aktardığı rivayete şüpheyle bakılmış, onun adâletini zedelemeyen fiiller ise küçük günah grubunda kabul edilerek aktardığı rivayet delil olarak kullanılmıştır.

Küçük günahlarda ısrar etmenin onu büyük günaha çevirip çevirmeyeceğiyle ilgili tartışmalar, mürüet kavramı ve ısrarın keyfiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Dine zarar verecek ve kişinin değerini düşürecek fiiller, ya da günaha azmedecek şekilde istemli ve bilinçli ısrarların onu büyük günaha çevireceğiyle ilgili kanaat, ağırlıklı görüş olarak kabul edilmiştir.

Naslarda gerek büyük günahların kapsamı gerekse büyük-küçük günah ayırımında ve bunların ısrarında bir kısım belirsizliklerin olduğu müşahede edilmiştir. Bu durum, inanan insanların Allah'a isyan ihtiva eden bütün fiillerden kaçınmalarını sağlamaya ve konuyla ilgili daha dikkatli bir yaşam sürmelerini hedeflemeye matuf olarak yorumlamıştır. İslam hukukunun genel amaçlarına uygunluk bakımından böyle bir yorum benimsenebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Aktan, Hamza. "Kazf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/148-149. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Akif, Mehmet Aydın. "Liân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî. *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Riyâd: Dâru's-sâmi', 2003.
- Aydınlı, Abdullah. "Adâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/344. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyîb el-Basrî. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. thk. Halîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1403.
- Bebek, Adil. "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, 1422.
- Bulut, Hasan. *Kur'ân'a Göre İnanç ve Davranışlarda İfrât ve Tefrît*. Ankara: Gece Akademi yayınları, 2019.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah. Yusuf el-Cüveynî. *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlim en-Nebâlî-Beşîr Ahmed el-Amrî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, ty.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah. Yusuf el-Cüveynî. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kevâtî'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mesut b. Dinâr. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmu'l-Edille fî usûli'l-fikh*. thk. Adnân el-Alî, Beyrût: Mektebetü'-Asriyye, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî. *Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Mektebetu'l-asriyye, ty.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîmetu ve'l-ukûbetu fî'l-fikhi'l-İslam*. Kâhire: Dâru'l-fikr, 1998.
- Efendioğlu, Mehmet. "Rivayet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/135-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Emir Pâdişâh, Muhammed el-Hüseynî. *Teysîru't-tahrîr*. 4 Cilt. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2015.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *Gâyetu'l-vusûl şerhi Lübbü'l-usul*. Mısır: Dâru'l-kutubi'l-Arabiyye, ty.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitabu'l-'Ayn*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşîrûn, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Zübeyr, 4 Cilt. Şirketu'l-Medîneti'l-Münevvere, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- Gündoğar, Hamdi. İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günah'ın Yorumu, *Malatya İlahiyat Vakfı* 1 (2017), 515-528.
- Hacak, Hasan. Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri. *Sabahattîn Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi* (2014), 1-36.
- Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990.
- Halîmî, Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halim el-Buhârî. *el-Minhâc fî şu'bi'l-imân*. thk. Hilmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/278-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddin Abdülazîz b. Abdisselâm. *Kavâidu'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-killiyetü'l-Ezheriyye, 1991.

- İbn Atiyyete, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib b. Abdirrahman b. Temam el-Endelûsî. *el-Muharriru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdussâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavût. 28 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- İbn Hacer, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. muhammed İbn Hacer el-Heytemî. *ez-Zevâcir 'an İktirâfi'l-kebâir*. Beyrut: yy, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, ty.
- İbnü'l-Hirât, Abdülhâk b. Abdirrahmân b. Abdullâh b. Hüseyin b. Saîd el-Endelûsî, *el-Ahkâmü's-şer'iyetü'l-kübrâ*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin Ukkâşe. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Kâhire: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, ty.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1119.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr Takiyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz İbnü'n-Neccâr. *Şerhu'l-kevkebi'l-munîr*. thk. Muhammed ez-Zuheylî-Nezîr Hâmâd. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-ubeykân, 1993.
- İbnü'l-Esîr, Necmuddîn Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Abdulkerim. *en-Nihâyetü fî Ğarîbi'l-hadîs ve'l-âsâr*. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmîyye, 1979.
- İbnü'r-Rifâ, Ebu'l-Abbas Necmuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Kifâyetü'n-nebih fî şehî't-Tenbîh*. thk. Mecdî Muhammed Surûr. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2009.
- İbnü's-Sâati, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali. *Bedü'n-Nizâm (Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-Usul)*. thk. Said b. Ğarîr b. Mehdi es-Sülemî, Mekketü'l-Mükerrreme: Câmi'atü ümm'il-kurâ, 1985.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takiyuddîn Osman b. Abdurrahman. *Ma'rifetu envâi ulûmi'l-Hadîs (Mukaddimetü İbnü's-Salâh)*. thk. Nureddîn İtir. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muassır, 1986.
- Kadâi, Akil b. Atiyye b. Ahmed Kadî Ebû Tâlib. *Tahrîru'l-mekâl fî muvâzeneti'l-a'mâl ve hükmü ğayri'l-mükellefîn fi'l-ukbâ ve'l-meâl*. Dubâi: Dâru'l-İmam Malik, ty.
- Karadağ, Bekir. *Mu'tezilenin Fıkıh Anlayışı (Ebû Bekir Esam Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfi. *Şerhu't-Tenkihi'l-Fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2004.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfi, *el-Furûk - Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*, 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kutub, ty.

- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Kurtûbî)*. thk. Ahmed Berdûnî-İbrâhim Atvîş. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Leknevî, Ebû'l-Hesenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed b. Abdülhalîm b. Muhammed el-Leknevî. *Fevâtihu'r-rahamût şerhu Müsellimu's-subût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Calâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî. *el-Bedru't-tâli', fî halli Cem'î'l-cevâmî'*. thk. Murtaza Ali ed-Dağistânî, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî bekr b. Abdulcelil el-Ferğânî el-Merğînânî. *el-Hidâye fî şerhi'n-Nihâye*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru'l-İhyâ, ty.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabiyye, ty.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-matba'ati'l-İslâmiyye, 1986.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahru'l-keîâm*. Dimeşk: yy, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabiyye, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve Umdetu'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvûş. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1991.
- Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvinî. *Fethu'l-Azîz bi şerhi'l-vecîz*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, ty.
- Saylan, İbrahim. *Hadisleri anlama yöntemi olarak esbâb-ı vurûd*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî. *Kavâti'u'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullâh b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetu't-tevbe, 1319.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Usulü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire: yy, 1954.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkîr. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1940.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabi, 1999.

- Şîrâzi, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali el-Fîruzâbâdî. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Bahreyn: Mektebetu Nizâm, t.y.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dehhâk et-Tirmizi. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Ahmed Fuâd Abdulbâkî. 4 Cilt. Kâhire: Matb'atu Mustafa el-Bâbî, el-Halebî, 1975.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. Ali. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1992.
- Yaman, Ahmet. *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Yılmaz, Ömer. Cessâs'ın Eserlerinde Büyük Günah Meselesi. *Tasavvur*, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/2 (Aralık, 2018), 761-783.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Kuveyt, 1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî ez-Zerkeşî. *Teşnîfu'l-mesâmi' bi Cem'î'l-cevâmi' lî Tâcuddîn es-Sübkî*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Kurtubâ, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kebâir*. Beyrut: Dâru'n-nedve, ty.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 391-416

FADL HASEN ABBÂS'A GÖRE KUR'AN'IN EDEBÎ/BEYÂNÎ İ'CÂZİ
The Literary Inimitability of the Qur'an according to Fadl Hasen Abbas

Celalettin DİVLEKÇİ

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-Mail: cdivlekci@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-5949-8128.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12/03/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 20/06/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 391-416

Atıf / Cite as: Divlekci, Celalettin. "Fadl Hasen Abbâs'a Göre Kur'an'ın Edebî/Beyânî İ'Câzı" [The Literary Inimitability of the Qur'an according to Fadl Hasen Abbas]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 391-416.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.895612>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 391-419
FADL HASEN ABBÂS'A GÖRE KUR'AN'IN EDEBÎ/BEYÂNÎ İ'CÂZİ*

Celalettin DİVLEKÇİ**

Öz

Bu makale kadim ilim geleneğimizin son temsilcisi, aynı zamanda bir müfessir olan Fadl Hasen Abbâs'ın (1932-2011) edebî i'câza dair görüşlerini ele alıp incelemektedir. Bu çerçevede nazım anlayışına, kelime, cümle, pasaj ve sûre düzeyinde olmak üzere Kur'an metninin tabiatına ilişkin tespitlerine yer verilmiştir. Ona göre Kur'an ideal bir metin yapısı arz etmektedir: Kur'an'da her kelime ve cümle, ikinci bir alternatifi düşünülmemeyecek şekilde, olması gereken en uygun yere konulmuştur. Haddizatında Kur'an'ın i'câzı da bu hususiyetinden kaynaklanır. Kur'an'da tekrar olmadığı gibi zâid bir harf de yoktur. Abbâs'ın edebî i'câza dair görüşlerinin referans çerçevesinin Hattâbî, Bâkîllânî ve Cürçânî gibi i'câz konusunda büyük eserler vermiş âlimler olduğu görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Fadl Hasen Abbâs, Edebî/Beyânî i'câz, Nazım, Kur'an'ın metin yapısı, Belâgat

The Literary Inimitability of the Qur'an according to Fadl Hasan Abbas

Abstract

This article examines the views of Fadl Hasan Abbas (1932-2011), a mufassir and the last representative of our ancient scholarly tradition, on the literary inimitability of the Qur'an. His understanding of the nature of the text of the Quran at the level of verses, words, sentences, passages, and surahs are discussed within this framework. According to Abbas, the Qur'an presents an ideal text structure: In the Qur'an, every word and sentence has been placed in the most appropriate place in a way that a second alternative cannot be considered. The inimitability of the Qur'an indeed arises from this feature. Just as there is no repetition in the Qur'an, there is no extra letter. It is seen that the reference frame of Abbâs's views on the literary inimitability of the Qur'an is scholars such as al-Khattâbî, al-Bâqillânî and al-Jurjânî who have produced great works on i'jâz.

Keywords: Fadl Hasan Abbas, Literary/Stylistic inimitability of the Qur'an, Verse, Textual structure of the Qur'an, Balagha

Structured Abstract: The topic of i'jâz al-Qur'ân, which tries to determine the features that make the text of the Qur'an beyond the capability of human beings, has been handled and studied by a limited number of scholars in the past and today, probably due to its difficulty. One of the contemporary scholars studying the subject is Fadl Hasan Abbâs (1932-2011), who has produced valuable works in different fields of Islamic sciences such as the history of tafsir, rhetoric, and fiqh, especially the sciences of tafsir and the Qur'an. Abbâs focused especially on the issue and the history of i'jâz

* Makalenin Etik Kurul Raporuna gerek olmadığına dair yazarın beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-Mail: cdivlekci@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-5949-8128.

and examined the past studies by subjecting it to various analyzes, criticisms, and comparisons. His studies on i'jāz classics have created a deep knowledge of the subject. To fully understand the thoughts of Abbās regarding the i'jāz of the Qur'an, first, it is necessary to put forward what kind of Qur'anic text he envisioned. For this, it would be appropriate to dwell on his views on the text structure of the Qur'an, starting with the word, which is the smallest unit of meaning in the language, at the level of the sentence, passage, and surah, or "chapters." Likewise, it is also important to determine his view on the claim of repetitions and pertinent words, which he highlighted meticulously.

According to him, although it is possible to talk about various aspects of i'jāz, including literary, legal, and scientific ones, the prominent among them was the literary i'jāz. Because this type of i'jāz presents a situation that can be seen in the whole of the Qur'an. To put it more clearly, this type of i'jāz includes the entire Qur'an in its short and long chapters. This is not the case with other types of the i'jāz. For example, news about the unseen does not exist in every verse of the Qur'an as there are no references to the scientific and legal i'jāz. For this reason, he thinks that the most important and encompassing one among the types of i'jāz is literary i'jāz. He discussed his views on this subject in a separate study titled *Lamasât ve letâif mine'l-i'jâzi'l-bayânî*.

According to him, the literary i'jāz is "to explain the meaning of every linguistic element in the Qur'an at the level of letters, words, and sentences in the best way; it is to be placed in the most ideal place that should be to express the purpose in the most ideal way." Literary i'jāz is related to nazm in terms of its essence. The concept of nazm as a subject includes the choice of the Qur'anic words according to the meaning intended to be expressed, and the sequence of these words in sentences; It also includes the syntax of sentences and verses in the surah. The Arabs were able to comprehend this point in the nazm with their tastes and selika (the ability to write and speaking well) in the period when the Qur'an was revealed. Modern Arabs can comprehend it not by their nature, but only when their subtleties are explained to them and interpreted.

Since the word is the basic element of verse in the Qur'an, Abbas begins to examine the subject of literary i'jāz from the word. In this framework, he dwells on the word world of the Quran, and the specific words called "strange words" which arouse an interest in the readers; words that are claimed to be synonymous, different words used in similar contexts, etc. One of the reasons why the Abbasid dwelling on the issue of word choice in the context of the literary i'jāz of the Qur'an -as many other scholars say- lies in the fact that the words of the Qur'an are carefully chosen and preferred to alternatives. To put it more clearly, every word in the Qur'an has been selected in terms of both sound harmony and clarity of meaning in the sentence and compliance with the position, context, and addressee. The reasons for choosing the words in the verse and the reason for each place in the sentence and other features were to describe to reveal the literary i'jāz of the Qur'an.

The conclusion Abbās reached this point was that "there is no place for hesitation in any of the words in the book of Allah." He confirms this claim with references to past scholars and various examples from verses. Accordingly, every word in the Qur'an has a special meaning that the other does not have. In the Qur'an, every meaning and expression unit from word to sentence has been put in the most appropriate place to be found in a way that a second alternative cannot be considered. In this respect, there is not a letter (ineffective in terms of meaning) in the Qur'an, nor can there be the talk of an indiscriminate reduction. This ideal text structure is not limited to the choice of words and sentences but also applies to meaning integrities such as passages and surahs. In summary, the Qur'an presents an ideal text structure and it stems from this feature. In the Qur'an, the choice of words suitable for meaning and purpose is as important as where and how they are used in a sentence (nazm). The nazm mainly deals with the usage of elements such as hazif-dhikr, introduction-postponement, confirmation, and abridgment in the sentence. Abbas, in his analysis regarding the verses similar in terms of words, connects the reason for the differences or nuances at

the level of words or verses in such verses to the differences in the addressee, position, subject, and context. It does all these to prove that the Qur'an has an ideal text structure. On the other hand, even though he tries to analyze the issue of i'jâz in terms of style, it is open to discussion to what extent subjects such as mind-emotion, eloquence-sweetness, brachlogy-periphrasis, outlining, and distinctness of expression are related to the style he deals with it.

When Abbâs' views on literary i'jâz are examined, it will be seen that the scholars who have written classical works on the subject of i'jâz shape his reference frame: al-Rummânî (d. 384/994), al-Khattâbî (d. 388/998), al-Bâqillanî (d. 403/1013), and al-Jurcânî (d. 471 / 1078-79). He combined this deep-rooted experience coming from tradition with his literary pleasure and deep knowledge of the Qur'an and succeeded in putting the subject of literary i'jâz in a framework that today's people can understand better.

Keywords: Fadl Hasen Abbas, Literary/Stylistic inimitability of the Qur'an, Verse, Textual structure of the Qur'an, Balagha

GİRİŞ

Kur'an metnini insanüstü yapan özellikleri tespiti için yapılan i'câzîl-Kur'an konusu -muhtemelen tabiatındaki zorluğundan dolayı- geçmişte de günümüzde de sınırlı sayıda âlim tarafından ele alınıp incelenmiştir. Konuyu ele alan günümüz âlimlerinden bir tanesi de başta tefsir ve Kur'an ilimleri olmak üzere tefsir tarihi, belâgat, fıkıh gibi İslâmî ilimlerin farklı alanlarında kıymetli eserler vermiş olan Fadl Hasen Abbâs'tır (1932-2011).¹ Abbâs, geçmişte yapılan i'câz çalışmalarını çeşitli tahlil, tenkit ve mukayeselere tabi tutmak suretiyle incelemiştir.² Ona göre edebî, teşrîî ve ilmî olmak üzere i'câzın çeşitlerinden söz etmek mümkünse de bunlar içerisinde öne çıkabilecek edebî i'câz olmuştur. Çünkü i'câzın bu türü Kur'an'ın tamamında görülebilecek türden bir keyfiyet arz etmektedir. O yüzden i'câzın bu türüne dair görüşlerini, adına *Lemesât ve Letâif mine'l-i'câzîl-Beyânî* dediği müstakil bir çalışmada ele alma gereği duymuştur.³

Edebî i'câz nedir?

Abbâs'a göre, i'câz çeşitlerinin en büyüğü, edebî i'câzdır. Çünkü i'câzın bu türü Kur'an'ın tamamına nüfuz eder. Diğer çeşitlerinde ise durum böyle değildir. Mesela gaybe ilişkin haberler her âyette yoktur; ilmî⁴ ve teşrîî i'câzda⁵ aynı şekilde... Bundan

¹ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Celalettin Divlekci, *Fadl Hasen Abbâs'ın Kur'an İlimlerindeki Müşkil Meselelere Bakışı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 21-47.

² Bu konuda iki eseri bulunmaktadır: İlki kerimesi Senâ Abbâs'la birlikte hazırladıkları *İ'câzîl-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı eseridir (Amman: Dâru'l-Furkân, 1991). Diğeri ise *İ'câzîl-Kur'ânî'l-Mecîd* adlı çalışmasıdır (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016).

³ Bk. Fadl Hasen Abbâs, *Lemesât ve letâif mi'l-i'câzîl-beyânî* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016).

⁴ İlmî i'câz: Kur'an ayetlerinin ilmî konularda nüzul döneminde bilinmesi mümkün olmayan bir takım ilmi hakikatlere işarette bulunması yahut kesinliği ispatlanmış ilmî hakikatlere ters düşmemesidir. Bk. Mahmud Ahmed Gâzî, *el-Medhalü'l-vecîz ila dirâseti'l-i'câz fi'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Muhammed Rahmetullah en-Nedvî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 277.

⁵ Teşrîî i'câz: Kur'an'ın ortaya koyduğu yasamaya dair hükümlerin benzeri ya da daha iyisi ortaya konulamayacak şekilde olmasıdır. Krş. Gâzî, *el-Medhalü'l-Vecîz*, 256.

hareketle edebî i'câzın,⁶ i'câz çeşitleri içerisinde en önemlisi, en kuşatıcı olanı daha doğrusu en kâmil olduğu söylenilebilir. Çünkü bütün bir Kur'an'ı içine almaktadır; uzun ya da kısa herhangi bir sûre, hatta âyet bunun dışında kalmaz.⁷

Edebî i'câz, özü/cevheri itibariyle *nazım*la alakalıdır. Nazımın sadece Araplar tarafından anlaşılması gibi bir durum söz konusu değildir. Nazım, bir yönüyle Kur'an kelimelerinin cümle içindeki tertibi, bir yönüyle bu kelimelerin seçimi, sonra bu cümle ve âyetlerin sûre içindeki tertibi demektir. Bu meseleyi Kur'an'ın indiği dönemde Araplar zevkleri ve selikalarıyla idrak edebiliyorlardı. Bu günün Arapları ise fitratlarıyla değil, ancak kendilerine incelikleri açıklanıp tefsir edildiği zaman düşünerek idrak edebilmekteler.⁸

Ona göre Kur'an'da nazımın temel unsuru kelimedir. Çünkü Kur'an kelimeleri seçilmiş ve emsallerine tercih edilmiş kelimelerdir. Onlar en iyi şekilde takdir edilmiş ve en doğru şekilde ifadeye konulmuştur. Kelimenin başka bir yerde değil de özellikle belli bir yerde kullanılması, başka bir kelimenin değil de özellikle belli bir kelimenin seçilmesi, bütün bunlar Kur'an'ın i'câzıdır. Bu yüzden Allah'ın kitabındaki kelimelerde terâdüfe yer yoktur. Kur'an'daki her kelime bir diğerinin sahip olmadığı özel bir anlam taşır.⁹

Nazım Anlayışı

Kelime anlamı itibariyle, incinin ipe dizimi anlamına gelen¹⁰ nazımın Abdülkâhîr Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) geliştirdiği bir edebiyat teorisi kavramı olarak ne anlama geldiği hususu çok sayıda müstakil araştırmaya konu olmuş, oldukça komplike bir meseledir.¹¹

Abbâs'ın telakkisine göre nazım için iki şey gereklidir: İlki, dile getirmek istediğimiz *anlam*, ikincisi ise bu anlamı kendisiyle ifadeye koyacağımız *lafızlar*. Yani ortada biçim ve bu biçimle kendisini ifade ettiğimiz anlam vardır. İfade etmek istediğimiz anlam değiştiği zaman, -kelimeler değişmese bile- lafızların cümledeki yerleri dolayısıyla biçim değişir. Bu durum haddizatında bizim ifade etmek istediğimiz anlamdan kaynaklanır. Bir diğer deyişle, insanın zihninde önce ifade etmek istediği anlam oluşur, sonra bu anlama göre lafızlar söz diziminde alması gereken yeri alırlar. Tanımı konusunda zorluklar yaşanan nazımın, Abbâs'a göre tanımı şu şekildedir: "*Nazım, sözün tertibinin, ifade edilmek istenilen anlama uygun olacak şekilde tasarlanmış olmasıdır.*" Ona göre Cürçânî'nin nazımla kast ettiği de tam

⁶ Buna beyânî ve belâğî i'câz da denilmektedir.

⁷ Fadl Hasen Abbâs, *İtkânü'l-burhân* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2010), 1/240.

⁸ Abbâs, *İtkânü'l-burhân*, 1/240.

⁹ Abbâs, *İtkânü'l-burhân*, 1/240.

¹⁰ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), (ن-ظ-م) md.

¹¹ Nazımın tanımı konusundaki netlik sorunu için bk. Dıyâüddin Ebü'n-Nur el-Huseynî, *Urûdu nazariyeti'n-nazm inde'l-imam Abdülkâhîr el-Cürçânî ve mebâhisühâ*, (Amman: Ervika, 2015); a.mlf., *Meâni'n-nahvi'l-Cürçâniyye*, (Amman: Ervika, 2015), 46; Ahmed Bedevî, *Abdülkâhîr el-Cürçânî ve cühûdühû fî'l-belagati'l-Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü Mısır, t.y), 116, 117.

olarak budur.¹² Söz konusu nazariyede Cürcânî "lafza" karşı özellikle mesafeli durmaya çalışırken,¹³ Abbâs'ın ona yer vermesi oldukça dikkat çekicidir.

Kur'an Metni Tasavvuru

Abbâs'ın Kur'an i'câzına dair düşüncelerini tam olarak anlayabilmek için onun nasıl bir Kur'an metni tasavvuruna sahip olduğunu öğrenmemiz gerekmektedir. Bunun için dilin en küçük birimi olan harflerden başlayıp sırasıyla kelime, cümle, pasaj, sûre düzeyinde serrettiği görüşlerini ortaya koyacağız. Aynı şekilde Kur'an'ın metin yapısıyla alakalı olarak üzerinde titizlikle durduğu; fâsıla, tekrarlar ve zâid lafızlar iddiasına bakışını da tespite çalışacağız.

I. Kur'an'da Harflerin Kullanımı

Harflerin kullanımı derken, mana harflerinin zikri ya da hazfi, birbirinin yerine kullanılıp kullanılmaması, zâid olup olmaması gibi konular üzerinde durulacaktır. Kur'an'da bazı harfi cerlerin birbirinin yerine kullanıldığı görüşü yaygın bir kanaat olsa da doğru değildir. Kur'an'da her harfin kendine özel bir delâleti vardır. Mesela, *فِي* harfi, yerini başka bir harfin alamayacağı özel bir maksatla kullanılmıştır. Ayet, sihirbazların Hz. Musa'nın mucizesi karşısında imana gelip secde etmeleri üzerine Firavun'un öfkeden deliye dönmesi ve sihirbazları cezalandırması bağlamında söylediği bir tehdit cümlesidir. Firavun, Musa'ya ve rabbine iman etmeleri halinde ellerini ve ayaklarını çaprazlama keseceğinden ve hurma kütüklerine asacağından bahsetmektedir. Burada *لَأُصَلِّبَنَّكُمْ* fiili *عَلَى* ile kullanılması gerekirken *فِي* harfi ile kullanılmıştır ki bunun anlamı sizi asmakla kalmayacağım hurma kütüklerinin içine gömeceğim demektir. Bu ifade Firavun'un öfke ve hiddetini hiç kuşkusuz standart kullanımdan çok daha iyi yansıtmaktadır.¹⁵

Bir diğer misal, *الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ* "Onlar ki namazları konusunda gaflettedirler."¹⁶ ayetinde *عَنْ* harfi cerri özel bir anlamı ifade etmek için kullanılmıştır. Onun *فِي* anlamına geldiğini söylemek doğru değildir.

Nitekim Hattâbî (ö. 388/998)¹⁷ Mâlik b. Dînar'dan (ö. 131/748'den önce) konuyla ilgili şu olayı nakleder: "Bir gün Hasen beni, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî'yi (ö. 90/709), Nasr b. Âsım el-Leysî'yi (ö. 89/708 [?]) ve Âsım el-Cahderî'yi (ö. 128/746) mushafları arz etmek için topladı. Birisi, ey Ebü'l-Âliye Allah Teâlâ'nın kitabında *فَوَيْلٌ*

¹² Fadl Abbâs, *el-Belâga: fûnûnühâ ve efnânühâ*, (Amman: Dâru'l-Furkân, 1997), 1/ 85-87.

¹³ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. M. Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2004), 57, 63, 66, 97, 258, vd.

¹⁴ Tâ-hâ, 20/71.

¹⁵ Bk. Ahmed Şahrûrî vd., *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Amman: Dâru'l-Menhel, 2005), 24. Benzer bir yorum için bk. Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-Te'vîl* (Lübnan: Dâr Sâdir, 2001), 2/649.

¹⁶ Mâ'ûn, 107/5.

¹⁷ Ebû Süleyman Hamd b. (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî. Hayatı hakkında bilgi için bk. Salih Karacabey, "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1997), 16/489-491.

لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ "Vay haline o namaz kılanların ki namazları konusunda gaflettedirler."¹⁸ buyuruyor. Buradaki سَاهُونَ nedir? dedi. Ebü'l-Âliye, "ikinci rekâtta mı üçüncüsünde mi olduğunu bilmeyen kimsedir." cevabını verdi. Bunun üzerine Hasen, "Dur bakalım Ebü'l-Âliye öyle değil! سَاهُونَ namaz vakitlerini kaçıran, ondan gaflet eden kimseler demektir. Ayetteki عَنْ صَلَاتِهِمْ ifadesini görmüyor musun?" dedi.

Sonra Hattâbî şöyle der; "Ebü'l-Âliye عن ile في arasındaki farkın farkında değildir. Hasen, Ebü'l-Âliye'nin dikkatini bu noktaya çekerek şunu demek ister; rekâtların sayısını şaşırmak, namaz içinde olan bir durumdur. Eğer murat bu olsaydı, عن في صلاتهم derdi. عَنْ صَلَاتِهِمْ demesi, namazın vaktini kaçırmayı kastettiğini göstermektedir."¹⁹

Kur'an'ın harfleri kullanışındaki dikkat ve inceliğe dair bir diğer örneği vereceğimiz şu iki âyetteki kullanımda görebiliriz: قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا "Allah'a ve bize indirilene inandık" deyin."²⁰ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا "Deki 'Allah'a ve bana indirilene iman ettim.'"²¹ Hitap ümmete olduğu zaman, kullanılan harfi cer إلى olmuş; hitap Hz. Peygamber'e olduğu zaman ise على harfi kullanılmıştır.²²

Abbâs'a göre Kur'an'daki bütün harfler bu şekildedir. O yüzden bir harfin başka bir harfin yerine kullanıldığını söylememiz doğru değildir.²³

II. Kur'an'ın Kelime Dünyası

Sözü güzel yapan yazarın üslûbudur. Üslûbu oluşturan bir takım âmiller vardır ki bunların içerisinde en önemlisi orijinalliktir. Orijinalliğin ilk unsuru ise kelime seçimidir. Cümlede iyi kelime, verilmek istenilen manaya delâlet eden ve en münasip yere konulmuş olandır. Kelime, ifadede inceliğin, anlamda vuzuhun ve doğru ifadenin temelidir. Zira kelime cümle içerisinde olması gerektiği yerdeyse anlatılmak istenilen anlamı bütün gücüyle ifade eder. Ama yerinde kullanılmamışsa, ifade eksiktir, başka yerlere kayar.²⁴

Manaya özel kelime seçimi başlı başına bir ibdâdır.²⁵ Cümle içerisindeki kelime, bir aletin parçasına benzer. Nasıl ki alette parçalar, konulması gereken yere konulduğu zaman çalışırsa, kelime de cümle içerisinde öyledir.²⁶

¹⁸ Mâûn, 107/4-5.

¹⁹ Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'an*, (selâse resâil fi i'câzi'l-Kur'an içinde) thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zalûl Selam, (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ty.), 29.

²⁰ Bakara, 2/136.

²¹ Âl-i İmrân, 3/84.

²² Abbâs, *İtkânü'l-burhân*, 1/242.

²³ Fadl Hasen Abbâs, *Lemesât ve letâif mi'l-i'câzi'l-beyânî* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016), 153.

²⁴ Abbâs, *Lemesât*, 17.

²⁵ İbdâ: Yaratıcılık. Daha önce bir benzeri görülmemiş şekilde orijinal bir eser koyma becerisidir. Bk. Nevvâf Nassâr, *el-Mu'cemü'l-edebî*, (Amman: Dâru'l-Verdi'l-Ürdüniyye, 2007), 5; Turan Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ, 2004), 212.

²⁶ Abbâs, *Lemesât*, 17.

Mauppassant'ın (1850-1893) dediği gibi, kelimelerin de ruhu vardır. Ferâgat edilemeyen, alternatifsiz kelimeyi bulup, onu cümle içerisinde kendisine uygun yere koyup ruh üfürdüğünde, anlatımda inceliği, kuvveti, doğruluğu ve vuzuhu garanti etmiş olursun. Aynı şekilde terâdüf, yaklaşık ifadelerden ve yanlışa düşmekten emin olmuş olursun.²⁷

Doğru kelimeyi bulmak meselesi Arapların cahiliye asırlarına kadar uzanır. Doğru ve yerinde seçilmiş bir kelimenin önemini fark ettikleri gibi, yerinde olmayan bir kelimenin de olumsuzluklarının farkındaydılar. Mesela meşhur şâir Tarafe (ö. 564 [?]), el-Müseyyeb b. Ales'in bir beytinde, dişi develerin boyunlarındaki bir işaret için kullanılan الصَّيْعَرِيَّة kelimesini erkek deve için kullandığını duyduğunda, "erkek deveyi dişi yapmak istemiş" demiştir.

Kelime seçimiyle ilgili bu dikkat İslam döneminde de devam etmiştir. Arapların en fasihi olan Peygamber Efendimiz (s.a.s), bir defasında "Sizden biriniz *حَبِّتَ نَفْسِي* demesin. Onun yerine *لَقَسْتَ نَفْسِي* desin." buyurmuştur. Yine rivayet edildiğine göre, sahâbeden el-Berâ b. Âzib'e "أَنْزَلْتُ وَنَبِيَّكَ الَّذِي أَرْسَلْتُ" demeyi öğretiyordu. Berâ *وَرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتُ* deyince, Peygamberimiz, 'وَنَبِيَّكَ الَّذِي أَرْسَلْتُ' buyurdular.²⁸

Edebî tenkit tarihinde konuyla ilgili çok sayıda misale rastlamak mümkündür. Hiç kuşkusuz konu Kur'an olunca durum daha da hassaslaşmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in kelime haznesinin seçilmiş/seçkin oluşu konusunda İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) şu tespiti oldukça dikkat çekicidir: "Allah'ın kitabından bir kelime çıkarılsa, yerine başka bir kelime koymak için bütün Arap dili taransa bulunamaz. Pek çoğundaki üstünlüğü görebiliyoruz. Fakat zevk-i selim ve karîha kalitesindeki seviye bakımından o günün cahiliye Arapları gibi olmadığımız için, bazı yerlerde, bazı kelimeler için bu söz konusu olmayabiliyor."²⁹

İbn Atıyye'nin bu sözü takdire şâyân olup, incelemeye değerdir: Kur'an kelimelerinin birtakım hususiyetleri ve meziyetleri vardır; etkisinin güzelliği, manayla bütünüyle uyum içinde olması, genellikle diğer kelimelerin kuşatamayacağı kadar geniş bir anlam genişliğine sahip olması vs.³⁰ Öyleyse Kur'an kelimeleri seçilmiş kelimelerdir. Pek çok kelimeyle ve bu kelimelerin müştaklarıyla dolu olan bu sözlüklere baktığımızda, anlamı Kur'an kelimelerinden daha iyi gösteren, onların yerini alabilecek tek bir kelime bulamayız. Öncelikle, bu kelimeler Kur'an kelimeleriyle fesahat ve hafiflik bakımından eşit değiller. İkincisi, pek çok kelimenin aynı anlam etrafında döndüğünü görmekteyiz. Kur'an söz konusu olduğunda ise her kelimenin sadece bir anlama mahsus olduğunu görürüz.³¹

²⁷ Abbâs, *Lemesât*, 18.

²⁸ Buhârî, *Vudû*, 75; Abbâs, *Lemesât*, 19.

²⁹ İbn Atıyye *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (B.y.: Dar İbn Hazm, 2020), 29; Ayrıca bk. et-Tûfî, *el-İksîr fi ilmi't-tefsîr*, (Kahire: Mektebetü'l-Adâb, t.y.), 95; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1972), 2/118.

³⁰ Abbâs, *Lemesât*, 20.

³¹ Abbâs, *Lemesât*, 21.

Câhiz'in (ö. 255/869) Kur'an kelimelerinin kullanımına dair meşhur tespitine burada yer vermek gerekir: "İnsanlar kendilerine göre bazı kelimeleri hafif bulur ve o kelimelerden daha layık olanları olduğu halde, onları değil de hafif buldukları bu kelimeleri kullanırlar. Dikkat edilirse Allah Teâlâ Kur'an'da الجُوع kelimesini ikab bağlamında yahut aşırı fakirlik ve acz yerinde kullanmıştır. Oysa insanlar normal bir durumdaki açıklıktan bahsederken السَّعْبُ kelimesini değil de الجُوع kelimesini kullanmaktalar. Kur'an المطر kelimesini de aynı şekilde, intikam makamında kullanır. Avamın hatta havasın çoğu المَطَرِ la الغَيْثِ arasındaki farkı bilmezler. Kur'an الأَبْصَارِ kelimesini kullandığı halde, الأَسْمَاعِ kelimesini kullanmamıştır. سبعِ سَمَوَاتٍ dediği halde الأَرْضِينَ dememiştir. Kur'an, ne الأَرْضِ kelimesini الأَرْضِينَ şeklinde cemi yapmıştır ne de السَّمْعِ kelimesini الأَسْمَاعِ şeklinde cemi yapmıştır. Halkın ağzında dolaşan ise bu şekilde değildir. Halk, kelimelerin söylemeye daha layık, kullanıma daha uygun olanını aramaz."³²

Rummânî (ö. 384/994) ve Hattâbî gibi i'câz müelliflerinin de -bir birlerinden farklı bağlamlarda da olsa- Kur'an kelimelerinin hususiyetleri ve seçimi üzerinde durduklarını bilmekteyiz.³³

II. I. Garib kelimeler:

Kuşkusuz burada bahsedilen "garib" in belâgat ıstılahındaki "garib" le bir alakası yoktur. Belâgat ıstılahındaki garib: "Manası açık olmayan, yaygın bir kullanıma sahip olmayan, kulak tırmalayıcı, tab'en nefret uyandıran" anlamına gelir.³⁴ Kur'an'daki garib ise duyanda merak uyandıran, onu ne anlama geldiğini öğrenmeye sevk eden kelimeler demektir.³⁵ Mesela, İbn Abbâs'ın araştırdığı فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ayetindeki³⁶

³² Ebû Osman el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y.), 1/20.

³³ er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân* (selâse resâil fî i'câzi'l-Kur'an içinde) thk. M. Halefullah-Muhammed Zalûl Selam, (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ty.), 89, 90; el-Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'an*, 41, 44.

³⁴ Mustafa Sâdık er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'an ve's-sünnetü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî), 35.

³⁵ Abbâs, *Lemesât*, 32.

³⁶ Fâtır, 35/1.

أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ, aynı şekilde Hz. Ömer'in anlamını sorduğu³⁸, أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ لَرَأَوْفٍ رَجِيمٍ ayetindeki³⁹ تَخَوُّفٍ kelimesi Kur'an'daki garib kelimelere örnektir.⁴⁰

II. II. Eşanlamlı (müterâdif) kelimeler:

Eşanlamlı kelimelerle, iki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesini kast ediyoruz. İlk bakışta eşanlamlı gibi görünen ama araştırılınca aralarında fark olduğu anlaşılan kelimelerden erken dönemlerde söz edilmeye başlanmıştır. Burada şunu ortaya koymamız gerekmektedir: Kur'an kelimelerinin anlam sınırlarını disipline edilmiş bir şekilde tam olarak belirlememek insanları pek çok faydadan mahrum etmiştir. İnsanlarla, Kur'an kelimesinin anlamını tam olarak kavramanın arasına bir engel olarak girmiş ve pek çok ayeti ince bir şekilde kavramanın önünü kapatmıştır.⁴¹

Şunu itiraf etmeliyiz ki bütün bunlara sebebiyet verenler pek çok tefsir kitabı ve sözlüklerdir. Şöyle ki bu eserler Kur'an kelimelerine yaklaşık anlam vermişler ve böylece anlamlar birbirine girmiş ve karışmıştır.⁴²

Bazı âlimler eşanlamlılığı (terâdüf) dilin bir hususiyeti ve iftihar vesilesi kabul etmişse de pek çok âlim terâdüfe karşı menfi bir duruş sergilemiş ve reddetmiştir. Bazı âlim ve araştırmacılar meselenin ehemmiyetini; mananın anlaşılmasında meydana getirebileceği menfi etkiyi ince bir şekilde kavramış ve bu konuda araştırma yapmışlardır. Üstelik bu araştırmalar kadim ulema ile de sınırlı değildir.

Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra): *"Bir kelimenin iki manaya delâleti caiz olmadığı gibi, iki kelimenin aynı manaya gelmesi de caiz değildir. Çünkü bu faydasız bir şekilde dili genişletmektir. Aynı şekilde bu mana için muhakkik dil âlimleri şöyle demişlerdir: 'Harfi cerler birbirlerinin yerine geçmezler. Öyle ki İbn Dürüstevyh (ö. 347/958) şöyle demiştir: Harfi cerlerin birbirlerinin yerine geçmesine cevaz vermek, dilin hakikatini ortadan kaldırır ve dildeki hikmeti ifsat eder. Bu aklın ve mantığın icap ettirdiğinin hilafına bir görüştür.'* Askerî devamla şöyle söyler: *"Çünkü birlerinin yerine geçtikleri zaman hakikatin dışına çıkacaklar ve her biri diğerinin anlamını alacaktır. Bu*

³⁷ Rivâyet olduğuna göre İbn Abbâs şöyle der: "فَاطِرُ السَّمَوَاتِ"nın ne anlama geldiğini bilmiyordum. Bir gün iki bedeviyi bir kuyu başında kavga ederken gördüm. Biri diğerine *'onu ilk defa ben yaptım, ilk defa ben başladım!'* anlamında أَنَا فَطَرْتُهَا deyince ne anlama geldiğini anladım." Bk. Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/293.

³⁸ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) naklettiğine göre Hz. Ömer, ayette geçen تَخَوُّفٍ kelimesinin ne anlama geldiğini çevresindekilere sormuş, Hüzeyl kabilesinden ileri gelen birisi çıkarak, bunun kendi lehçelerinde "yavaş yavaş eksilmek" anlamında kullanıldığını belirtmiş. Bunun üzerine Hz. Ömer, Arapların bunu şiirinde kullanıp kullanmadığını sormuş, adam da "evet" diyerek şu beyti okumuştur: كَمَا تَخَوُّفٌ – الرَّحْلُ مِنْهَا تَأْمَكًا قَرْدًا – عَوْدَ النَّبْعَةِ السَّفُونُ *"Devenin hörgücünü, palanı gide gele yontup eksiltmiş! Tıpkı sert odunu renderin yontup eksilttiği gibi..."* Bk. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. M. Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2/584, 585.

³⁹ Nahl, 16/47. *"Yoksa Allah'ın kendilerini yavaş yavaş tüketerek cezalandırmayacağından (emin mi oldular)? Kuşkusuz Rabbin çok şefkatli, pek merhametlidir."*

⁴⁰ Abbâs, *Lemesât*, 32.

⁴¹ Abbâs, *Lemesât*, 64.

⁴² Abbâs, *Lemesât*, 64.

ise bir mana için iki farklı kelimenin olmasını icab ettirir ki muhakkikler böyle bir görüşü kabul etmemişlerdir; manaları tahkik etmeyenler bu görüşü benimsemişlerdir.”⁴³

İbn Fâris de (ö. 395/1004) terâdüf kabul etmeyen âlimlerdendir. Ona göre bir şey muhtelif isimlerle adlandırılabilir. Mesela السيف – المَهْدُ – الحسام gibi. “Bu konuda diyeceğimiz; ortada bir tane isim vardır o da السَّيْف’tir. Diğerleri lakap ve sıfatlardır. Bu konudaki görüşümüz, her sıfatın anlamının diğerinden farklı olduğudur.”⁴⁴

Bir grup buna karşı çıkmış ve bu kelimelerin lafızları farklı da olsa aynı anlama geldiğini iddia etmiştir. Diğer bir grup ise sıfat isim ayırımına gitmeksizin, bu kelimelerin her birinde bir diğerinde olmayan bir anlam olduğunu ileri sürmüş ve fiillerin de aynı şekilde olduğunu söylemiştir. Misal, رقد ; قعد – جلس; مضى – ذهب – انطلق, vd. İbn Fâris bunun ustası Ebü'l-Abbâs Sa'leb'in (ö. 291/904) görüşü olduğunu kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtir.⁴⁵

İbn Fâris ilk görüşü savunanların şu delili ileri sürdüklerini söyler: Eğer her kelime bir diğerinde olmayan bir anlama sahip olsaydı, bir şeyi kendi ibaresinin dışında bir ibareyle ifade etmek mümkün olmazdı. Şöyle ki mesela لا رَيْبَ فِيهِ ifadesini, فِيهِ شَكٌّ şeklinde açıklıyoruz. Eğer الرَّيْبُ، الشَّكُّ'in dışında bir şeyse الرَّيْبُ kelimesini الشَّكُّ'le karşılamamız hata olur.

İbn Fâris bu itiraza şu şekilde cevap verir: “Biz, iki kelime birbirinden farklıdır demiyoruz ki onların görüşü bizi ilzam etsin, biz sadece her bir kelimenin bir diğerinde olmayan bir anlama sahip olduğunu söylüyoruz. Mesela üzerinde yemek olan sofraya الكأسُ denir, aksi takdirde onun adı الخَوَانُ'dur. İçinde içecek bir şey varsa bardağa الكاسُ denir, aksi takdirde adı يَفْدَحُ yahut كُوبٌtur.”⁴⁶

Terâdüf i'câz ilişkisi hususuna doğrudan temas eden âlim ise İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). Ona göre, “dilde terâdüf azdır. Kur'an lafızlarında ise ya nadirdir ya da yok gibi bir şeydir. Bir kelimenin başka bir kelimeyi birebir; bütün anlamlarıyla karşılaması az görülen bir durumdur.”⁴⁷ Yine onun tespitine göre; bir kelime diğerini ancak yaklaşık bir anlamla karşılayabilir ki i'câz sebeplerinden bir tanesi de budur.⁴⁸

Abbâs'ın bu konuda ulaştığı sonuç: Genel olarak Arapça'da özel olarak da Kur'an'da terâdüfün varlığını inkâr edenler, akli bakımdan ikna edici deliller ortaya koymuşlardır. Kesin olarak bilmekteyiz ki Kur'an'da terâdüfün varlığı Kur'an'ın kutsiyetiyle, ahkâmıyla, beyanındaki olağanüstülük ve anlamlarındaki incelikle mütenasip değildir.⁴⁹ Kısaca Kur'an'da terâdüfün varlığını kabul etmenin, Kur'an

⁴³ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lügaviyye*, thk. Hüsâmu'ddin el-Kutsî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1981), 12.

⁴⁴ Ahmed Ebü'l-Huseyn İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lügati'l-Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ*, nşr. Ahmed Hasen Besc (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 59.

⁴⁵ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 59.

⁴⁶ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 60, 61.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, (Beirut: by.y. 1972), 52.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 52.

⁴⁹ Abbâs, *Lemesât*, 74.

beyanına dair nüansları kaybetmek anlamına geleceği görüşündedir. Bu konuda eski ve yeni pek çok âlimin görüşünü kendisine referans alır. Ama daha da önemlisi, onun Kur'an metnine dair yıllar içerisinde geliştirmiş olduğu kanaattir.

II. III. Eşanlamlı zannedilen kelimelere dair Kur'an'dan misaller:

Abbâs, eşanlamlı olduğu zannedilen kelimelerin -en azından Kur'an'ın kullanımında- öyle olmadığına dair misaller vermeyi de ihmal etmez. Bunlardan bazılarını burada yer vermek istiyoruz.

1- العَمَل - الفعل ile العَمَل ile الفعل arasındaki nüansları maddelemek gerekirse;

a- العمل yapılması zaman alan işler için kullanılır. الفعل ise bunun aksine bir anda yapılan işler için kullanılır. Misal, وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ "... ve salih amel işleyenler..."⁵⁰ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ (geniş) leğenler, sabit kazanlar; ne dilerse yaparlardı."⁵¹

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ "Haberin yok mu, Rabbin ne yaptı Âd kavmine!"⁵² أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ "Haberin yok mu, Rabbin ne yaptı fil sahiplerine!"⁵³

b- العمل canlılar tarafından yapılan belli bir maksada yönelik iştir. الفعل'den daha hususidir. Çünkü الفعل canlıların yaptığı belli bir maksada yönelik olmayan işlerde kullanıldığı gibi, cansız varlıklara da nispet edilebilir.⁵⁴ Misal, أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ "Göklerde ve yerde bulunanların, saf saf olup uçan kuşların Allah'ı tesbih ettiklerini görmez misin? Her biri kendi duasını ve tesbihini bilmektedir. Allah, onların yapmakta olduklarını hakkıyla bilendir."⁵⁵ قَالَ إِنَّ فَعَلَهُ كَبِيرٌ هُمْ هَذَا "Tam aksine şu büyükleri yaptı." dedi"⁵⁶ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ (11) يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ (10) كِرَامًا كَاتِبِينَ "Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır; onlar, (maksatlı-maksatsız) yapmakta olduklarınızı bilir."⁵⁷

Abbâs, konunun i'câzla olan bağlantısına yukarıda vermiş olduğu örnek üzerinden şu şekilde dikkat çeker: Son ayette تَفْعَلُونَ ün tercih edilmesi sadece lafzî bir gayeden dolayı olamaz. Çünkü her iki fiilde de (تَفْعَلُونَ - تَعْمَلُونَ) harfler bakımından bir benzerlik var. Bu ancak daha derin ve daha ince bir gaye için getirilmiş olabilir. O da melekler sadece sizin bilinçli olarak ne yaptığınızı değil, bilinçsiz ve maksatsız olarak yaptıklarınızı da bilir mesajını vermek içindir.⁵⁸

Abbâs'a göre فَعَلَ fiilinin yukarıda bahsedilen anlamını en güzel gösteren misal şu ayettir: وَمَعَلَّتْ فَعَلَتْكَ النَّبِيَّ فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ (19) قَالَ فَعَلْتَهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ "Malum işi

50 Kehf, 18/107.

51 Sebe', 34/13.

52 Fecr, 89/6.

53 Fil, 105/1. Bk. Abbâs, Lemesât, 92.

54 İsfahânî, Müfredât, 587.

55 Nur, 24/41.

56 Enbiyâ, 21/63.

57 İnfîtâr, 82/10-12.

58 Abbâs, Lemesât, 93.

yaptın, sen nankörsün! Onu yaptım, ama bilerek yapmadım.”⁵⁹ *الفعلة* burada Hz. Musa'nın kıptiye vurduğu tokattır. Bunu bir anda yapmış ve kasıtlı bir şekilde yapmamıştır. Bundan dolayı Kur'an bunu *الْفَعْل* olarak isimlendirmiştir.⁶⁰

Abbâs müterâdif zannedilen bazı kelimelerin öyle olmadığını uygulamalı bir şekilde gösterir.⁶¹ Bu konudaki temel referansı ise kendisi de bir i'câz müellifi olan Hattâbî'dir.⁶²

II. IV. Benzer yerlerde kullanılan farklı kelimeler

Abbâs bu bahiste, benzer yerlerde kullanılan farklı kelimeler üzerinde durur. Buradaki farklılığı ve değişikliği, konu ortak olduğu halde bağlam ve muhatabın farklı olmasına bağlar. Bu konu da diğerleri gibi kelime seçimiyle alakalıdır. Şimdi buna dair verdiği örnekler üzerinde duralım.

1- *الإلقاء – القذف*: Her iki kelime de cihat ve düşmanla savaş bağlamında sahip oldukları nüans dikkate alınarak kullanılmıştır. Her iki kelimedede “atmak” demektir. Ne var ki *القذف* ağır, büyük bir şeyi atmak demektir. İki misalle konuyu açalım. *سَأَلَنِي فِي وَقَدَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ “İnkar edenlerin içine korku salacağım.”*⁶³ *قُلُوبَ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ “Onların içine korku saldı.”*⁶⁴ Enfâl sûresindeki ayet, bağlam itibarıyla Bedir gazvesinden bahsetmektedir. Müslümanların karşısındaki düşman müşriklerdir ve kendilerini koruyacakları silahlarından başka bir şeyleri de yoktur. Haşr sûresindeki ayet ise Benî Nadîr kuşatmasından bahsetmektedir.⁶⁵ İlgili ayetin devamında verilen bilgiye göre, Benî Nadîr'in kendilerini koruyacak güçlü kaleleri bulunmaktaydı. İşte bu yüzden savunması kendince güçlü olan düşmanın içine atılan/salınan korkunun da büyük olduğunu ifade etmek için bu kelime tercih edilmiştir.⁶⁶

2- *الدثار – التزمّل*: Pek çok müfessir her iki kelimeye de aynı anlamı vermiştir. Hâlbuki *الدثار* iç çamaşırın üzerine giyilen elbise demektir. Bir insanın karşısına çıkarken üzerinde olması gereken şeydir. *التزمّل* ise insanın üzerini örttüğü, büründüğü örtü demektir. Kelimelerin geçtiği ayetlere bu gözle yeniden bakıldığında (1) *فَمُ فَاَنْذِرْ* (1) *يَا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ “Ey elbisesine bürünmüş olan kalk uyar.”*⁶⁷

*“Ey يَا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ (1) فَمُ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلًا (2) بَصَفَهُ أَوْ انْقُصَ مِنْهُ قَلِيلًا (3) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا örtüsüne bürünmüş olan! Birazı hariç, geceleri kalk namaz kıl. (Gecenin) yarısını (kıl). Yahut bunu biraz azalt, ya da çoğalt ve Kur'an'ı tane tane oku.”*⁶⁸

59 Şu'arâ, 26/19-20.

60 Abbâs, *Lemesât*, 93.

61 Bk. Abbâs, *Lemesât*, 93-110.

62 Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*, 26-30.

63 Enfâl, 8/12.

64 Haşr, 59/2.

65 Haşr, 59/2.

66 Abbâs, *Lemesât*, 114.

67 Müddessir, 74/1, 2.

68 Müzzemmil, 73/1-4. Bk. Abbâs, *Lemesât*, 124.

Abbâs konuya dair verdiği diğer misallerde de Kur'an'ın kullandığı her kelimeyi nasıl yerli yerinde ve en uygun şekilde kullandığını gösterir. Böylece edebî i'câzın kelime seçimine uzanan temellerine dikkat çeker.

II. V. Birden fazla çoğul şekli olan kelimelerdeki incelik

Kur'an-ı Kerim'in müfret, tesniye ve cemi gibi yapıları kullanmasında da bazı incelikler dikkat çekmektedir. Mesela bazı kelimelerin sadece müfredi kullanırken, bazılarının sadece cemi kullanılmıştır. Bunların bazı sebeplere bağlı olarak bu şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür. Abbâs'ın tespitine göre, Kur'an'da bazı kelimelerin sadece müfred sîgasının kullanılmasının belli başlı sebepleri şunlardır:

a- Bazı kelimelerin dış dünyada ikincisi olmadığı için müfret olarak kullanılmıştır. Örnek vermek gerekirse القمر ve الشمس kelimeleri böyledir.⁶⁹

b- Bazen bir kelimenin müfret olarak kullanımı bir hikmete işaret içindir. Bu mesajı ancak bu şekilde kullanılması halinde verebilir.

c- Bazı kelimelerin cemi kullanımı ağır olduğu için müfredi tercih edilmiştir.

d- Bir diğer sebepse sadece o kelimedede bulunan bir anlam verilmek istediği için o kelime tercih edilmiştir.⁷⁰

Cemi sîgaların tercihine dair de aynı şekilde bazı sebepler zikredilebilir:

a- Kelimenin müfred şeklinin telaffuzu zor olduğu için olabilir.

b- Verilmek istenen mesaj kelimenin sadece cemi şekliyle verilebildiği için olabilir.⁷¹

Bu tespitleri verdiği bazı örnekler üzerinde de gösterir. Mesela Kur'an وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ *"Bu benim doğru yolumdur onu takip edin; başka yollara girmeyin ki yolundan ayırmasınlar!"*⁷² ayetinde müfred olan الصراط kelimesini kullandığı halde aynı kelimenin cemisi olan الصرُط'u kullanmamış; yerine السُّبُل'ü kullanmıştır. Bunun sebebi, bir yönüyle, الصرُط'un السُّبُل'den ağır olmasıdır. Diğer yönüyle ise الصراط'ta ağır basan anlamın "iyilik yolu" olmasıdır. Hâlbuki السُّبُل yanlış yollardan bahsedilen bir bağlamda kullanılmıştır.⁷³

Bir diğer misalse بـ kelimesinin yerine göre müfred yerine göre tesniye ve cemi kullanılmasıdır. Allah'a biatten (bağlılıktan) bahsedilirken müfred kullanılmıştır: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ قَالِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا جُعِلَ السُّبُلُ لِيُذَكَّرَ بِهِ الَّذِينَ يَعْلَمُونَ *"Sana bağlılıklarını bildirenler, Allah'a bağlılıklarını göstermiş olurlar: Allah'ın eli onların elleri üzerindedir."*⁷⁴ Öte yandan, مَا مَنَعَكَ

⁶⁹ Burada, o günkü insanın güneş ve aya dair bilgi ve telakkisinin dikkate alındığının altını çizelim.

⁷⁰ Abbâs, *Lemesât*, 129.

⁷¹ Abbâs, *Lemesât*, 130.

⁷² En'âm, 6/153.

⁷³ Abbâs, *Lemesât*, 137.

⁷⁴ Fetih, 48/10.

أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ *“Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmene mâni olan nedir? dedi.”*⁷⁵ ayetinde olduğu gibi İblis’i azarlarken ve بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ *“Bilakis iki eli de açıktır, dilediği gibi dağıtır.”*⁷⁶ ayetinde olduğu gibi, Yahudilerin ahlâksızlıklarını sayıp dökerken tesniye şekli kullanılmıştır. Çok sayıda farklı mahlûkatın yaratılışından bahsedilen yerlerde ise cemi olarak kullanılmıştır: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ *“Görmüyorlar mı ki, biz kudretimizin eseri olmak üzere onlar için birçok hayvan yarattık. Bu sayede onlar bunlara sahip olmuşlardır.”*⁷⁷

Dikkatle incelenirse, biat makamında müfred, nimeti dağıtma makamı ile özen gösterme, taahhüt ve ibdâ makamında tesniye; çok sayıda farklı mahlûkatın yaratılışından bahsedildiği makamda ise cem şekli kullanılmıştır.⁷⁸

Harf ve kelimenin ardından, bir anlatım birimi olarak cümleye geldiğimizde, cümlede de i’câzın tezahürünü görebiliriz. Bu tezahürlerden bir tanesi de hazif ve zikirdir. Bazı cümlelerde bir takım kelimelere yer verilirken, başka bir takım cümlelerde aynı kelimelere yer verilmediğini yani hafzedildiğini görürüz. Takdim-tehir de bu şekildedir; bazı cümlelerde bir takım kelimeler takdim edilirken, diğer bir takım cümlelerde aynı kelimelerin tehir edildiğini görebiliriz.

III. Kur’an’da Cümle

Edebî değeri olan bir metinde cümlenin nazmı makâmın iktizasına, cümlenin bağlamına ve ifade edilmek istenilen manaya göre değişir. Abbâs’a göre i’câzın zevkine varabilmek ve onu hissedebilmek için bunları bilmek gerekmektedir.⁷⁹

Kur’an’da öyle kelimeler ve cümleler vardır ki bir yerde zikredilirken bir başka yerde hafzedilir. Zikredilmesinin de hafzedilmesinin de bir takım sebep ve gerekçeleri vardır. Üstelik bu sebep ve gerekçeler sadece lafzı ilgilendiren; ses, estetik ya da cümlenin ritmine yönelik hususlar da değildir. Bunlar aynı zamanda mananın da gerektirdiği değişikliklerdir. Dolayısıyla bir yerde objektif sebeplerdir. Ona göre Kur’an’ın beyânî i’câzı dediğimizde yalnızca tasvir güzelliği ve metinde ortaya çıkan musikinin etkisi üzerinde durmuyoruz. Bu hususun kendi içerisinde bir etkisi olmakla birlikte i’câzı ortaya koyarken odaklanılan esas unsur değildir. Kur’an bir hayat kitabıdır ve hangi asırda ve ülkede olurlarsa olsunlar hayatta olanlara seslenir. Tasvirdeki güzelliği hissetmek bir kavimden diğerine geçişebilir.⁸⁰ Nitekim Rum kralı Mütenebbî’nin (ö. 354/965) aşağıdaki beyti –ki Ebû’l-Alâ el-Maarrî’ye (ö. 449/1057)

⁷⁵ Sâd, 38/75.

⁷⁶ Mâide, 5/64.

⁷⁷ Yâsîn, 36/71. Bk. Abbâs, *Lemesât*, 141.

⁷⁸ Abbâs, *Lemesât*, 141.

⁷⁹ Abbâs, *Lemesât*, 183.

⁸⁰ Abbâs, *Lemesât*, 183.

göre son derece orijinal bir tasvirdir.⁸¹ kendisine tercüme edilince; "Bu adam ne de yalancı biri! Hiç göz kapaklarına deve oturur mu" demiştir.⁸²

كَأَنَّ الْعَيْسَ كَانَتْ فَوْقَ جَفْنِي -- مُنَاخَاةٌ فَلَمَّا ثُرْنَ سَالَا

"sanki göz kapaklarım üzerinde bir deve...

tuttu göz yaşlarımı akmasın diye.

sürdüler deveyi sevgilimin gidişiyle...

aktı göz yaşım sel inmişçesine..."

İ'câzda önemli olan nazım meselesidir ki mana ancak nazımla ortaya çıkar. Tasvir meselesi psikolojik ve hissi boyutu alakadar ederken, nazım hem fikrî hem de hissi boyutu alakadar eder. Tasvir meselesi tesir gücü ve ifade kalitesi bakımından insandan insana değişse de düşünce meselesi böyle değildir. Nazımla düşünce arasındaki bu ilişkiden dolayı nazım, i'câzın yörüngesidir. Çünkü Allah kitabını bir ümmet ve bir lisana tahsis etmemiştir.⁸³

Nazımın i'câzdaki öneminden dolayı Abbâs hazif-zıkr, fasıl-vasıl, kasr, tarif-tenkir ve tekit gibi manayı şekillendiren nazım unsurlarından bahseder. Bunları ilki ise tekittir. Tekitin bir anlatım inceliği olarak Kur'an'da nasıl kullanıldığı üzerinde misallerle durur.⁸⁴ Şimdi kısaca bunun üzerinde duralım.

III. I. Cümlede tekit

Tekit anlatımda bir zaruret, ihtiyaç olduğunda başvurulmuş bir anlatım aracıdır, rastgele kullanılmaz. İsimlerde إِنَّ, lâm ve fasıl zamiri; fiillerde tekit nûnu, قد vb. pek çok tekit edatı bulunmaktadır.⁸⁵ Kur'an'da tekidin kullanımına dair verdiği örneklerden ilki fasıl zamiriyle yapılan tekittir. Konunun okur zihninde daha iyi canlanması için günlük hayattan cümle örnekleri verir: *الله هو الناصرُ* ile *الله ناصرٌ* cümleleri arasındaki anlam farkı üzerinde durur. İlk cümlede Allah'ın yardım eden olduğu anlaşılır. Ama bu cümleden tek yardım edenin Allah olduğu gibi bir anlam çıkmaz. Yani başka yardım edenler de olabilir. Oysa ikinci cümleden anlaşılana, tek yardım eden vardır o da Allah'tır.⁸⁶

Benzer bir durum şu iki ayetteki kullanım için de geçerlidir: *قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ* "Kendilerine yazık eden kullarıma söyle! Allah'ın rahmetinden ümidi kesmesinler. Allah bütün günahları bağışlar. Bağışlayan ve merhametli olan yalnızca O'dur."⁸⁷ *وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ عَلَيْكُمْ كِتَابٌ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ*

81 Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Şerhu Divâni'l-Mütenebbî (Mu'cizü Ahmed)*, thk. Abdülmecîd Diyâb (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1992), 1/141.

82 İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirrü'l-fesâha* (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2010), 74.

83 Abbâs, *Lemesât*, 184.

84 Abbâs, *Lemesât*, 184.

85 Abbâs, *Lemesât*, 183.

86 Abbâs, *Lemesât*, 185.

87 Zümer, 39/53.

“Âyetlerimize inananlar sana geldiğinde onlara de ki: Selâm size! Rabbiniz merhamet etmeyi kendisine görev edindi. Gerçek şu ki: Sizden kim, bilmeyerek bir kötülük yapar, sonra ardından tevbe edip de kendini islah ederse, bilsin ki Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir.”⁸⁸ Birinci ayette إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ denirken, ikinci ayette فَاتَّعَفُورٌ رَّحِيمٌ denmiştir. İlk ayette haberin marife oluşu hasır ve ihtisas ifade eder. Manaya etkisi, Allah’tan başka bağışlayan ve merhamet eden yoktur, demektir. Diğer bir ifadeyle sizi bağışlayacak, size merhamet edecek tek kapı vardır o da Allah’ın kapısı denilmektedir. İkinci ayette ise böyle bir anlam ve vurgu bulunmamaktadır.⁸⁹

Her iki ayetin söylendiği makâma, bağlamına ve muhatabına bakıldığı zaman bu durumun sebebi net bir şekilde anlaşılıyor. Zümer sûresindeki ayette muhatap; kendisine yazık etmiş, korkan, ümitsiz kalmış kullardır. Dolayısıyla makâm hasır türü bir tekidi gerektirmektedir. İkinci ayette ise muhatap hatası ve masiyeti büyük olmayan müminlerdir.

Abbâs verdiği bu örnekte Kur’an’daki bu anlatımın muktezây-ı hâle göre değiştiğini dolayısıyla benzer gibi sanılan ifadeler arasında, aslında çok önemli incelikler olduğunu göstermek istemektedir.⁹⁰

Bir diğer ifade aracı ve manayı şekillendiren nazım unsurunun ise hazf ve zikir olduğunu söylemiştik. Şimdi müellifin onun nazımla ilişkisini ve i’câzla bağlantısını nasıl kurduğunu üzerinde duralım.

III. II. Cümlede hazf-zikr

Abbâs benzer konu ve ifadelerin geçtiği yerlerdeki ayetleri karşılaştırarak bir yerde zikredilen bir kelimenin benzer bir yerde niçin zikredilmediği konusu üzerinde durur. Nazımdaki bu değişikliğin konu, makâm ve bağlamla ilişkisini kurmaya çalışır. Bu konuda fikir verecek bir takım örnekler verir.

Kur’an-ı Kerim pek çok ayetinde cihattan bahseder⁹¹ ve bahsettiği yerlerde iki nokta üzerinde durur: Birincisi, mallarıyla ve canlarıyla cihat etmeleridir. İkincisi, Allah yolunda cihat etmeleridir. Ne var ki Tevbe, 88, 89 ayetinde bir istisna söz konusudur. Burada mal ve canla cihattan bahsedildiği halde Allah yolunda olmaktan bahsedilmemiştir. لَكِنَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (88) أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ *“Fakat Peygamber ve onunla beraber inananlar, mallarıyla, canlarıyla cihad ettiler. İşte bütün hayırlar onlarıdır ve onlar kurtuluşa erenlerin kendileridir. Allah, onlara içinde ebedî kalacakları ve zemininden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte büyük kazanç budur.”* Bu ayetin diğer cihattan bahseden ayetlerden farkı; içinde Allah Resûlü’nün

⁸⁸ En’âm, 6/54.

⁸⁹ Abbâs, *Lemesât*, 185, 186.

⁹⁰ Benzer misaller için bk. Abbâs, *Lemesât*, 186-189.

⁹¹ Bk. Bakara, 2/218; Âl-i İmrân, 3/142; Enfâl, 8/72, 74, 75; Tevbe, 9/20-22, 41.

(s.a.v) zikrediliyor olmasıdır. Allah Resûlü'nün içinde olduğu bir cihat elbette ki Allah yolunda olacaktır. Bu yüzden de bu ayette buna yer verilmemiştir.⁹²

Bu konuda verdiği bir diğer misal Kur'an'ın indiği dönemdeki dini sosyolojiyi de ilgilendirmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de nehiy edilen, harama konu olan hususlar çeşitli sıyga ve yapılarla dile getirilmiştir.⁹³ Bunların bir kısmı, bazen doğrudan nehiy sıygası şeklinde, bazen de لا يَحِلُّ yapısıyla gelir.⁹⁴ Bu iki kullanım arasındaki fark düşünüldüğünde, doğrudan nehiy sıygasıyla gelen yasaklamaların fitrat ya da örfün reddettiği şeyler olduğu görülür. Mesela cana kıymak, zina etmek, yetim malı yemek ve insanların mallarını haksız şekilde yemek gibi kötülükler bu şekilde olup hiçbir aklın yahut kanunun kabul etmediği türden fiillerdir.⁹⁵ O yüzden bunlar yasaklanırken nehiy sıygasıyla yasaklanmışlardır. Misal: وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ “Fakirlik korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın!”⁹⁶; “Zinaya yaklaşmayın!”⁹⁷; لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ “Ey iman edenler! Erkekler diğer erkeklerle alay etmesinler.”⁹⁸

Öte yandan لا يَحِلُّ yapısıyla ifade edilen yasakların ise o dönemde insanların toplum olarak yapmakta bir beis görmedikleri, bir yerde toplumsal norm hâline gelmiş hususlar olduğu görülmektedir. Mesela veraset yoluyla kadınlara zorla sahip olmak böyledir.⁹⁹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا “Ey iman edenler! Kadınları zorla miras olarak almak size helâl olmaz.”¹⁰⁰ Bundan hareketle kaide niteliğinde bir tespit de ortaya konulabilir: “Kur'an'da لا يَحِلُّ yapısıyla gelen yasaklar, vahyin indiği dönemde insanların toplum olarak yapmakta bir beis görmediği hususlardır.”¹⁰¹ Bu arada bu orijinal tespitin Abbâs'a ait olup bu hususa kendisinden önce herhangi bir âlimin dikkat çektiği bilinmemektedir.

Abbâs'ın bu çerçevede üzerinde durduğu bir diğer konu ise cümlede takdim-tehir meselesi ve bunun beyânî i'câz açısından önemidir.

⁹² Abbâs, *Lemesât*, 193, 194.

⁹³ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu'l-fevâid*, thk. Ali b. Muhammed el-Umrân, (Cidde: Dâr Âlemi'l-Fevâid, t.y.), 4/1307; İbrahim b. Samayil es-Sülemî, “Sıyagu't-tahrîm inde'l-usûliyyîn”, (Mekke: yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Usulü'l-Fıkh, 1431).

⁹⁴ Bakara, 2/228, 229, 230.

⁹⁵ Fadl-Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ân* (Amman: Dâru'l-Furkân 2004), 209.

⁹⁶ İsrâ, 17/31.

⁹⁷ İsrâ, 17/32.

⁹⁸ Hucurât, 49/11.

⁹⁹ Fadl-Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 209.

¹⁰⁰ Nisâ, 4/19.

¹⁰¹ Abbâs, *Lemesât*, 93; Celalettin Divlekci, “Kur'an'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları*, 6/1 (2017), 86.

suların ve havanın hareketine rahmeti tecelli eder; kendisini gösterir. Bu yüzden rahmetin bu ayette öne alınması uygun düşmüştür.¹⁰⁸

Mağfiretin rahmetten önde geldiği diğer ayetlerde ise bağlam; günahların affı ve emir olunan hususlarda gösterilen kusurlarla ilgilidir. Üzerinde durduğumuz ayetin bağlamında ise böyle bir şey söz konusu değildir.

Anlaşıldığı kadarıyla Abbâs'ın Kur'an fasıllarında bu şekilde yer alan Allah'ın isim ve sıfatları konusunda gösterdiği hassasiyetin temelinde, bazıları için bu sıralamanın sıradan bir durum olması ve bir anlam ifade etmemesi yatmaktadır. Abbâs'ın bu bahiste verdiği bir diğer örnek ise ilim ve hikmet sıralamasıdır. Kur'an-ı Kerim'deki pek çok ayette¹⁰⁹ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ şeklinde. Bu ayetlerin bağlamları düşünüldüğünde takdim ve tehirin burada mananın belirlediği, konunun gerektirdiği bir durum olduğu görülmektedir. İlimin hikmetten önce gelmesi hikmetin gereğidir. Abbâs bu durumun açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar açık bir konu olduğunu belirtir.¹¹⁰

Hikmetin ilmin önünde geldiği ayete gelince; bu ayet Hz. İbrahim'i (a.s) çocuk dünyaya getiremeyecek bir vaziyette oldukları halde¹¹¹ çocukla müjdeleyen ayettir: قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ "Onlar: 'Rabbin böyle buyurdu; şüphesiz yalnız O'dur hikmet sahibi olan, her şeyi bilen!' dediler."¹¹² Burada hikmet için esas olduğu için diğer ayetlerin aksine hikmet önce ilim sıfatı sonra gelmiştir.¹¹³

Cümle yapısındaki değişiklikleri konu alan bir diğer bahis de hiç kuşkusuz "kasr" bahsidir. Abbâs bu konunun da i'câzla bağlantısı üzerinde durur.

III. IV. Cümlede kasr

Bir şeyin başka bir şeye özel bir yolla tahsisi demek olan kasır,¹¹⁴ belâgatte makâmın gerektirdiği, muhatabın hâlinin davet ettiği hazif-zıkr, takdim-tehir vs. gibi ifade biçimlerinden birisidir. Bu ifade araçlarının kendilerine mahsus bir kullanım alanı olduğu gibi kasrın da kendine özgü bir kullanım alanı vardır. Arapçada kasır, ما إلا - yapısı ve إنما edatıyla olmak üzere iki şekilde yapılır. İlkinde yapılan kasır, muhatabın bilmediği yahut inkâr ettiği durumlarda kullanılır. Mesela مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ "Meryem oğlu Mesîh ancak bir resûldür. Ondan önce de (birçok) resûller gelip geçmiştir."¹¹⁵ ayetinde Hz. İsa'nın diğer peygamberler gibi bir

¹⁰⁸ Abbâs, *Lemesât*, 203.

¹⁰⁹ Nisâ, 4/11, 26; En'âm, 6/83, 128, 139; Enfâl, 8/71; Tevbe, 9/15, 28, 60, 97, 106, 110; Yusuf, 12/6; Nur, 24/18, 58, 59; Mümtehine, 60/10.

¹¹⁰ Abbâs, *Lemesât*, 204.

¹¹¹ Bk. Hûd, 72; Zâriyât, 51/28-30.

¹¹² Zâriyât, 51/30.

¹¹³ Abbâs, *Lemesât*, 204.

¹¹⁴ Sa'düddin Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 179; Abdülmüteâl es-Sa'îdî, *Buğyetü'l-îzâh li Telhîsi'l-Miftâh* (Kahire: Dâr İbni Kesir, 2018 Kahire), 209.

¹¹⁵ Mâide, 5/75.

peygamber olduğunu inkâr edip, ona ilahlık izafe edenlere yönelik bir hitap yer almaktadır.¹¹⁶

إنما edatıyla yapılan kasır ise muhatabın meçhulü olmayan, şüphe etmesi uygun olmayan durumlarda; dikkat çekmek ve hatırlatmak maksadıyla kullanılır. *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ* مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ “Allah’tan gerçek anlamda yalnızca âlimler korkar.”¹¹⁷ ayeti böyle bir örnektir. Allah’tan âlim kullarının korkacağı bilinmeyen bir durum değildir kuşkusuz. Burada ilim iddiasında olup Allah’tan korkmayanlara yönelik bir tür tariz de bulunmaktadır.¹¹⁸

Abbâs, bu teknik bilgileri verdikten sonra muhataba göre nazım yapısının, kasır tercihlerinin nasıl değiştiğini ilk bakışta bir birine benziyor görüntüsü veren şu misallerle izah eder: *إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهْوٌ* “Dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir.”¹¹⁹ Muhammed sûresi Medenî bir sûredir dolayısıyla muhatabı müminlerdir. Müminler dünya hayatıyla ilgili bu gerçeğin farkındadırlar.¹²⁰

Öte yandan aynı muhtevaya sahip En’âm sûresi 32. ayetinde kasrın diğer şekli kullanılmıştır: *وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌّ وَلَهْوٌ* “Dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir.”¹²¹ Yukarıda değindiğimiz üzere kasrın bu şekli muhatabın bilmediği yahut inkâr ettiği durumlarda kullanılmaktadır. Abbâs nazımındaki bu değişikliği En’âm sûresinin Mekki bir sûre olmasıyla, dolayısıyla ayetin bağlamının gayri Müslimlerle ilgili olmasıyla açıklar.¹²²

Abbâs’ın cümlede tekit, hazif-zikir, takdim-tehir ve kasra dair yapmış olduğu nazım analizlerinin tamamında Abdülkâhir Cürcânî’nin nazım nazariyesini temel almıştır. Misalleri ve tahlilleri ise kendine aittir.¹²³

İ’câz konusunu, Kur’an’da kelime ve cümle düzeyinde ele aldıktan sonra, daha geniş bir anlatım birimi olan pasaj düzeyinde ele alır.

IV. Kur’an’da Pasaj

Kuşkusuz Kur’an kelimelerinin seçilmişliği ve cümle içerisindeki tertibi, Kur’an’ın edebî i’câzını en iyi gösteren hususiyetlerden bir tanesidir. Kur’an kelimeleri, Arapların bildiği, konuştuğu kelimelerdi. Kelimelere bu heybetli ve göz kamaştıran kıyafeti giydiren onların söz içerisindeki tertibi; ifadeye konuş şekli olmuştur. Kelimelerin sahip oldukları bu tertip kendilerine Arapları aciz bırakıp, dehşete düşüren ilahi esrar hılatini giydirmiştir.¹²⁴

¹¹⁶ Abbâs, *Lemesât*, 229.

¹¹⁷ Fâtır, 35/28.

¹¹⁸ Abbâs, *Lemesât*, 229, 231.

¹¹⁹ Muhammed, 47/36.

¹²⁰ Abbâs, *Lemesât*, 229.

¹²¹ En’âm, 6/32.

¹²² Abbâs, *Lemesât*, 229.

¹²³ Bk. Cürcânî, *Delâilü’l-i’câz*, 106, 107, 113, 142-146, 328-334.

¹²⁴ Bk. Abbâs, *Lemesât*, 235.

Konuyu daha müşahhas hale getirmek gerekirse; Araplar ism-i işâretin ne olduğunu biliyorlardı, الكتاب kelimesini tanıyorlar, الرب kelimesine hutbe ve şiirlerinde yer veriyorlardı. Aynı şekilde *adaletten* bahsetmişler, *ihsanı* övmüşler, *fuhşu* kötü görmüşler, *azgınlıktan* nefret etmişlerdi. Bunları dile getiren kelimelerin hiç birisi onlar için yeni değildir. Hepsisi de dillerinin derinliklerinden gelmiştir. Onları gerçek anlamda hayrette bırakan ise bu kelimelerin birbirleriyle bağlantılı ve uyumlu olacak şekilde ifadeye konulmasıdır. Sözün ahengindeki güzellikle anlam birimleri arasındaki koordinasyon güzelliği aynı seviyededir. Ahenk güzelliği revnâk ve zevkle alakalı, koordine güzelliği ise mana ile alakalıdır. Böylece sözde hissi ve fikri boyut bir araya gelmiştir.¹²⁵

O yüzden ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ¹²⁶ ayetini duyunca yürekleri yerinden oynadı. Son derece beğendiler. Üstelik bu durum bir ya da birkaç ayetle sınırlı da değildi; Kur'an'ın tamamı için geçerliydi.¹²⁷

Abbâs buna misal olarak bazı Kur'an pasajlarını ele alıp analiz eder. Bunlardan bir tanesi de 'Alâk sûresinin ilk beş ayetidir. اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) *"Yaratan rabbinin adıyla oku! O insanı bir 'alaka'dan yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemlle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir."*¹²⁸

Abbâs, kelimelerin tek tek cümle içinde yer almadan önceki hususiyetlerinden bahseder. Ona göre ayette geçen kelimelerin tamamı, lafız bakımından telaffuzu kolay ve kulağa hoş gelen kelimeler olup, anlam bakımından manaları açık, çağrışım ve ifade gücü yüksek kelimelerdir.¹²⁹

Müellif daha sonra bu kelimelerin nazma dönüştükten sonra ifade ettikleri anlam üzerinde durur: Ümmi bir peygambere ve ümmete okuma emrinin verilmesi, bu ümmete Allah'ın açacağı kapıların en hayırlı müjdecisidir. Okuma emrinin "rabbin adıyla" olması -ki rap, efendi, sahip ve mürebbi demektir- vahye ilk defa muhatap olan Hz. Peygamber (s.a.s) için ünsiyet kurmak anlamına gelmektedir. İsm-i celâlin değil de رب kelimesinin seçilmesindeki sır buradadır. Ayette rabbe yüklenen anlam da bu etkiyi pekiştirmektedir: İnsanı yaratan, ona bilmediğini öğreten ve daha nice nimetler veren...¹³⁰

Bu meyanda daha başka örnekler verip nazım analizinde bulunur.¹³¹ Kur'an'da ayet gruplarından daha büyük birim ise sûredir. Abbâs i'câzı sûre düzeyinde de göstermek ister.

¹²⁵ Abbâs, *Lemesât*, 235.

¹²⁶ Bakara, 2/1.

¹²⁷ Abbâs, *Lemesât*, 235.

¹²⁸ 'Alâk, 96/1-5.

¹²⁹ Abbâs, *Lemesât*, 236.

¹³⁰ Abbâs, *Lemesât*, 237.

¹³¹ Abbâs, *Lemesât*, 237-259.

V. Kur'an'da Sûre

Abbâs'a göre Kur'an sûreleri, uzunuyla kısasıyla anlattıkları konuların farklılıklarına rağmen sûreyi oluşturan parçalar arasında ortak bir bağ vardır. Fakat bunun bir konu bütünlüğü olarak kabul edilmesi mümkün müdür yahut konu bütünlüğü denilen olguyu bütün netliği ile fark etmek mümkün müdür? Yoksa sûreyi oluşturan konuların uyuşmazlık içinde olmaması yeterli midir? Her iki düşünceyi de savunan âlimler olmuştur. Her iki grubun ittifak ettiği husus: sûredeki tertip güzelliği ve nazımdaki orijinalliktir. Birinci grubu kadim ulemadan Bâkılânî (ö. 403/1013) yenilerden ise Abdullah Diraz (ö. 1958) temsil etmektedir.¹³²

İkinci grup, bir sûrede anlatılan pek çok meseleyi bir konu başlığı altında toplamaya çalışmanın zorlama ve tasannu olacağı düşüncesindedir. Abbâs'ın kesin olarak kabul ettiği ve açıklamaya çalıştığı husus ise her sûrenin bir konusu ve şahsiyeti olduğu düşüncesidir. Bunu Furkân, Mülk, Mümin ve Ahzâb sûreleri çerçevesinde göstermeye çalışır.¹³³

VI. Kur'an'da Fâsıla

Fâsılayla ayetin sona erdiği lafız kasteder. Nasıl ki şiirin son kelimesine kafiye deniyorsa ayetin son kelimesine de fâsıla denir. Fâsıla meselesinin edebî i'câz açısından en az diğer meseleler kadar önemli olduğunu söyler. Bu arada The New Encyclopaedia Britannica'nın Kur'an ve fâsılalara dair aktardığı görüş üzerinde durur: *"Sanki Kur'an okuyucuya rastgele bir şekilde mücerret inşâ izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim bunu ayetlerin *إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ* ve *إِنَّ اللَّهَ حَكِيمٌ* *إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ* şeklinde bitmesi de doğrulamaktadır. Bu sonuncusunun öncesiyle hiçbir alakası yoktur. Sırf seci ve fâsılayı tamamlamak için konulmuştur."*¹³⁴

Müellifin konuya dair temel tezi, fâsılanın ayetlerde sadece bir ses ve ahenk unsuru olarak değil, aynı zamanda nazım hükümlerinin ve anlam inceliklerinin iktizâ ettiği bir seçim olduğu gerçeğidir.¹³⁵ Buna göre fâsıla meselesinde iki noktaya riayet edilmiştir. İlki mana ikincisi ise lafız ve lafzın insan ruhunda meydana getirdiği etkidir.

Konuya dair verdiği misallerden bazıları üzerinde duralım: *أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ ۚ أَفَلَا يَسْمَعُونَ (26) أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ ۚ أَفَلَا يَنْصُرُونَ (27) "Halen yurtlarında gezip dolaştıkları kendilerinden önceki nice nesilleri helâk edişimiz onları doğru yola sevk etmedi mi? Bunlarda elbette ibretler vardır. Hâlâ kulak vermezler mi? Kupkuru yerlere suyu ulaştırdığımızı, onunla gerek hayvanlarının gerekse kendilerinin yiygeldikleri*

¹³² Abbâs, *Lemesât*, 262.

¹³³ Abbâs, *Lemesât*, 262.

¹³⁴ Bk. Abbâs, *Lemesât*, 336.

¹³⁵ Abbâs, *Lemesât*, 346. Konuyu bu zaviyeden ele alan geniş bir çalışma için bk. Mahmûd, Cemâl Ebû Hassân, *ed-Delâlatü'l-ma'nevîyye li fevâsili'l-âyâti'l-Kur'âniyye; dirâse fi beyâni'l-Kur'ân ve i'câzihî*, (Amman: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2010).

ekini çıkarmakta olduğumuzu da görmediler mi? Hâlâ da göremeyecekler mi?"¹³⁶ Secde, 26. ayette anlatılan husus helak olmuş asırlara dolayısıyla tarihi ilgilendirir. Tarihsel o günkü toplumda duyarak öğrenilmektedir. Bu yüzden ayet "Hâlâ kulak vermezler mi?" şeklinde nihayet bulmuştur. Bir sonraki ayette ise yağmurun gökten nasıl indiği, ekinlerin nasıl yeşerdiği gibi yeryüzünde gördükleri şeylere dairdir. Bu sebeple ayet "Hâlâ da göremeyecekler mi?" şeklinde bitmiştir.

Abbâs'ın bu konuda verdiği bir diğer dikkat çekici örnek ise şu ayettir: مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنَ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (41) إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (42) وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهَا يُعْقَلُونَ إِلَّا الْعَالَمُونَ "Allah'tan başka dostlar edinenlerin durumu, örümceğin durumu gibidir. Örümcek bir yuva edinir; hâlbuki yuvaların en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi! Allah, onların kendisini bırakıp da hangi şeye yalvardıklarını şüphesiz bilir. O, mutlak güç ve hikmet sahibidir İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir."¹³⁷ Örümceğin ipinin ipekten kuvvetli olduğu bilinmektedir. Ayette bahsedilen zayıflık örümceğin aile yapısı itibariyledir. Dışı örümceğin erkeği her an yiyebileceği bir durum söz konusudur. Bu ise bilgiyi gerektiren bir husustur. O yüzden ayetin sonu, "onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir." şeklinde son bulmuştur.¹³⁸

Sonuç olarak Kur'an fâsılları sonunda geldikleri ayetlerin manasıyla, konusuyla, bağlamıyla ve maksadıyla son derece bütünleşmiş, uyumlu ve irtibatlıdır. Bunların bir kısmını okur kendiliğinden kolayca kavrar.¹³⁹ Bir kısmı da vardır ki -tabii olarak çok sınırlı sayıdadır- fâsılla içinde yer aldığı ayet arasındaki ilişkiyi görebilmek için özel bir çaba gerekir.¹⁴⁰ Abbâs'ın fâsıla konusundaki temel referansları ise Rummânî ve Bakillânî'dir (ö. 403/1013).¹⁴¹

İ'câzı ilgilendiren bir diğer husus ise Kur'an'daki tekrarlardır. Abbâs'ın bu konuda da i'câz ve Kur'an tasavvuru açısından tutarlı bir bakış açısı vardır.

VII. Kur'an'da Tekrarlar

Tekrar meselesi Kur'an'ın edebî i'câzıyla güçlü bir irtibata sahip bir meseledir. Abbâs'a göre bu durum bedîhîdir. Kur'an'da kimi kıssalarda ya da akideyle ilgili konularda, bazı cümle ve ayetlerde birden fazla kere zikredilen bazı meseleleri kimileri ilk bakışta *tekrar* zannetmiştir.¹⁴²

¹³⁶ Secde, 32/26, 27.

¹³⁷ Ankebût, 29/41-43.

¹³⁸ Abbâs, *Lemesât*, 341.

¹³⁹ Mesela Bakara, 2/8; Mü'minûn, 23/14; Kasas, 28/76, 77 gibi ayetlerdeki fâsıla ayet ilişkisi bu şekildedir. Bk. Abbâs, *Lemesât*, 337.

¹⁴⁰ Bakara, 2/29, 260; Âl-i İmrân, 3/29; Mâide, 5/118; Mümtehine, 60/5. Bk. Abbâs, *Lemesât*, s. 346.

¹⁴¹ Bk. Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, 97; Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkallânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.), 87, 88, 89, 93, 99.

¹⁴² Abbâs, *Lemesât*, 349.

Bunları tekrar olarak kabul edenler –hiç şüphesiz- kendi aralarında farklı düşüncelere sahipler. Büyük çoğunluk bu tekraralarda bir sihr-i beyân görüp, bunları bir belâgat ve i'câz numunesi olarak addetmiştir. Hatta bu tekraralarda eğitim, sosyoloji ve psikolojinin ilgi alanına girebilecek bir takım hususlar tespit etmişlerdir. Kur'an'a karşı kin duyan çok az bir kesim ise bunları ya görmemiş ya da görmezden gelmiştir. Bunlar Kur'an'da adına "tekrar" denilen bu durumu, onun bir kusuru, ta'n etmeye müsait bir açığı olarak kabul etmişlerdir.¹⁴³ Burada dikkat çeken nokta bu kesimin özellikle edebî zevkin bozulduğu, dil selikasının zayıfladığı bir dönemde ortaya çıkmış olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle bu batıl düşünceler, dilde zevk-i selim ve selika sahibi olan erken dönem Kur'an düşmanlarında görülmemiştir. Hatta tam tersi Kur'an -iman etmeseler de- onları tam anlamıyla etkisi altına almıştır. Kısaca tekrara dair şüpheler dilin bozulduğu, dört bir yandan Allah'ın dinine ta'n edenlerin toplanıp bir araya geldiği bir zaman diliminde belirmiştir.

Abbâs bu noktada "tekrar"ın bir tarifini yapmak, sınırlarını belirleme ihtiyacı hisseder.

Tekrarın tanımı: Tekrar, aynı lafzın aynı bağlamda yeniden söylenmesidir. Bu iki şart bir araya gelmedikçe; bir diğer ifadeyle aynı lafız kullanılmamışsa yahut lafız birden fazla kez kullanılmış fakat her birinde kendine mahsus bir bağlamda ve özel bir anlamı ifade etmek üzere kullanılmışsa buna tekrar denilmez.¹⁴⁴

Abbâs bu çerçevede İbn Kuteybe, Hattâbî ve Zerkeşî gibi kadim âlimler ve Râfîî, Abdülkerim Hatip ve Muhammed Kutup gibi çağdaş âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine yer verir. Ona göre tekrara kâni olanlar; tekrarı Arapların âşina oldukları bir üslûp çerçevesinde görüp, muhatap üzerinde bir etki oluşturduğunu ve böylece tekrara konu olan unsurun muhatabın zihnine iyice yerleştiğini kast ederek bir ta'lil yoluna gittikleri sürece bunda bir mahzur bulunmamaktadır.¹⁴⁵

Âlimler ahkâm ayetlerinde tekrar olmadığı konusunda icma etmişlerdir. Kur'an'da konu tekrarından söz edilebilecek iki alan vardır: Akideyle ilgili ayetler ve kıssalar. Lafzî yönden tekrar edenler ise birden fazla kere zikredilen cümle ve ayetlerdir.¹⁴⁶

O bu iki konuyu da müstakil olarak ele alıp Kur'an'da yukarıda sınırları çizilen anlamda bir tekrarın olmadığı tezini temellendirir.

VIII. Kur'an'da Zâid Lafızlar

Zâid kelimeler ve harfler cümlede yoklukları herhangi bir anlam kaybına yol açmayan lafızlardır. Cümlede musiki ve ahenk oluşturmak maksadıyla getirilirler. İbnü's-Serrâc'a (ö. 316/929) göre bir kelime ya da harfin ancak ameli ilga edildiği

¹⁴³ Abbâs, *Lemesât*, 349.

¹⁴⁴ Abbâs, *Lemesât*, 354; Fadl Hasen Abbâs, *Kasasul-Kur'âni'l-Kerîm: sîdka hades ve sümûvve hedef* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2010), 71.

¹⁴⁵ Abbâs, *Lemesât*, 358.

¹⁴⁶ Abbâs, *Lemesât*, 359-414.

zaman onun zâidliğinden söz edilebilir. O yüzden harf-i cerlerin zâid oluşunu kabul etmezler. Çünkü hem amel edip hem de zâid olmaları mümkün değildir.¹⁴⁷

Zâid konusu, daha ziyade nahiv çevrelerinde ortaya çıkmış ve konuşulmuş bir meseledir. Konu objektif bir şekilde ele alındığında iki sonuca ulaşmaktadır:

Birincisi, nahivcilerin çoğunluğu Kur'an'da zâid harf olduğu görüşündedir. Bunlara misal olarak Ferrâ (ö. 207/822), Ahfeş (ö. 215/830 [?]), Zeccâc (ö. 311/923), Ebü'l-Bekâ (ö. 616/1219), İbn Yaîş (ö. 643/1245), Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) verilebilir.¹⁴⁸ Bu görüşün aksine müfessir ve âlimlerin büyük çoğunluğu ise Kur'an'da ziyade harfin varlığını reddeder. Bunlara örnek olarak ise başta Taberî (ö. 310/923) olmak üzere, Ebû Müslim b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934), Râzî (ö. 606/1210), Muhammed Abduh (1849-1905), Abdullah Dirâz (1894-1958) ve Abdurrahman Tâc verilebilir.¹⁴⁹

İkincisi, adına "zâid" dedikleri kelimeler dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bunların ne yalnızca tekit için, ne cümlelerin ahengini güzelleştirmek için, ne de -denildiği gibi- bir üslûp olgusu olduğu için olmadığı; bütün bunlarla birlikte, mananın iktizâ ettiği, beyânî ve aklî hikmetin zorunlu kıldığı bir uygulama olduğu görülecektir. O kadar ki eğer bu zâid kelime ve harfler olmasa mananın cevherine dair bir şeyler kaybolurdu.¹⁵⁰

Abbâs zâid olduğu iddia edilen 26 kadar kelime/harf üzerinde bunların zannedildiği gibi eksikliği herhangi bir kayba yol açmayan dil unsurları olmadığını, bilakis onların gitmesiyle anlamın cevherinden bir şeylerin kaybedeceğini ispata çalışır. Buna dair birkaç misal vermemiz yerinde olacaktır.

(i) Misal: *وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ* "Orada pınarlar fışkırttı."¹⁵¹ Müellife göre bazıları ayetteki *من* harfi cerrinin Kamer sûresinde, tufanla ilgili durumun anlatıldığı 12. ayetle¹⁵² kıyas ederek zâid olduğunu söylemişlerdir ki bu durumda bütün yeryüzünden pınar fışkırması gibi bir durum söz konusudur. Oysaki buradaki *من* ba'ziyet içindir.¹⁵³

(ii) Misal: *فَلْيَخْذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* "Bu sebeple, onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar."¹⁵⁴ ayetindeki *عن* harfi cerridir. Abbâs'a göre ayeti *يُخَالِفُونَ أَمْرَهُ* şeklinde tasavvur ettiğimiz zaman Hz. Peygamber'e (s.a.s) önemli işlerde muhalefet etmeye karşı uyarıldıkları anlaşılabilir. Fakat mevcut şekliyle değerlendirdiğimizde anlamı, Hz. Peygamber'in (s.a.s) en ufak bir emrine muhalefet

¹⁴⁷ Abbâs, *Lemesât*, 415, 416.

¹⁴⁸ Bk. Abbâs, *Lemesât*, 416, 417.

¹⁴⁹ Bk. Abbâs, *Lemesât*, 419.

¹⁵⁰ Abbâs, *Lemesât*, 419.

¹⁵¹ Yâsîn, 36/34.

¹⁵² *وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا* Kamer, 54/12.

¹⁵³ Abbâs, *Lemesât*, 428.

¹⁵⁴ Nûr, 24/63.

eden (dünyada) başına bir bela yahut (ahirette) acıklı bir azap gelmesinden kendisini korusun anlamına gelmektedir.¹⁵⁵

Konuyla ilgili bir değerlendirme yapmamız gerekirse, Kur'an metninde anlam bakımından herhangi bir fonksiyonu olmayan dil unsurlarına yer yoktur. Her unsur bulunduğu yerde olması gerektiği için bulunmaktadır.

SONUÇ

İ'câz konusu sistemli bir şekilde sınırlı sayıda âlim tarafından ele alınıp işlenmiş, hakkında çeşitli tez ve nazariyeler geliştirilmiş bir konudur. Konuyu günümüzde etraflı bir şekilde ele alan âlimlerden birisi de aynı zamanda bir müfessir olan Fadl Hasen Abbâs'tır.

Abbâs'ın bilhassa üzerinde durduğu i'câz çeşidi ise edebî i'câzdır. Edebî i'câz, özü/cevheri itibariyle *nazım*la alakalıdır. Nazım ise *sözün tertibinin, ifade edilmek istenilen anlama uygun olacak şekilde tasarlanmış olmasıdır*. Ona göre edebî i'câz Kur'an'daki harf, kelime ve cümle düzeyindeki her dil unsurunun, anlatılmak istenilen anlamı en güzel şekilde anlatmak, maksadı en ideal şekilde ifade etmek üzere bulunması gereken en ideal yere konulmasıdır. Dolayısıyla Kur'an ideal bir metin yapısı arz etmektedir. Kur'an'da her kelime ve cümle, ikinci bir alternatifi düşünülemez şekilde, bulunması gereken en uygun yere konulmuştur. Haddizatında i'câzı da bu hususiyetinden kaynaklanır. Bu itibarla Kur'an'da zâid bir harf olmadığı gibi gelişi güzel bir haziften de söz edilemez. Bu ideal metin yapısı, sadece kelime ve cümle seçimiyle sınırlı olmayıp, pasaj ve sûre gibi anlam bütünlükleri için de geçerlidir.

Abbâs bu tezini savunmak maksadıyla müteradif kelime meselesi üzerinde durur. Ona göre Kur'an'da bir birinin yerine kullanılmış müteradif bir kelime yoktur. Bu iddiasını geçmiş âlimlere yaptığı atıflarla ve ayetlerden verdiği çeşitli misallerle teyit eder. Kur'an'ın ideal bir metin yapısına sahip olduğunu ispat sadedinde, Kur'an'daki hazif-zikir, takdim-tehir, tekit ve kasır gibi nazım unsurlarının da bu ölçütlerle kullanıldığını gösterir. Benzer ayetlerdeki (lafzî müteşâbih) kelime ya da nazım düzeyindeki farklılıkların ya da nüansların sebebinin muhatap, makam ve bağlamdaki farklılıklara bağlar.

Öte yandan Abbâs i'câz meselesini üslûp açısından tahlil etmeye çalışsa da ele alıp işlediği; akıl-duygu; cezâlet-tatlılık; îcâz-itnâp, icmal ve beyân gibi konuların ne derece üslûp hususiyeti taşıdıkları tartışmaya açıktır.

Abbâs'ın edebî i'câza dair görüşleri incelendiğinde, referans çerçevesinin Rummânî, Hattâbî, Bâkılânî ve Cürcânî gibi i'câz konusunda büyük eserler vermiş âlimler olduğu görülecektir. O bu klasik görüşlerden yalnızca istifade etmekle kalmamış aynı zaman da bu görüşlere katkı da sağlamıştır. Mesela, Cürcânî nazım nazariyesinde lafza karşı özellikle mesafeli dururken, Abbâs ona yer vermiştir. O

¹⁵⁵ Abbâs, *Lemesât*, 430.

gelenekten gelen bu birikimi sahip olduğu edebî zevk ve Kur'an'a olan derin vukûfiyetiyle birleştirmiş ve i'câz konusunu günümüz insanının daha iyi anlayabileceği bir çerçeveye oturtmayı başarmıştır.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasen. *İtkânü'l-burhân*. 2 Cilt. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Abbâs, Fadl Hasen. *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- Abbâs, Fadl Hasen. *Kasasu'l-Kur'âni'l-Kerîm: sıdka hades ve sümüvve hedef*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Abbâs, Fadl Hasen. *Lemesât ve letâif mi'l-i'câzi'l-beyânî*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- Abbâs, Fadl Hasen. *el-Belâga: funûnühâ ve efnânühâ*. 2 Cilt. Amman: Dâru'l-Furkân, 1997.
- Abbâs, Fadl Hasen-Senâ Abbâs. *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Dâru'l-Furkân, 1991.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- Bedevî, Ahmed, *Abdülkâhir el-Cürcânî ve cühûdühû fi'l-belâgati'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü Mısır, t.y.
- el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 3 Cilt. Lübnan: Dâr Sâdır, 2001.
- el-Câhiz, Ebû Osman. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Hârûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, t.y.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. M. Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2004.
- el-Cürcânî Seyyid Şerif. *Ta'rîfât*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kahire, 1991.
- Divlekci, Celalettin. "Kur'an'da Bazı Kelimelerin Kullanım Özelliklerine Dair Genel Kaideler", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları, 6/1 (2017), 86- 104.
- Divlekci, Celalettin. *Fadl Hasen Abbâs'ın Kur'an İlimlerindeki Müşkil Meselelere Bakışı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Ebû Hilâl el-Askerî. *el-Furûku'l-lügaviyye*. thk. Hüsâmüddin el-Kutsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Ebü'l-Alâ el-Maarrî. *Şerhu Divânî'l-Mütenebbî (Mu'cizü Ahmed)*. thk. Abdülmecîd Diyâb. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1992.
- Gâzî, Mahmud Ahmed. *el-Medhalü'l-vecîz ila dirâseti'l-i'câz fi'l-kitâbi'l-azîz*. nşr. Muhammed Rahmetullah en-Nedvî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman. *Beyânü i'câzi'l-Kur'an* (selâse resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde). thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zalûl Selam. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ty.
- el-Huseynî, Diyâüddin Ebü'n-Nur. *Meâni'n-nahvi'l-Cürcâniyye*. Amman: Ervika, 2015.

- el-Huseynî, Dıyâüddin Ebü'n-Nur. *Urûdu nazariyeti'n-nazm inde'l-imam Abdülkâhir el-Cürçânî ve mebâhisühâ*. Amman: Ervika, 2015.
- İbn Atiyye. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. By.y: Dar İbn Hazm, 2002.
- İbn Fâris, Ahmed Ebu'l-Huseyn. *es-Sâhibî fî fikhî'l-lügati'l-Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ*. nşr. Ahmed Hasen Besc. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Bedâiu'l-fevâid*. thk. Ali b. Muhammed el-Umrân. Cidde: Dâr Alemi'l-Fevâid, t.y.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbn Sinân el-Hafâcî. *Sirrü'l-fesâha*. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2010.
- İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, Beyrut: by.y. 1972.
- İbrahim b. Samayil es-Sülemî. *Sıyagu't-tahrîm inde'l-usûliyyîn*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Usulü'l-Fıkh, Yüksek Lisans Tezi, 1431.
- el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/489-491. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Karataş, Turan. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ, 2004.
- Mahmûd, Cemâl Ebû Hassân. *ed-Delâlatü'l-ma'neviyye li fevâsili'l-âyâti'l-Kur'âniyye; dirâse fî beyâni'l-Kur'ân ve i'câzihî*. Amman: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2010.
- Nassâr, Nevvâf. *el-Mu'cemü'l-edebî*. Amman: Dâru'l-Verdi'l-Ürdüniyye, 2007.
- er-Râfî, Mustafa Sâdık. *İ'câzü'l-Kur'an ve's-sünnetü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- er-Rummânî. *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân* (selâse resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde). thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zalûl Selam. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- es-Sa'îdî, Abdülmüteâl. *Buğyetü'l-îzâh li Telhîsi'l-Miftâh*. Kahire: Dâr İbn Kesir, 2018.
- Şahrûrî, Ahmed vd. *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerim*. Amman: Dâru'l-Menhel, 2005.
- et-Teftâzânî, Sa'düddin. *Muhtasaru'l-meânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- et-Tûfî. *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü'l-Adâb, t.y.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. haz. M. Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- ez-Zerkeşî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1972.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 417-443

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞININ UZAKTAN KUR'AN ÖĞRETİMİ PROGRAMI
ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA (DENİZLİ ÖRNEĞİ)

A Qualitative Study on the Presidency of Religious Affairs' Distance Quran
Teaching Program (Denizli Sample)

Ali ÖNCÜ

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı,
aoncu@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0001-8033-0795 (Sorumlu Yazar)

Tuğba ONULUR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Din
Eğitimi Anabilim Dalı, tugba_1052@hotmail.com Orcid No: 0000-0001-9267-3859.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	20/05/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	20/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	417-443

Atıf / Cite as: Öncü Ali & Onulur Tuğba. "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)" [A Qualitative Study on the Presidency of Religious Affairs' Distance Quran Teaching Program (Denizli Sample)]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 417-443.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.945110>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 417-443
**DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞININ UZAKTAN KUR'AN ÖĞRETİMİ PROGRAMI
ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA (DENİZLİ ÖRNEĞİ)***

Ali ÖNCÜ**
Tuğba ONULUR***

Öz

Bu çalışmada Diyanet İşleri Başkanlığının yürüttüğü 28 Aralık 2020-21 Şubat 2021 tarihleri ve 11 Ocak 2021-7 Mart 2021 tarihleri arasında iki tur şeklinde gerçekleşen uzaktan Kur'an öğretimi programı incelenmiştir. Böyle bir araştırma yapılmasının nedeni, pandemi koşulları sebebiyle zorunluluktan ortaya çıkan bu programın devamlı hale getirilmesinin mümkün olup olmadığının araştırılmasıdır. Çalışmada nitel araştırma desenlerinden durum araştırması deseni kullanılmıştır. Bu çerçevede 2021 yılı Nisan ayı içerisinde Denizli İl Müftülüğüne bağlı olarak görev yapan on beş Kur'an Kursu öğreticisiyle derinlemesine mülakat yapılmıştır. Bu görüşmelerde katılımcılara uzaktan Kur'an öğretimi hakkındaki düşünceleri, süreçte karşılaştıkları sorunlar, uzaktan eğitim ile yüz yüze eğitim arasındaki farklar ile ilgili sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların ifade ettiği görüşler içerik analizi yöntemiyle önce kodlanmış ardından kodlar arasındaki ilişkiler ve tutarlılık dikkate alınarak, uzaktan Kur'an öğretimi hakkında ortaya konulan olumlu ve olumsuz görüşler şeklinde iki temaya ayrılmıştır. Katılımcıların ifade etmiş olduğu düşünceler neticesinde uzaktan Kur'an öğretimi programının olumlu yönleri olarak; farklı öğrencilere ulaşma imkânının ortaya çıkması, esneklik, ders veren öğretici ile bire bir iletişim kurulması ve derse devamlılığın sağlanabilmesi gibi başlıklar tespit edilmiştir. Bu programlarda karşılaşılan problemler ise; teknolojidен kaynaklı sorunlar, sanal ortamdan kaynaklanan duygusal iletişimsizlik, materyal kullanımı ile ilgili problemler, mahremiyet ve dikkat dağınıklığı ile ilgili sıkıntılar şeklinde bulgulanmıştır. Sonuç olarak uzaktan Kur'an öğretiminde çeşitli teknik aksaklıklar meydana gelse de öğrencilere Kur'an öğretilbildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu programın yüz yüze eğitim programlarına katılma imkânı bulamayanlar için bir alternatif olabileceği göz önüne alınmalı ve bu duruma yönelik geliştirme çalışmaları yapılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Uzaktan eğitim, Kur'an öğretimi, Pandemi, Kur'an Kursu, din eğitimi

**A Qualitative Study on the Presidency of Religious Affairs' Distance
Quran Teaching Program (Denizli Sample)**

Abstract

The Presidency of Religious Affairs' distant Qur'an teaching program, which took place in two rounds between 28 December 2020-21 February 2021 and 11 January 2021-7

* Makale Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 01-03-2021 tarih ve E. 25192 sayılı yazısı ile izin alınarak oluşturulmuştur.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, aoncu@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0001-8033-0795 (Sorumlu Yazar).

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, tuğbaonulur@gmail.com Orcid No: 0000-0001-9267-3859.

March 2021, was examined in this study. The purpose of this research is to see if it is viable to sustain this program, which arose out of necessity due to the pandemic conditions. The case study design was used one of the qualitative research techniques in the study. In this context, fifteen Qur'an Course instructors deeply interviewed who were working under the Denizli Provincial Office of Mufti in April 2021. The participants in these interviews were asked about their ideas on teaching the Qur'an at a distance, the difficulties they encountered, and the contrasts between distance education and face-to-face education. The participants' opinions were first coded using the content analysis approach, and then separated into two themes as positive and negative ideas of distance Qur'an teaching, taking into account the relationships and consistency between the codes. Topics such as the ability to reach different students, flexibility, establishing one-on-one communication with the instructor, and ensuring continuity in the lesson were identified as positive aspects of the distance Qur'an teaching program which were defined with expressed by the participants. Issues observed with these programs include such as; technological problems, emotional lack of communication caused by the virtual world, difficulties with material use as well as privacy and distraction issues. As a result, it is established that learners can be taught the Qur'an due to the fact that there are numerous technological difficulties in educating the Qur'an from a distance. As a result, it should be recognized that this program could be an alternative for individuals who are unable to engage in face-to-face training programs, and development studies for this case should be conducted.

Keywords: Distance Learning, Quran teaching, pandemic, Quran course, religious education

Structured Abstract: Due to the epidemic and pandemic which have been going on all over the world for a long time, there have been major disruptions in education and training practices. These problems were tried to be prevented by the distance education process. Although distance education practices contributed to overcoming this process with the least damage, it was mostly evaluated as insufficient. Therefore, a negative perspective has emerged against distance education practices.

Undoubtedly, this perspective cannot be considered to cover all distance education practices. This compulsory situation brought with it some possibilities that were not realized before. In this study, the results of the practices of distance Quran education that emerged out of necessity during the pandemic period were examined and the meaning of this practice in the next period was evaluated.

The research was conducted within the framework of the case study design, which is one of the qualitative research designs. In this context, interviews were made with fifteen Quran Course educators working under Denizli Provincial Office of Mufti, and their experiences in this process were understood and interpreted. As a result of the interviews with the Quran Course instructors, the following topics were obtained as the positive aspects of the distance Quran practices:

1-The opportunity to reach different students: The most positive aspect of distance Quran education practices is that students who have not received Quran education before due to various reasons, have the opportunity to reach the education they want. The reasons why these people could not participate in face-to-face training before can be listed as working in working hours, the presence of small children or patients to be cared for at home, and some students having physical ailments that cannot leave the house.

2-Flexibility: One of the positive aspects of the practices of distance Quran education is flexible course hours make both students and educators comfortable in terms of time and space.

3-Opportunity to Communicate One-to-One with the Educator: There are numerous educational video materials on the internet. The most important feature that distinguishes the distance Quran education from these materials is that students can

realize their mistakes due to the feedback they receive from the educators during their Quran education practices and can correct these mistakes immediately.

4-Ensuring attendance to the course: Students have demonstrated a positive attitude towards attendance since they attended the classes from their homes during this period.

Because of the practices of distance Quran education is a new method and it emerged suddenly, some problems have arisen in this practice. We can list these problems under the topics as follows:

1-Problems related to the use of technology: The main problems encountered in the practices of distance Quran education are technology-related. The reasons such as not being able to synchronize, not being able to hear the readings of the students clearly, not being able to understand the pronunciation due to the fact that the sounds become mechanical, cause disruptions in education from time to time.

2-Emotional lack of communication arising from the virtual environment: One of the important problems that the educators emphasize is the emotional bonds that they think they cannot establish because of they cannot come face to face with the students. Because, according to many educators, an important part of the education process is face-to-face conversations with students. Since these conversations do not occur in distance education processes, sincere ties established in the classroom environment do not emerge, and this situation prevents the necessary emotional closeness.

3-Problems regarding the use of materials: Some of the educators state that they cannot use the materials they use in face-to-face trainings in online education and think that this situation affects them negatively.

4-Problems related to privacy and distraction: One of the educators stated that not being able to see the students properly during the lesson raised privacy concerns. The educator also states that since the students attend the classes in the evening, they leave the classes in order to meet some needs of the people at home.

In the study, a question was asked to the participants about the impact of the distance education process on the workload. Some of the trainers stated that this situation creates an extra workload for them. However, this workload mostly does not bother them. Some participants state that this situation does not create an extra workload.

In the section where distance Quran education practices and face-to-face Quran teaching were compared in terms of efficiency, it was revealed that there was no difference in terms of productivity. The duration of the participants' learning to read the Quran was taken into account as productivity criteria.

As a result of the interviews, it was understood that distance Quran education is a need for employees and those who cannot leave their home for various reasons. Therefore, it is essential that this practice continues in the next period. Computer programs to be developed for this practices through the Directorate of Religious Affairs will make the process more efficient. For the efficiency of this application, it is very important that to be branched only in the direction of this application and the educators to specialize in distance education in time. For flexible working hours, it is also very important to assign employees with flexible working conditions in the job description. Intermittent meetings that can be held for those who are proper to the distance education process will reveal the opportunity to establish a certain closeness between instructors and students. The most important point to note here is: Distance education is not a program that should replace face-to-face education, distance education should be developed as an alternative for those who cannot receive face-to-face education for various reasons. The road maps to be followed will emerge more clearly over time, thanks to in-depth research on the two programs.

Keywords: Distance Learning, Quran education, pandemic, Quran course, religious education.

GİRİŞ

2019 yılında Çin'in Wuhan kentinde başlayan ve bütün ülkeleri sarsan virüs (Covid-19), toplumları birçok yönden tehdit altına aldı. Salgın sürecinden etkilenen kurumlardan birisi de eğitim oldu. Covid-19 salgını sebebi ile yüz yüze eğitimde birçok aksaklık meydana geldi. Okullar, bazı ülkelerde tamamen kapanırken bazı ülkeler ise kısmi kapanma tedbirleriyle farklı eğitim modelleri uyguladı. Ülkemiz özelinde ifade edecek olursak, salgın sürecinin başlangıcından itibaren gerek YÖK gerek Millî Eğitim Bakanlığı gerekse de Diyanet İşleri Başkanlığı eğitim öğretim faaliyetlerini aksatmadan yürütmek için gerekli tedbirleri alarak bu sürece çözüm odaklı yaklaştı. Salgının ülke çapında gündeme gelmesinin hemen ardından hem üniversiteler hem de okullar uzaktan eğitim süreçlerine uyum sağlamaya çalıştı.

İçinde bulunduğumuz sürecin en az zararla atlatılmasına imkân tanıyan uzaktan eğitim yöntemi, öğrenenlerin öğretmenlerden farklı zaman ve yerlerde bulunduğu ve aralarındaki etkileşimin basılı ya da elektronik iletişim ortamları aracılığıyla gerçekleştiği öğretim biçimidir.¹ Uzaktan eğitim, fırsat eşitsizliğine çözüm getirmesi, isteyenler için yaşam boyu eğitim sağlaması gibi özellikleriyle ön plana çıkmaktadır.² Uzaktan eğitim, 19. yüzyılda mektuplar aracılığıyla başlamıştır.³ Başlangıçtan bu güne hâlâ geçerliliğini koruyan bazı sınırlılıklara⁴ rağmen gelişen teknolojik imkânlar sayesinde uzaktan eğitim faaliyetleri artarak günümüze kadar gelmiş ve uzaktan eğitim veren birçok kurum ortaya çıkmıştır.⁵ Uzaktan eğitim yönteminin temel amacı sınıf içi etkinliklerin yüz yüze yürütülemediği durumlarda eğitimi verenler ve alanları çeşitli platformlar aracılığıyla bir araya getirmek ve tedris faaliyetinin devam etmesini sağlamaktır.⁶

Covid-19 salgınıyla birlikte yüz yüze eğitim büyük ölçüde sekteye uğramış ve eğitim kurumlarının hepsi uzaktan eğitim yöntemini gündemine almıştır. Bu durum çoğunlukla var olan bir sorunu en az hasarla atlatmaya yönelik adımlar şeklinde ortaya çıkarken Diyanet İşleri Başkanlığının *Haydi Türkiye Evden Kur'an Öğrenmeye* sloganıyla başlattığı uzaktan Kur'an öğretimi programıyla yeni fırsatlar da ortaya

¹ Cengiz Hakan Aydın, "Açık ve Uzaktan Öğrenmede Kullanılan Basılı Materyallerdeki Anlatım Biçimine İlişkin Öğrenen Tercihleri", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2005), 132.

² Zeki Kaya vd., "Uzaktan Eğitimin Temelleri Dersindeki Uzaktan Eğitim İhtiyacı Ünitesinin Web Tabanlı Sunumunun Hazırlanması", *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 3/3 (2004), 166.

³ Merve Ergüney, *İnternet Yoluyla Uzaktan Eğitim Uygulamaları: Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 88.

⁴ Ali Murat Kırık, "Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'deki Durumu", *Marmara İletişim Dergisi* 21 (2014), 81.

⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Bekir Özer, "Uzaktan Eğitim Yaklaşımının Öğretmen Eğitimde Kullanılması", 4/1-2 (1991), 73-88; Zeki Kaya, *Uzaktan Eğitim*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2002); Aydın Ziya Özgür, "Türkiye'de Uzaktan Eğitimde Televizyonun Etkileşimli Kullanımı: Olanaklar, Sınırlılıklar ve Çözüm Önerileri", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 3/4 (2005), 80-97; Tankut Aslantaş, "Uzaktan Eğitim, Uzaktan Eğitim Teknolojileri ve Türkiye'de Bir Uygulama", tankutaslantas.com/Yayınlar, (Erişim, 10 Nisan 2021).

⁶ Mehmet Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", *Ekev Akademi Dergisi* 55 (Bahar 2013), 39.

çıkarmıştır.⁷ Yani hem Milli Eğitim Bakanlığı hem Üniversiteler zaten eğitim-öğretime devam eden öğrencileri bir şekilde tedris faaliyetinin içinde tutmak için çaba harcarken Diyanet İşleri Başkanlığı var olan öğrencilerin yanına başka öğrencileri de ekleyerek daha önceden Kur'an kurslarına gitme imkânı bulamayan öğrencilere önemli bir fırsat sunmuştur.

Kur'an kursları ihtiyaç duyan kimselerin din eğitimi çerçevesindeki beklentilerini karşılamak için kurulmuş yaygın din eğitimi kurumlarıdır.⁸ Hizmet verdikleri grupların içinde 4-6 yaş grubu öğrenciler, yetişkinler, engelliler, hafızlık yapmak isteyenler, yaz Kur'an kurslarıyla okul dönemindeki çocuklar, yurt dışı misafir öğrenciler ve mülteciler bulunmaktadır.⁹ Dolayısıyla Kur'an kurslarının toplumun tamamına hizmet verdiğini ve yaygın din eğitimin önemli kurumlarından birisi olduğunu ifade etmek mümkündür.

İhtiyaç odaklı Kur'an kursları ve 4-6 yaş grubu Kur'an kursları salgın sürecinde de diğer eğitim kurumları gibi çevrim içi olarak hizmet vermeye devam etti. Fakat Diyanet İşleri Başkanlığı başlatmış olduğu uzaktan Kur'an öğreniyorum projesi aracılığıyla yeni öğrencilere ulaşma imkânı da buldu. Dolayısıyla Kur'an kursları yukarıda sayılan hizmetlerin yanına çevrim içi Kur'an öğretimini de eklemiş oldu. Bu durum, yani uzaktan Kur'an öğretimi, Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı müftülükler çerçevesinde ilk defa ortaya çıktı. Haftada üç gün ve günde iki saat olarak hazırlanan programda Kur'an kursu öğretmenlerinin yanı sıra vaizler, din hizmetleri uzmanları, imam hatipler ve müezzinler de görev aldı. Engelliler için de seçeneklerin oluşturulduğu programa, *Braille* okumayı bilen görme engelliler ile işitme engelli vatandaşların da başvuru yapmasına imkân verildi.¹⁰ Böyle bir durumun ortaya çıkmasıyla birlikte çevrim içi Kur'an öğretimi programına duyulan ihtiyaç ortaya çıktı. Çünkü çeşitli sebeplerden ötürü daha önceden Kur'an kurslarına devam edemeyen vatandaşlar, bu program aracılığıyla ilk defa Kur'an kursu programına katılıp Kur'an öğrenme imkânına kavuştu.

Uzaktan Kur'an öğretimi yöntemi, eğitim almak isteyen ama çeşitli sebeplerden ötürü evden çıkma imkânı bulunmayanlar için fırsat eşitliğini de beraberinde getirmiş oldu. Bu durum çalışmanın da problem cümlesini oluşturan şu soruyu sormayı gerektirdi: Zorunluluktan ortaya çıkan uzaktan Kur'an öğretimi programının devamlılığı mümkün müdür? Yani salgın süreci sona erdiğinde de salgından ötürü olmasa da başka sebeplerden ötürü yüz yüze eğitime katılmayanlar için bu program devam ettirilebilir mi? Bu problem şu alt problemleri de ortaya çıkardı:

1-Uzaktan Kur'an öğretimi yapmak mümkün mü?

⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Haberler", (Erişim, 1 Mart 2021).

⁸ Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 323.

⁹ Hamza Aktaş, "Cami ve Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. M. Fatih Genç (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020), 318-327.

¹⁰ DİB, "Haberler".

2-Çevrim içi ortamlarda zaten Kur'an öğretimi yapılan video ve ses kayıtları mevcut iken canlı derslere gerçekten gerek var mı?

3- Öğreticilerin bu süreçte yaşamış olduğu problemler nelerdir?

Bu çalışma yukarıda sıralanan problemleri araştırmaktadır. Araştırmayı yapmaktaki temel amacımız uzaktan Kur'an öğretiminin bir ihtiyaç olduğuna dikkat çekmek, öğreticilerin görüşleri çerçevesinde ne gibi iyileştirmeler yapılabileceğini tespit etmek ve önümüzdeki yıllarda hızla gelişmeye devam edeceğine inandığımız uzaktan Kur'an öğretimi literatürüne katkıda bulunmaktır.

Uzaktan Kur'an öğretimi yöntemi ile ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında Başkonak ve Akşener'in online Kur'an eğitimine katılan on sekiz öğrenci üzerinde yapmış oldukları çalışma oldukça dikkat çekicidir. Bu araştırma sonucunda katılımcıların %72,2'si online eğitimin yüz yüze eğitimlere alternatif olabileceğini ifade etmiştir.¹¹

Dağ'ın, İLİTAM Kur'an dersleri ile ilgili yapmış olduğu çalışmada ise uzaktan Kur'an öğretiminin uygulamaya ve değerlendirmeye dayalı sorunlarına değinilmiştir. Uygulamaya dayalı sorunlar başlığında Kur'an öğretiminin klasik yöntemleri olan sema, arz ve müşafehe'nin bu derslerde kullanılmadığı çünkü bu yöntemlerin ancak talebe ve hocanın karşılıklı bulunduğu durumlarda mümkün olduğu ifade edilmiştir. Değerlendirmeye dayalı sorunlarda ise sınavların internet üzerinden yapılması sebebiyle öğrencilerin sadece tecvid alanından teorik olarak sınav oldukları bu durumun ise Kur'an dersi için yeterli bir ölçme olmadığı ifade edilmiştir. Çalışmanın sonuç kısmında ise Kur'an dersinin uygulama kısmının uzaktan öğretim için uygun olmadığı belirtilmiştir.¹²

Akaslan'ın, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İLİTAM programı Kur'an-ı Kerim dersi çerçevesinde yapmış olduğu çalışmada da Dağ'ın değerlendirmesine benzer sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bu sonuçları, Kur'an-ı Kerim dersinde müşafehe yönteminin kaçınılmaz olduğu dolayısıyla uzaktan öğretim araçlarının sadece takviye olarak kullanılabileceği ve çevrim içi sınavların bu dersin uygulama kısmını ölçmeye yeterli olmadığı şeklinde özetlemek mümkündür.¹³

1. Yöntem

1. 1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseni çerçevesinde kurgulanmıştır. Durum çalışmasına konu olan olgular çeşitli şekillerde ortaya

¹¹ Mustafa Başkonak-Ayşe Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 737.

¹² Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", 53.

¹³ Yaşar Akaslan, "Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İLİTAM programlarında Kur'an-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 35.

çıkabilir. Bir olay, bir kişi ya da grup çalışmaya konu edilebilir.¹⁴ Bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığının başlatmış olduğu *Haydi Türkiye Evden Kur'an Öğrenmeye* isimli uzaktan Kur'an öğretimi programı öğrencilerin tecrübeleri bağlamında araştırmaya değer görülmüştür.

1.2. Çalışma Grubu

Nitel araştırma desenlerinin çoğunda olduğu gibi durum çalışmasında da katılımcı sayısı sınırlı tutulmaktadır. Bunun başlıca sebebi durum çalışmalarının veri toplama süreçlerinin oldukça uzun ve ayrıntılı olmasıdır.¹⁵ Bu çalışmada Denizli İl Müftülüğüne bağlı olarak görev yapan 15 Kur'an kursu öğreticisiyle uzaktan Kur'an öğretimi süreci hakkında görüşmeler yapılmıştır. Katılımcıların Kur'an kursu öğreticilerinden seçilmesi yüz yüze Kur'an öğretimi ile uzaktan Kur'an öğretimi karşılaştırma fırsatı sunmuştur. Çalışma grubuna ait çeşitli bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 1: Çalışma Grubu ve Demografik Özellikleri

Katılımcı Kodu	Cinsiyeti	Yaş	Kur'an Kursu Öğret. Mesleki Kıdemi	Öğrenim Durumu	Görev Yaptığı İl
K1	Kadın	36	11 yıl	Lisans	Denizli
K2	Kadın	38	9 yıl	Ön lisans	Denizli
K3	Kadın	50	15 yıl	Lisans	Denizli
K4	Kadın	53	34 yıl	Lisans	Denizli
K5	Kadın	40	15 yıl	Lisans	Denizli
K6	Kadın	50	9 yıl	Lisans	Denizli
K7	Kadın	43	8 yıl	Lisans	Denizli
K8	Kadın	35	6 yıl	Y. Lisans	Denizli
K9	Kadın	37	14 yıl	Lisans	Denizli
K10	Kadın	47	10 yıl	Lisans	Denizli
K11	Kadın	36	9 yıl	Lisans	Denizli
K12	Kadın	33	9 yıl	Ön lisans	Denizli
K13	Kadın	34	10 yıl	Lisans	Denizli
K14	Kadın	41	10 yıl	Ön lisans	Denizli
K15	Kadın	41	14yıl	Y. Lisans	Denizli

¹⁴ Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 73.

¹⁵ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 295.

Tablo 1’de görüldüğü gibi araştırma kapsamında görüşme yapılan Denizli’de görev yapan kadın Kur’an kursu öğreticileri mesleki kıdem ve yaş açısından gruplandırıldığında; 34 yıl (53), 15 yıl (40-50), 14 yıl (41-37), 11 yıl (36), 10 yıl (47-41-34), 9 yıl (50-38-36-33), 8 yıl (43), 6 (35) şeklindedir.

1. 3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu çalışmada elde edilen veriler araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formuna dayalı derinlemesine mülakatlar neticesinde elde edilmiştir. Bu görüşmelerde katılımcılara; uzaktan Kur’an öğretimi sürecindeki olumlu ve olumsuz tecrübeleri, uzaktan Kur’an öğretiminin canlı dersler şeklinde yapılmasının etkileri, uygulama yönü de olan Kur’an derslerinin web araçları üzerinden yapılabilirliği hakkında açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Bunun yanında çalışmaya katılan Kur’an kursu öğreticilerinden uzaktan Kur’an öğretimi ile yüz yüze Kur’an öğretimini verimlilik açısından karşılaştırmaları istenmiştir.

Görüşmeler, 2021 yılı Nisan ayında gerçekleşmiştir. Katılımcılarla yapılan bu görüşmeler kayıt altına alınmış ardından bu kayıtlar deşifre edilerek Word programına aktarılmıştır. Verilerin Word’e aktarılmasından sonra kayıtlar katılımcılara gönderilerek kullanılmasını istemedikleri kısımlar çıkartılmıştır.

Elde edilen bulgular bütün olarak ele alınmış ve içerik analizi tekniği ile analiz edilmiştir. Bulgular analiz edilirken öncelikle katılımcıların ifade etmiş oldukları tüm görüşler; “süre sorunu”, “esnek”, “katılım”, “birebir ilgilenme”, “duygusal eksiklik”, “iletişim zorluğu”, “tahta ve tecvid”, “isteklilik”, “ilgi”, “süre sınırlaması”, “dikkatsizlik”, “bedensel ilişkisizlik”, “mahremiyet”, “teknoloji”, “alternatif”, “ev ortamı”, “mesafesizlik”, “karşılıklılık”, “verimlilik” vb. şekilde kodlanmıştır. Ardından bu kodlar, “uzaktan Kur’an öğretimi programının olumlu yönleri”, “uzaktan Kur’an öğretiminde karşılaşılan problemler”, “iş yükü ve verimlilik hakkındaki düşünceler” şeklinde üç ana temaya ayrılmış ve yorumlanmıştır. Bu sayede katılımcıların ifade ettiği görüşlerin kendi içinde tutarlı ve anlamlı olması sağlanmış bu durum da çalışmanın iç geçerliliğini artırmıştır. Çalışma grubunun sayısı ve özelliklerinin açıkça belirtilmesi, araştırma bulgularının başka ortamlarda test edilebilirliği de dış geçerliliğe katkı sağlayan unsurlar olmuştur. Araştırmanın iç güvenilirliğin sağlanması için katılımcılardan doğrudan alıntılar yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca araştırmanın iki araştırmacı tarafından yürütülmesi de iç güvenilirliği artırmıştır. Araştırmaya katılan ve veri kaynağı olan bireylerin açık bir şekilde tanımlanmaları da dış güvenilirliğe katkı sağlamıştır. Son olarak araştırmanın tutarlılık ve teyit incelemesi için iki farklı uzmandan destek alınmıştır.

2. Bulgular ve Tartışma

2. 1. Uzaktan Kur'an Eğitimi Programının Olumlu Yönleri

2. 1. 1. Farklı Öğrencilere Ulaşma İmkânı

Uzaktan Kur'an Öğretimi programının ortaya çıkarmış olduğu olumlu özelliklerden birisi, bu uygulama aracılığıyla Kur'an kurslarına çeşitli sebeplerle gelemeyen öğrencilerin bu süreçte derslere katılabilmesi ve eğitim alabilmeleri olmuştur. Dağ, uzaktan eğitimin avantajlarını sıralarken "insanlara değişik eğitim seçeneği sunma" ifadesine de yer vermektedir.¹⁶ Uzaktan Kur'an öğretimi projesi de sunmuş olduğu seçeneklerle birlikte daha önceden hizmet alma imkânı bulamamış öğrencilere Kur'an derslerine erişme ve katılma şansı sunmuştur. Bu durumla ilgili katılımcıların ifade ettiği görüşler aşağıda verilmiştir:

"Yani şöyle, biz şimdi bayanlara hitap ettiğimiz için zaten bayanların kursa gelebilmesi çok zordu. Yani ortaokul bitiyor zaten oradan liseye başlıyor liseyi bitirenlerin çoğu zaten bir üniversite eğitimi oluyor. Olmasa bile ya gidiyor işe başlıyor yani imkânı yoksa yani Kur'an öğrenecek bir vakti olmuyordu gerçekten. Evleniyor çocuğu oluyor bu sefer çocuğu olduğu için gelemiyor. Büyükler de torun baktıkları için gelemiyorlar. Yani genelde kadınlar çalıştığı için onlar da torun bakıyor." (K4)

Aslında bu durum sadece kadın öğrenciler için geçerli değil. Çalışma hayatına atılmış fakat Kur'an öğrenmek isteyen erkekler de aynı sorunla karşı karşıya kalmaktadır.¹⁷

"...Hocam, özellikle bu evden Kur'an öğreniyorum projesiyle şimdiye kadar hiç Kur'an kursuna gitme imkânı bulmayan bayanların bu vesile ile burada hani ulaşabildiğimizi gördük. Mesela kendi öğrencilerimden örnek verecek olursam, bir öğrencim var mesela eşi hiçbir şekilde Kur'an kursuna göndermeyen bir bayan. Kültürel farklılıkları da var biraz eşinin. Hiçbir şekilde çarşıya, Kur'an kursuna, nereye olursa olsun göndermeyen bir eşi var. Ama mesela hocam diyor ki bu pandemi geçse bile yüz yüze eğitim olsa bile ben kursa gidemezmişim bu şekilde bu çok iyi oldu diyor. Her gün bunu belirtiyor her gün derste." (K9)

Uzaktan Kur'an öğretimi programının en olumlu yönü çeşitli sebeplerden ötürü evinden ayrılamayan kadınların -ki bu sebeplerin en yaygınları: evde bakıma muhtaç birilerin olması ve eşlerin izin vermemesi olarak sıralanabilir.- online eğitim aracılığıyla eğitim görme imkânına kavuşmuş olmalarıdır. Bu durum kurslara devam eden öğrencilerin hem artmasına hem de farklılaşmasına fırsat sunmuştur. Katılımcılardan K6 bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

"İyi yönleri; istediğiniz öğrenciye istediğiniz vakitte uğraşabiliyorsunuz. Yani aynı şehirde ya da aynı mahallede olmanız gerekmiyor. Başka bir şehirden de size

¹⁶ Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", 42.

¹⁷ Başkonak-Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", 727.

ulaşabiliyorlar. Yani o yönden öğrenci profili geniş oluyor. Yaş grubu da işte her yaştan öğrenci katılabiliyor. Bilgisayarı kullanabilen herkes katılabiliyor. Bu yönden uzaktan eğitim daha iyi herkese ulaşma yönünden.” (K6)

Konu ile ilgili olarak K9'un ifadelerine baktığımızda ise rahatsızlığı sebebiyle kurslara devam edemeyen bir öğrencinin online eğitim aracılığıyla derslere katılma imkânı bulduğu ifade edilmektedir:

“Yine yürüyemeyen dizlerinden rahatsız öğrencilerimiz var, bayanlarda onlar da aynı şekilde yüz yüze eğitim olduğu zaman biz gidemezdik yine de bu kurslara ulaşamazdık diyorlar. Ve bu şekilde onlara ulaştığımızı gördük hocam.” (K9)

“Hani çok memnunlar bu durumdan iyi ki böyle bir şey oldu Allah razı olsun diyorlar. Mesela benim bir öğrencim katılanlardan iki çocuğu özürlü, şey yani rahatsızlıkları var ve bırakın kursa gitmeyi evden bile çıkmak onun için çok zor. Böyle bir insan katılınca ben çok mutlu hani bu insana öğretebilirsek ne kadar güzel olur diye.” (K14)

Uzaktan Kur'an öğretimi sadece evden ayrılamayanlar için değil aynı zamanda mesai saatlerinde çalışanlar için de bir fırsat sağlamıştır. Altaş, uzaktan eğitimin avantajları içinde “kamu veya özel kurum veya kuruluşlarda çalışan bireylere, görevlerini bırakmadan eğitimlerini sürdürebilme, kendilerini geliştirebilme...” gibi imkânları da sıralamaktadır.¹⁸ Çünkü özellikle akşam saatlerinde ve hafta sonları yapılan dersler aracılığıyla daha önceden çalıştığı için fırsat bulamayan kursiyerler derslere katılma imkânına kavuşmuş ve bu sayede Kur'an öğrenme fırsatı elde etmişlerdir. Bu durumu K13 ve K15 şu şekilde ifade etmektedir:

“Uzaktan eğitim, yani eğitime ulaşma konusunda imkânı olmayanlar için bir fırsat olduğunu düşünüyorum. İşte çalışan kesim -ki Denizli’de çokça var zaten tekstilde çalışan başka mesleklerde çalışan bayanlar- onlar için bir imkân olduğunu düşünüyorum.” (K13)

“Çünkü Türkiye’de bayanların çalışma oranı çok yüksek. Buna her zaman ihtiyaç duyulacaktır bence hatta ben hep şöyle düşünüyordum bu şey başladığında, ya bu pandemi bitse bile devam edecek bir projeye benziyor diyordum. Bence devam etmeli bu proje zaten çalışan bayanlar için veya evden çıkma imkânı olmayan bayanlar için işte çocuğunu bırakıp gidemeyenler için mesela bizim öğrenci kesimlerinde çoğu bunu yaşıyoruz yani. İşte bayan evleniyor ondan sonra çoluk çocuk derken böyle arada bir Kur'an eğitimini bir 10 yıl kadar ertelediği bir zaman dilimi oluyor. Bu onlar için çok büyük bir fırsat.” (K15)

Demir'in de ifade ettiği gibi, “eğitim ortamı ve süreci bireylerin eşit eğitim alma hakkını tartışmaya açmayacak şekilde erişilebilir olmalıdır.”¹⁹ Katılımcılardan

¹⁸ Nurullah Altaş, “Türkiye’de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 13.

¹⁹ Ekrem Demir, “Uzaktan Eğitime Genel Bir Bakış”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 39 (Ocak 2014), 207.

yapılan alıntılarda da görüldüğü gibi uzaktan Kur'an eğitimi programı sayesinde daha önce çeşitli sebeplerle derslere devam edemeyen öğrenciler kurslara katılma imkânı bulmuş ve bu durum öğrenci sayısını ve çeşitliliğini artırmıştır. Bu durumun önemli sebeplerinden birisi de bu uygulamaların esnek bir yapıya sahip olmasıdır.

2.1.2. Esneklik

Uzaktan Kur'an öğretimi çalışmalarının ortaya çıkarmış olduğu en önemli avantajlardan birisi de uzaktan eğitimin esnek bir yapıya sahip olmasıdır.²⁰ Geleneksel eğitim uygulamalarına bakıldığında kursların belirli saatleri dışında eğitim öğretim yapma imkânı olmamaktadır. Uzaktan eğitim yöntemi sayesinde zaman ve mekân birlikteliği zorunluluğu ortadan kalkmaktadır.²¹ Dolayısıyla uzaktan eğitim sistemi öğrenme ve öğretme ortamı açısından esneklik sağlamaktadır.²² Konu ile ilgili olarak K1 şunları ifade etmektedir:

"Tekrar söyleyeyim, her zaman her vakit akşam sabah her vakitte öğrenciye ulaşabiliyorum. Ulaşamadığım öğrenciye de ulaşabiliyorum. Hatta mesela ne oluyor? Gündüz diyelim ki on kişi katılacak derse, iki kişi diyor ki hocam çok işim var, bir saat sonra yapsak olur mu katılmak istiyorum? Bir saat sonra da yapabiliyorsun, akşam da yapabiliyorsun, hafta sonu da yapabiliyorsun. Akşam her gün 8'den sonra dersim var mesela örneğin. Normalde yüz yüze eğitimde olsa bunu yapamazdım. Yani bana kursa git de 8'den sonra ders ver deseler gidemezdim. Ama şimdi saat 8'den sonra 9'dan sonra ders yapabiliyorum. Hafta sonu ders yapabiliyorum." (K1)

Öğrencilerin esnek ders saatlerinden duymuş olduğu memnuniyet K7 tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

"Özellikle çalışan bayanlar, böyle bir fırsat olduğu için böyle bir fırsat sunduğu için Diyanet İşleri Başkanlığına teşekkür ediyorlar. Çünkü onlar ömür boyunca çalışacaklar. Cumartesi-pazar belki imkânı var e çocuğu var evinde, evinden yani ne yapıyor bu tarz eğitimlere katılabiliyor yani o da memnun. Biz zaten esnek davranıyoruz. Yani öğrencilerle ne zaman mesela akşam mı gündüz mü ona göre biz kendimizi ayarlıyoruz hocam." (K7)

Özellikle çalışan öğrenciler açısından akşam saatleri ve hafta sonları açılan dersler oldukça önem arz etmektedir. K8 bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

"İmkânı olmayan özellikle çalışan kesimdeki bayanlar için bulunmaz bir nimet olduğunu düşünüyorum ben. Çünkü saatler olarak da özellikle akşam saatleri ayarlanıyor. Yani benim grubumda hiç olmazsa bu şekilde oldu. İki grubumda da yani herkes işine gidiyor. Evine geliyor. Eviyle alakalı düzenlemeleri her şeyi yapıyor. Yemek yiyor, akşam yemeğini yiyor, işlerini bitiyor ve bir şekilde hem manevi olarak kendini

²⁰ Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", 42.

²¹ Ömür Akdemir, "Yükseköğretimimizde Uzaktan Eğitim", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 2 (2011), 70.

²² Hakan Eygü-Selçuk Kahraman, "Uzaktan Eğitim Öğrencilerinin Memnuniyet Algıları Üzerine Bir Araştırma", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2013), 41.

beslemek için hem de Kur'an-ı Kerim eğitimi alıp hani Allah yolunda bir şeyler yapabilmek için uzaktan eğitim bu açıdan pandeminin aslında bize getirdiği olumlu bir taraf oldu bizim için. Böyle düşünüyorum hocam.” (K8)

Yine herkesin bir araya toplanma zorunluluğunun olmaması öğreticilerin öğrencilere uygun zamanlarda ders yapmasını ve onlarla birebir ilgilenmesini mümkün kılmaktadır. Bu konu ile ilgili olarak K11'in yüz yüze eğitimle uzaktan eğitimi karşılaştırdığı değerlendirmeler oldukça dikkat çekicidir:

“Çünkü sabah ne yapıyorum ben, yeri geliyor Whatsapp'tan bağlandığım hanımlar oluyor arıyorum o anda derse bağlanabiliyoruz. Yani mesela ders saatinde derse geçebiliyoruz. Ama bu kurstayken olmuyordu. Ders saati dokuzsa yeri geliyor hanım 10'da çıkıyor, 10'da gelip 10'da 10 buçukta gelen oluyordu mesela. E bu hanımın hani o öğrencinin dersten kazandığı ne oluyor, ben ne kadar verebiliyorum ne o ne kadar alabiliyor bu yönden iyi olmuyordu, yüz yüze eğitim yani derse zamanında gelmemelerinde noktasında iyi olmuyordu. Uzaktan eğitimde de söyledim az çok hani, çalışan hanımlar için ha bir de bu çok iyi oldu uzaktan eğitim, derse hani çünkü gündüz çalıştıkları için derse katılamıyorlardı. Ama uzaktan eğitimle birlikte online eğitimde akşam yeri geldiğinde akşam da ders işlenebiliyor. Öyle olunca derse katılma imkânları daha da arttı.” (K11)

İhtiyaç odaklı Kur'an kurslarında var olduğu Karacelil tarafından belirtilen devam problemi, uzaktan Kur'an eğitimi programının sağlamış olduğu esneklik sayesinde çevrim içi kurslarda azalmış görünmektedir.²³

2.1.3. Ders Hocası ile Birebir İletişim Kurma İmkânı

Uzaktan eğitim interaktif şekilde yürütülebildiği gibi zaman zaman interaktif olmayan ortamlar aracılığıyla da yürütülebilmektedir. İnteraktif öğrenme ortamları öğrencilere ders boyunca aktif olma imkânı tanırken interaktif olmayan öğrenme ortamları da öğrencileri pasif hale getirmektedir.²⁴

Uzaktan eğitim programı hakkında görüşme yaparken katılımcılara yöneltilen sorulardan birisi de bu sistemin çeşitli internet mecralarında bulunan Kur'an eğitimi videolarından hangi açılardan farklılık taşıdığıydı. Çünkü dikkatli bir şekilde incelendiğinde internet mecralarında başlangıç seviyesinden itibaren her aşama ile ilgili eğitim videolarına ulaşmak mümkündür. O halde uzaktan Kur'an eğitimini cazip hale getiren tam olarak neydi? Bu durumla ilgili katılımcıların vermiş olduğu cevaplar aşağıda sıralanmıştır:

“Canlı öğrenmeleri hakkında, güzel çünkü akıllarına takılan hatta birinci dönem öyle demişti; ‘hocam aklımdaki sorulara cevap buldum’ demişti. Yani tecvid tek başına öğrenilemez hocaya sormadan hani bilemezsiniz. Gerçekten de o öğrencim öyleydi.

²³ Süleyman Karacelil, “Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Kur'an Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 286.

²⁴ Recep Kaymakcan vd., “Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (Aralık 2013), 73.

Aklıma takılan soruların cevabını şu an buldum dedi. Bence faydalı. Öğrenciler açısından da verimli geçiyor. Güzel yani hepsi Kur'an'a geçit benim öğrencilerin. İkinci dönem de tecvid inşallah. Bu şekilde devam ediyor.” (K7)

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü gibi derslere canlı katılıp takıldıkları yerlerde öğrencilere sorular sormak öğrenciler için oldukça önemli. Bu sayede hem öğrendiklerinin doğruluğunu teyit etme imkânına kavuşmaktalar hem de almış oldukları dönütlerle öğrenmeye daha çok motive olmaktadır. Dolayısıyla uzaktan eğitimin önemli avantajlarından olan “çok sayıda bireyin uzmanlardan yararlanması da gerçekleşmektedir.²⁵ Bu durumla ilgili olarak K1'in ifadeleri oldukça dikkat çekici:

“Canlı dersler bu dönemi değerlendirmek için çok güzel bir fırsat. Ben Kur'an-ı Kerim öğretimine ilk başladığımda, uzaktan eğitime ilk başladığımda bir öğrencim dedi, hocam dedi eğer canlı dersler olmasaydı belki ben hiç Kur'an-ı Kerim öğrenemeyecektim...Hatta bir tanesi dedi yani bana ulaşıp da Kur'an-ı Kerim öğretebileceğinizi hiç düşünmemiştim. Hatta diyanete başvurduğumda uzaktan eğitime, Kur'an öğretimine başvurduğum hani şey düşündüm, yani böyle canlı ders yapacağınızı hiç düşünmedim. Herhalde bana bir link atarlar ya da internetten bir sayfa paylaşırlar ben oradan Kur'an öğretimini takip ederim, öğrenirim diye düşündüm. Ama sizin benimle iletişim kurmanız çok hoşuma gitti dedi bir bayan.” (K7)

Öğrencilere derslerdeki durumlarıyla ilgili olarak geri bildirimde bulunmak oldukça önemlidir. Dönütler; öğrencilere cevapları hakkında bilgi vermek, eksikleri ortaya çıkarmak ve gelecekteki davranışları pekiştirmek için kullanılmaktadır.²⁶

Burada şunu ifade etmek de yerinde olacaktır. İnternette daha önceden yüklenmiş olan materyaller bu uygulamalara yardımcı kaynak olması açısından oldukça önemlidir. Öğreticiler canlı derslerde yol gösterme rolü üstlenirken bahsi geçen uygulamaları da kullanmakta ve bunlarla öğrencilerin öğrenmelerine doğrudan katkı sağlamaktadır. K8 bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Yani o Fatih Çollak'ın videolarını öneriyoruz ders sonrasında mesela. Ama sonuçta bir yol gösteren bir rehber olması gerekiyor. Hani haydi ben şuradan, bir dil öğrenen bir kişi için bile bence Youtube'da ya da başka platformlarda bir sürü videolar var işte dokümanlar var. Bunlar üzerinden haydi ben bunlara bir bakayım da öğreniyim dendiğinde olmuyor. İllaki bir kursta bir yol gösteren bir rehber ihtiyacı oluyor. O yüzden Kur'an kursu öğreticileri olarak bizlere ihtiyaç var, ya en azından neyin ne olduğunu gösteriyoruz. Sonrasında videolarla destek vermiş oluyoruz onlara hani yol gösterdikten sonra pekiştirme amaçlı onları kullanmış oluyorlar. Ama onun haricinde videolarla olabilecek bir şey değil bu.” (K8)

Yine aynı şekilde öğrenciler çeşitli harfleri doğru telaffuz etmeyi doğrudan öğrenebilmekte ve mahreçler daha somut hale gelmektedir:

²⁵ Emine Demiray, “Uzaktan Eğitim ve Kadın Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Önemi”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Mayıs 2013), 160.

²⁶ Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2018), 29.

“Şimdi kayıttan dinlendiği zaman öğrenci onu tekrar tekrar dinlemek istiyor veya onun tarifini almak istiyor. Mesela ayn harfinin tarifini biz biraz onu, mesela vav harfini, yorgun he’yi anlatırken, tabi ki kayıttan yapılan yayınlar genelde kitabı dille anlatılıyor, bayanların anlayacağı seviyede olmayabiliyor. Biz işte ona ördek dudağı, efendime söyleyeyim tavşan diş, efendime söyleyeyim ayn’ı çıkartırken ambulans sesi kahkaha sesi böyle tabirler böyle açıklamalarla onların kafasında harfleri, mahreçleri biraz daha somutlaştırıyoruz. O yüzden daha çok bizi tercih ediyorlar diye düşünüyorum.” (K10)

2.1.4. Derse Devamlılığın Sağlanması

Uzaktan eğitim sürecinde dikkat çeken durumlardan birisi de bu programa başvuran öğrencilerin devamlarında herhangi bir aksaklık olmamasıdır. Çünkü uzaktan eğitimin önemli özelliklerinden birisi de bireylere bağımsız ve bireysel öğrenme imkânı sunmasıdır.²⁷ Bu sayede öğrenciler kendi öğrenme sorumluluklarını üstlenmekte ve katıldıkları programlara devam etmede isteklilik göstermektedirler. Yüz yüze devam eden ihtiyaç odaklı Kur’an kurslarının önemli sorunlarından birisi de öğrenci bulamamaktır.²⁸ Uzaktan eğitim sürecinin sağlamış olduğu çeşitli imkânlar bu problemi azaltmış görünmektedir.

K9 ve K11’in ifadelerinden anlaşıldığı üzere uzaktan eğitim süreçlerinde devamlılık, yüz yüze eğitimden daha verimli olabilmektedir:

“Evet. Hiç devamsızlık yoktu hocam... Burada ben girmeden Zoom’a onlar giriyorlar ve hocam nerede kaldınız link atmadınız onlar beni uyarıyorlar. Diyorum ki daha vaktimiz var atacağım linki birazdan, atıyorum hemen giriyorlar link atmadınız ve atar atmaz hemen giriyorlar, hiç beklemiyorum bayanlar toplansın diye hocam. Elhamdulillah bu beni şaşırtıyor yani hiç böyle alışık değiliz böyle bayanları görmeye yıllardan beri.” (K9)

“Öğrenci bulma noktasında sıkıntı çekiyordum ama bunda ise bu uzaktan eğitimde ise herkes, kişi kendisi talep ettiği için bir şekilde hani o programa nasıl diyeyim uyduruyor yani bazen bu saat noktasında hani az önceki saat noktasında uymayan hanımlar bile yeri geliyor çalışıyor ama bayan iş yerinden eğer ki müsaitse o saatlerde, ders saatinde programa katılabiliyor yani elinden gelen özveriyi gösteriyor diyebilirim.” (K11)

K12 ve K14’ün ifadelerinden anlaşılacağı üzere uzaktan Kur’an öğrenimine katılan öğrencilerin kısa dönemli ara verme sebebi, çalışan kadınların çalışma ortamının etkisi ve bazı kadınların öğrenci olmaları nedeniyle sınav dönemlerinde yoğun olmalarıdır.

“Güzel riayet ettiler mesela üniversite öğrencileri vardı ilk grubumda onlar üniversite sınavları döneminde birazcık böyle aksaklık gösterdiler sınavların haricinde dersleri hani rutin oturduğunda onlar da katılımda inşallah sıkıntı çıkarmadılar.” (K12)

²⁷ Altaş, “Türkiye’de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları”, 13.

²⁸ Karacelil, “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Kur’an Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği”, 286-287.

“Devamlılık noktasında da insanların gayreti herhalde ortaya çıkıyor. Bazıları çok gayretli hiç kesinlikle kaçırmıyorlar benden önce dersi açıyorlar. Bazıları da ya fırsat bulamıyorlar ya çalışma ortamlarından dolayı mesela birkaç tanesi çalışan bir hemşire hanım var bir hani bir mağazada çalışan birisi var hani koştur koştur geliyorlar ve hemen derse oturuyorlar. Yani onlar için aslında çok güzel bir şey yani.” (K14)

2.2. Uzaktan Kur'an Öğretimi Sürecinde Karşılaşılan Problemler

Uzaktan eğitim programı daha önceden planlanan bir süreç şeklinde ortaya çıkmadığı için çeşitli problemleri de beraberinde getirmiştir. Çalışmanın bu bölümünde bu problemlerin neler olduğu gündeme getirilecektir.

2.2.1. Teknoloji Kullanımı ile İlgili Problemler

Uzaktan Kur'an öğretiminde ortaya çıkan problemler çoğunlukla teknoloji kaynaklıdır. Bu araştırmada ortaya çıkan teknoloji kaynaklı problemlerin kullanıcı kaynaklı olmadığı daha çok internet altyapısı ile ilgili olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu problemlerin neler olduğuna geçmeden önce uzaktan eğitim sisteminde kullanılan programları genel olarak incelemek yerinde olacaktır.

Tablo 2: Canlı Derslerde Kullanılan Programlar

Kategoriler	Katılımcı Kodu
Zoom	K1, K2, K3, K4, K5, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15
Skype	K7
Google Meeting	K6
Whatsapp	K2, K4, K6, K7, K10, K11, K12
Sesli Arama	K10

Tablo 2'de görüldüğü gibi yedi öğretici sadece Zoom, beş öğretici Zoom ve Whatsapp, bir öğretici Google Meeting ve Whatsapp, bir öğretici Skype, Zoom ve Whatsapp, bir öğretici Zoom, Whatsapp ve sesli arama yöntemi ile canlı derslerini yapmışlardır. İnternet üzerinden yapılan derslerde karşılaşılan temel problemlerden birisi senkronize hatalarından kaynaklı gecikmeler olarak ifade edilebilir.

“Ya da şeye öğrencilere mesela bir hatasını anında hani geri dönüt almamız gerekiyor ve vermemiz gerekiyor. Hatalarını anında söylememiz gerekiyor. Ama teknolojik aletlerden kaynaklanan, internetten kaynaklanan sorunlardan dolayı mesela bir yerde yaptığı hatayı öğrenci Kur'an-ı Kerim okurken satırın sonuna geliyor. Biz satırın başındaki hatayı söylüyoruz. O daha ikinci satırda duyuyor... Böyle zorluklar yaşıyoruz.” (K5)

Uzaktan Kur'an öğretimi ile ilgili bu problem Dağ tarafından da dile getirilmiştir. Dağ, İLİTAM'larda yapılan uzaktan Kur'an derslerinde yapılan canlı sınıf

uygulamalarında ses iletişimi konusunda problemler yaşandığını ifade etmektedir.²⁹ Dağ'ın ifadeleri bu araştırmamızın verileriyle örtüşmektedir.

“Yani yüz yüze eğitim ile uzaktan eğitimin internet ortamında olmasının getirdiği dezavantajlar da var internet kesilebiliyor, kesik sesle olabiliyor, ses kesilebiliyor. Yine onlar uzaktan olduğu için direk müdahale edemiyorsunuz. Yanlışlarını düzeltirken ses arkadan gittiği için okuyup gidiyor öğrenci, siz arkasından düzelttiğinizde geri dönmeyi bazen geri dönmeyebiliyorlar.” (K9)

Yine karşılaşılan temel problemlerden birisi olarak öğrencinin okuyuşunu net olarak alamama durumu söz konusu olmaktadır.

“Çünkü yüz yüze eğitimde daha sesi daha net bir şekilde alabiliyorduk, öğrenci bizim sesimi daha net alıyordu, biz onun sesini daha net alıyorduk. Bunda ise tam olmuyor bazen internet gidip gelebiliyor veya tam birebir o ses tonu, harfin çıkış şekli birebir alamayabiliyoruz veya biz tarif edemiyoruz. O yönden sıkıntı oluyor...” (K11)

“Uygulamaya dayalı sonuçlar, evet şu aksaklıkları hep yaşadık hani konuşma, ses arkadan gidiyor hani harflerin telaffuzunu tam anlamakta evet sıkıntılar yaşadık. Bazen de hani internetin zayıflığından ses geliyor gidiyor bu problemleri yaşadık.” (K12)

İfade edilen problemlerden birisi de sesin mekanikleşmesinden ötürü telaffuzların doğruluğu konusunda emin olunamamasıdır:

“Az önceki dediğim gibi sesin mekanikleşmesi, ondan kaynaklı harflerin telaffuzu, karşı tarafa bunu birebir anlatma konusunda yani başka bir eğitim olsaydı bu sıkıntı yaşanmazdı bence. Kur'an eğitiminin olması hasebiyle bunun olduğunu düşünüyorum. Yoksa yani uzaktan her türlü eğitim yapılabilir. Kur'an eğitimi de yapılabilir. Ama bir dad harfi mesela öğrenciye uygulamalı anlatmak konusunda; sesin değişiyor hocam, algılayamadım diyebiliyor, mesela bir peltekleri anlatma konusunda ya o an internetin zayıf olması ya da sesin mekanikleştiği için öğrencinin farklı duyması sesi gibi sebeplerden dolayı ha anlıyor bir süreç geçebiliyor yani öyle diyeyim. Çok büyük sıkıntı değil yalnız bunlar.” (K13)

Akaslan'ın yapmış olduğu çalışmada da yukarıdaki ifadelerle uyumlu tespitler dile getirilmiştir.³⁰ Fakat bu sorunlara baktığımızda çoğunlukla bağlantı hızı ve kullanılan programlarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Zaten öğrencilerin çoğu bu problemlerin aşılabilir olduğunu düşünüyorlar. Diyanet İşleri Başkanlığının kendi eğitim-öğretim süreçleri için kullanacağı çevrim içi programlar bahsedilen sorunların ortadan kalkmasını sağlayacaktır. Aynı şekilde internet hızının her geçen yıl arttığı düşünülürse bununla ilgili teknik problemlerin zaman içinde azalacağını da ifade etmek mümkündür.

²⁹ Dağ, “İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi-Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-”, 52.

³⁰ Akaslan, “Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İLİTAM programlarımızda Kur'an-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)”, 30.

K13'ün ifadeleri çerçevesinde karşılaşılan önemli sorunlardan birisi de bahsedilen programları kullanmayacağını düşünen katılımcıların derslere devam etme noktasında duyduğu memnuniyetsizliktir.

“Zoom programı kullanamayacağını düşünen ya da haydi Whatsapp üzerinden öğrenemeyeceğini düşünen buna zaten kalkışmıyor, yeltenmiyor hani... Kaldı ki gelmiyor zaten. Yani öğrenim durumu daha aşağıda olan, ilkokul olan ya da okuması yazması olmayan kişiler pek tercih eden kişiler değil. Benim gözlediğim kadarıyla ya da benim gruptakiler öyle diyeyim.” (K13)

Yukarıda bahsedilen problemim çözümü için de eğitim kurları başlamadan evvel kullanılacak programlar hakkında seminerler düzenlenebilir ve bu seminerler internet ortamlarına da yüklenerek evlerinden çıkma imkânı olmayan katılımcıların konu hakkında bilgi sahibi olması sağlanabilir. Başka bir alternatif olarak da yukarıda bahsedildiği şekilde öğrenciler için kullanımı oldukça kolay programlar hazırlanarak bu problem ortadan kaldırılabilir. Tabii bu durumda Diyanet İşleri Başkanlığının ilgili programları hizmete sunması gerekmektedir.

2.2.2. Sanal Ortamdan Kaynaklanan Duygusal İletişimsizlik

Görüşmelerimiz esnasında dikkat çeken en önemli hususlardan birisi de öğretmenlerin çoğunluğu yüz yüze eğitimin sıcaklığını ve samimiyetini uzaktan eğitim programında bulamamış olmalarıdır. Özkan, tarafından yapılan araştırmada bazı öğrenciler yüz yüze Kur'an kurslarına katılma nedenlerini sosyalleşme arzusu olarak ifade etmişlerdir.³¹ Dolayısıyla bu kursların önemli özelliklerinden birisi de öğrencilerin birbiri ile samimi ilişkiler kurarak sosyalleşmeleridir. Bu durum hem öğrenciler arası ilişkileri hem de öğretici-öğrenci ilişkilerini olumlu etkilemektedir. Yapılan görüşmelerden anlaşıldığı kadarıyla online eğitimde ilişkiler belli bir mesafede kurulabilmektedir.

“Evet, evet bir bağ yani ben kendimi anlatamıyorum onlar kendilerini anlatamıyorlar. Hani bu sadece ders üzerinden yürümüş oluyor online olarak ama diğer türlü birazcık daha böyle dediğim gibi abla kardeş ilişkisi kendimizi de koyuyorduk ortaya ve bir şeylerden bahsediyorduk işte hocam hafta sonu şöyle yaptık, böyle yaptık anlatıyordu onlar. E aynı şekilde biz de onlar anlatınca biz de kendimizden anlatıyorduk, öyle muhabbet olmuş oluyordu şu an o muhabbet eksikliği var uzaktan eğitimde biraz da...” (K8)

Buradaki probleme bakıldığında doğrudan eğitimin özü ve içeriği ile ilgili olmadığı dikkat çekmektedir. Eğitimde öğretmen-öğrenci ilişkisi oldukça önemli ve sürecin etkililiğini artıran bir unsurdur. Fakat zorunlu durumlar söz konusu olduğunda bu yönün ihmal edilmesi çok büyük bir kayıp olmayacaktır. Çünkü çeşitli nedenlerle evden çıkamayan kadınlar için öncelikli olan Kur'an eğitimine ulaşmak olacaktır.

³¹ Feyza Nur Alparşlan Özkan, “Bir Sosyalleşme Aracı Olarak Kuran Kursları”, *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2017), 81.

“Tabii bayanların bu hafta ders işlerken hocam çay saatimiz yok değil mi diyorlar. Çay saatleri çok önemli yani kurslarda böyle en çok hasretle beklenen, işte arkadaş olunduğu, muhabbetin arttığı, dertlerin dinlendiği, dertlerin paylaşıldığı bir ortam, böyle bir imkân yok tabii ki uzaktan eğitimde. Ben de diyorum ki çaylarınızı kahvelerinizi yapın kendiniz için, herkes kendisi içsin. En büyük eksiklik bu herhalde çay saatinin olmayışı hocam. Yani bir de birebir öğrencileri gördüğümüz zaman şöyle oluyor; yani onların duygu değişimini anlayabiliyorsun, yüzleri kızardığı zaman işte gülümsediği zaman, hüznlendiği zaman ama uzaktan eğitimde öğrencimin bu halini takip etmek mümkün olmuyor, o yönüyle bir sıkıntı.” (K10)

“Hani bizler böyle kaynaşmayı, iç içe olmayı, sohbet etmeyi özellikle de sarılmayı seven bir toplumuz. Özellikle hanımlar olarak da ne kadar durumun bu şekilde bu durumun iyi olduğunu söylese de hanımlar, hocam yüz yüze başka, hani kurstaki ortamımız, o manevi atmosferi yaşamış olmamız, o hani kalabalık dolu dolu mesela cumalarımızın, cuma sohbetlerimizin yapılmış olması, hani kursa çıkıp gelip orada o manevi havayı teneffüs etmeleri de bambaşka idi hocam. Evet Zoom’dan gerçekten çok güzel verim aldık, derslerimiz aksamadı uzaktan eğitimde ama hani ne de olsa yüz yüze eğitiminde kurs ortamını teneffüs etmek bambaşka.” (K12)

Bu çerçevede şunu ifade etmek yerinde olacaktır. Koşullar el verdiğince uzaktan eğitim sisteminde de belli aralıklarla görüşmeler ve toplantılar ayarlanıp aradaki samimiyet sağlanabilir. Tabii bu toplantılar hem isteğe bağlı hem de öğrencilerin ve öğreticilerin müsait olduğu zamanlarda düzenlenmelidir. Bu sayede zorunlu olarak evden çıkamayan öğrenciler dışındakilerle belirli seviyede bir yakın ilişki kurmak mümkün hale gelecektir.

2. 2. 3. Materyal Kullanımı ile İlgili Sorunlar

Uzaktan eğitim programında karşılaşılan sorunlardan birisi de sınıfta kullanılan çeşitli materyaller ve araç gereçlerin internet ortamına aktarılmasındaki zorluklar olarak ifade edilebilir. Bu durumla ilgili olarak K3 ve K11 şunları ifade etmektedir:

“Yani yüz yüze eğitim, dediğimiz gibi çok daha önemli yani eğitim konusunda okullarımızda da öyle. Mesela tahtayı kullanma eksikliğini çok hissediyorum. Tecvid anlatımında falan özellikle. Orada ben tekrar tekrar hani ben örnekleri vererek, tecvidleri biraz formülleştirerek, kendim de öyle öğrenmiştim hocamdan, gösteriyordum. Bunu Zoom’da yapamıyorum ama tekniğini de araştırıyorum, hani ekrana yazıyor gibi falan hani onu da düşünüyorum yapabilmeyi.” (K3)

“Sınıftaki öğretim yöntemi, özellikle mesela şey tahtayı kullanma noktasında, evde öyle bir imkânımız olmuyor. Yeri geliyor hani Kur’an-ı Kerim derslerinde harfleri göstereceğimizde veya işte bir ayet üzerinden konu anlatacağımız zaman tahtaya yazabiliyorduk, işte tecvid konularını özellikle tahtaya yazarak bizzat orada uygulamalı olarak gösterebiliyorduk. Ama şimdi bu evden hani Zoom’un uzaktan eğitimde, çok da öyle imkânımız olmuyor hani tahtaya olup da bir yazalım şu şekilde bir gösterelim şeklinde bir durum olmadığından dolayı onda sıkıntı çekiyoruz uzaktan eğitimde. Bir de

az önceki söylediğim gibi mahreçleri sesleri almada onda sıkıntı çekiyoruz. Bunun haricinde çok hani sıkıntı yaşadığımız bir durum olmadı. Sadece sesleri alma ve tahtayı kullanma noktasında.” (K11)

Burada ifade edilen sorunlara bakıldığında bunlar çevrim içi programların çeşitli özelliklerini bilmemekten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu programları doğru kullanma adına verilecek seminerler bahsedilen sorunları ortadan kaldıracaktır. Öğreticiler bu sayede bilgisayar ekranlarını tahta gibi kullanma imkânına sahip olacaklardır.

2. 2. 4. Mahremiyet ve Dikkat Dağınıklığı İlgili Sorunlar

Ahmed Çelebi, Müslümanların, evleri öğretime elverişli olarak görmediklerini çünkü evin gerektirdiği sakinlikle öğretimin gerektirdiği hareketliliğin birbirine uygun olmadığını belirtir.³² Uzaktan eğitim sürecinde Çelebi'nin dikkat çektiği bu durum mecburen görmezden gelindi. Çünkü hem öğrenciler hem de öğretmenler derslere evden katılmak zorunda kaldı. Bu zorunluluk bazı problemleri de beraberinde getirdi. Örneğin K5 bu durumla ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

“Yani aslında şahsen bana soruyorsanız, ben evde mahremiyete dikkat eden bir insan olarak başkalarının olmasından rahatsızlık duyuyorum, olabilir tedirginliğini her zaman yaşıyorum. Ama artık günümüzde bu şekilde hani çoluk çocuk herkes bu yöntemle devam ettiği için artık görmezden geliyoruz bazı şeyleri.” (K5)

“Evet mahremiyet açısından da tedirgin ediyor. Hani kim olduğunu da bilmiyorsunuz konuştuğunuz karşınızda, yani nasıl bir ortamda sizi dinliyor onu da bilmiyorsunuz. Yani Kur'an kursundaki talebeleri az çok tanıyorsunuz. Hani neler, hani kimlerle karşılaştığınızı biliyorsunuz ama bu uzaktan eğitimde öyle bir şey var. Hani kim var karşınızda...” (K5)

Mahremiyet sorunu ile yakından ilgili problemlerden birisi de dersler çoğunlukla evlerden yapıldığı için öğrencilerde oluşan dikkat dağınıklığıdır. Bu durum bazı katılımcılar tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

“ Eğer şöyle tabi istenen nedir, istenen okul olsun ortam olsun, çünkü uzaktan eğitimde o bir ev ortamında yani çocukları var ne bileyim eşi var. O ortamdan sıyrılıp kendisine derse vermeye çalışıyor.” (K4)

“Ama uzaktan eğitimde buna engel olacak birçok etmen çıkabiliyor mesela bayanlarla ders işliyoruz, çocuk ağlıyor. Kapı çalıyor ondan mesela eşi ihtiyacı oluyor zaman zaman hani her zaman olmasa da ama bunları yaşadık yani. Arkadan onun dikkatini dağıtabilecek, evin içinde olduğu için, çok fazla husus olabiliyor ama kursa geldi mi bize emanet yani ders saatinden herhangi bir dışarıdan etkiler sınıfta elbette olmuyor ama evde olabiliyor hocam. Her şeyden önce biz annelerle muhabız,

³² Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 42.

bayanlarla muhabız. Ev hanımı veya çalışan bayan olsa bile eve girdikten sonra da anne, ev hanımı sorumluluğu çok fazla.” (K10)

Mahremiyet ve dikkat dağınıklığı ile ilgili sorunlara bakıldığında mahremiyet sorunu öğrencilerle ilgili dikkat dağınıklığı sorunu da öğrencilerle ilgili görülmektedir. Mahremiyet sorunu için öğrencilerin kendilerini başkalarının da izleyebileceğine dikkat ederek ders yapmaları yerinde olacaktır. Dikkat dağınıklığı için de katılımcıların mümkün olduğu kadarıyla ders koşullarını sağlamaya çalışmaları oldukça önemlidir.

2. 3. İş yükü ve Verimlilikle İlgili Değerlendirmeler

Burada üzerinde durulması gereken önemli konulardan birisi de uzaktan eğitim sürecinin öğrencilerin iş yüküne olan etkisidir. Çünkü yukarıda doğrudan aktarılan çeşitli alıntılarda görüldüğü gibi öğrenciler zaman zaman öğrencilerle birebir ilgilenmek durumunda kalmaktadırlar. Peki bu durum onların iş yüküne nasıl etki etmektedir?

2.3.1. İş Yükü ile İlgili Değerlendirmeler

Bu çalışmada katılımcılara doğrudan yöneltilen sorulardan birisi de uzaktan eğitim sürecinin onların iş yüküne olan etkisiydi dolayısıyla bu bölümde neredeyse katılımcıların hepsinden doğrudan alıntılar yapılacaktır:

“İş yükümüzü şöyle, aslında iş yükümüzü artırmış gibi gözüküyor. Yani daha çok, şimdi hesap ediyorum kursta anlattığımdan daha çok ders anlatıyorum. Kursta sabahtan öğleye kadar kursta oluyordum sonra eve geliyordum, eğer ek dersim yoksa. Ek dersim varsa tabii öğleden sonra da kalıyordum ama şöyle, evde olduğumuz için ve belli aralıklarla derse girdiğimiz için yine böyle bir süre dinlenmiş, bir süre ders yapmış gibi oluyorsun. Yani arka arkaya okul sistemi gibi arka arkaya dersler olmadığı için, mesela benim gün içinde bölünüyor işte 2’de bir grupla yapıyorsun, 4’te bir grupla yapıyorsun. Herkesin durumuna göre. Aslında çok da yani sorun teşkil etmiyor yani evindesin hem dinlenebiliyorsun hem de istediğin kadar ders yapabiliyorsun.” (K1)

“Haftada üç gündü, iki ders şeklinde yapıyorduk. Benim için bir sıkıntı olmuyordu. Şimdi temel öğretim ihtiyaç odaklı da başladı internet üzerinden. Şu an da mesela olsa üç günden fazla olsa sayısı artsa zor olur. Ama üç gün çok iyi. Hiçbir sıkıntı olmuyor. Çok rahat yapıyorduk.” (K2)

“Şimdi ben akşama aldım derslerimi. Altı akşam doluyum gibi. Ama şey düşünmüyorum, yani bir yük olarak düşünmüyorum da zaten çok ne bileyim bir memurum devletim bana elinden geldiği kadar destek oluyor. Ben tam da hak ettiğimi düşünmüyorum doğrusu bu desteği. Onun için ben seviyorum yani. İkinci sınıfımı, özellikle onda daha bir sıcaklık hissediyorum. Severek yapıyorum.” (K3)

“Şey yönünden, hani ders saatlerinde zaten azalma oldu. Hani ders saati dakika olarak baktığımızda ama takip yönünden eğer farklı farklı zamanlarda ders konulduysa onları takip etmesi zor oluyor. Yani dersin başına geçtikten sonra ders

işleyebiliyorsunuz yani onda bir sıkıntı olmuyor. Ama işte saatlerine diyelim ki akşam saatinde bir bakıyorsunuz hani zaman da zaten su gibi akıp geçen geçiyor. Saati gelmiş, siz hazır olmayabiliyorsunuz psikolojik olarak, hani akşam dersleri için söyleyeyim bunu. İşte ona hazırlıklı olmak gerekiyor. Her an böyle gözünüz saatte olması gerekiyor. O şekilde takip ettikten sonra çok fazla bir zorluğu olmuyor.” (K5)

“Haftalık olarak bizim ders saatimiz altı saat. Haftada üç gün, 2-2-2. Ama ben severek fazlalaştırıyorum. Yani onlara daha, ne diyeyim daha verimli daha faydalı olması için. Çünkü iki aylık bir program hani ne veririm o kâr diye onlara daha çok zaman ayırmak istiyorum yani hani belki iki saat bizim 30-30, 30 dakika 30 dakika ders saati hani 1 saat. Haftada 3 saat oluyor o zaman. Daha fazla çalışıyoruz.” (K7)

Uzaktan Kur'an öğretimi koşulların ortaya çıkarmış olduğu bir durum olduğundan ve bu program için ayrıca vazifelendirilmiş öğretici olmadığından iş yükünü artırmış görünüyor. Ama program kalıcı hale getirildiğinde öğreticilerin girmeleri gereken zorunlu saat sayısı belirli bir program üzerinden tanımlanır ve takibi yapılabilirse bu sorun ortadan kalkacaktır. Burada önemli olan öğreticilerin esnek saatlerde ders vermeye gönüllü olmalarıdır. Bu durum görev tanımının içinde açık bir şekilde belirtildiğinde sorun olmayacaktır. Çünkü K10'nun da ifade ettiği gibi esnek çalışma saatleri bazen öğreticiler için sorun olabilmektedir.

“Tabi uzaktan eğitim olunca her türlü saatte ders saatini ayarlayabilmenin avantajı var. Bu görünürde avantaj. Ama eve girdiğin zaman, bir anne olduğun zaman, bir ev hanımı olduğun zaman dezavantaj oluyor. Çünkü sen orada çalışan arkadışlara yönelik saat tespit ediyorsun. Şimdiye kadar o saatte hiç derse girmemişsin evdekiler de alışık değil. Evdekiler biraz tabi ki ondan biraz homurdandılar. Zamanla alıştılar ama bu saatte ders mi olur. İşte anne gel bu saatte beraber bir şey yapalım çocuklar özellikle. Eşim bu saatte çay içiyordum ne oldu, ders mi girdi araya, öyle sıkıntılar sıkıntı demeyeyim de hocam tabi alışkanlık olmadığı için biraz zamanla alışıldı yani bu süreçte.” (K10)

Aslında iş yükleri artsa da öğreticilerin çoğu sürecin genel kazanımlarından ötürü bu durumu pek sorun etmemektedir. Örneğin K12 şunları söylemektedir:

“Sorun oluşturmadı ama dediğiniz gibi ders yükümüz arttı. Hani bu evden öğreniyorum normalde ihtiyaç odaklı kurslarımız devam etti ve ekstra bunlar olduğu için iş yükümüz arttı ama hani sorun oluşturmadı. Dediğim gibi hani öğrencilerin istekli oluşu ve geri dönüt alışımız o iş yükümüzü unutturdu hocam yani.” (K12)

K1, K2, K3, K7, K10 ve K12'nin ifadelerine bakıldığında, uzaktan eğitim sürecinin iş yükünü artırdığını düşünüyorlar fakat buna rağmen sürece olumlu olarak yaklaşmaktalar. K11, K13 ve K14 ise uzaktan eğitim süreçlerinin iş yüklerini artırmadığını düşünmektedirler. Onlar bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Ders saatimiz artmadı tam tersi azaldı. Özellikle kendi Kur'an kursundaki ders saatleri 45 dakikalık ders saati 15 dakikalık teneffüs, 30 dakika ders 10 dakika teneffüs şekline düşürüldü. Hani üstüne şöyle diyebiliriz, Kur'an kursundaki ders saatlerimiz

azaldı. Ek öğretimler oldu mesela, uzaktan Kur'an-ı Kerim öğretiyorum noktasında o programlar oldu. Çok fazla hani iş yükü artmadı diyebilirim bu konuda." (K11)

"Ders saatlerim aslında artmadı. Şöyle yani resmiyette var olan yani bize, bize seçme imkânı şeyi veriliyor zaten hani hakkı veriliyor. Yani şu şu şu formda program var, işte sen hangisini seçmek istersin, hangisinden ders yapmak istersin diye. Oradan biz zaten seçebiliyoruz." (K13)

"Yok böyle bir şey söylemek haksızlık olur vicdansızlık olur. Çünkü normalde evinden çıkmak zorundasın, çıkacaksın, geleceksin orada bir emek harcıyorsun neticede. Evindeki her şeyini bırakıyorsun. Ya orada da ders yapacağın zaman tabi ki bırakıyorsun ama evdeki rahatlık yani kendi evinde rahat bir şekilde dersini yapıyorsun." (K14)

İş yükü ile ilgili sorunlar görev tanımının netleştirilmesi, saat kotasının oluşturulması ve gönüllülük esasına dikkat edilmesiyle çözülebilecek nitelikte görünmektedir.

2.3.2. Verimlilikle İlgili Düşünceler

Bu çalışmada katılımcılara yöneltilen sorulardan birisi de uzaktan Kur'an öğrenme verimliliğidir. Aşağıda öğrencilerin bu konu hakkındaki değerlendirmeleri yer almaktadır:

"...Mesela tecvid uzaktan öğretilir miydi? Öğretiliyormuş. Sıfırdan elif be öğretiliyor muymuş? Öğretiliyormuş. Uzaktan da öğretiliyormuş, biz bunu gördük. Çünkü hiç denemediğimiz bir şeydi. Biz, belki çocuklar daha farklı dijital ortama daha uyumlu çocuklar, yani ilkokul çocuğu 1.sınıf çocuğu uzaktan A, B öğreniyor. Zor, ama öğreniyor. Çünkü dijital çağa biraz daha ayak uydurmuş. Ama şimdi 60 yaşındaki bir teyzeye hadi ekranın karşısına geç ben sana baştan bir şey öğreteceğim demek olur muydu diyordum. Oluyormuş. Yani 60 yaşında teyzem giriyor. Hatta 65 yaşında teyze giriyor dinliyor ve anlıyor." (K1)

"Ve haftada altı saatle ders yapıyoruz bunlarla, haftanın üç günü ders yapıyoruz, ikişer saatle ve biz ve bu öğrenciler beş haftada Kur'an-ı Kerim'e geçtiler. Şu an biz bunlarla Kur'an-ı Kerim okuyoruz. Yani böyle düşününce, hani oradaki eğitimle oradaki eğitimin hemen hemen neredeyse hiçbir farkı kalmadı gibi süre açısından." (K4)

Uzaktan Kur'an öğretiminin verimliliği konusunda en somut durum, şüphesiz öğrencilerin Kur'an okumaya geçme süreleridir. Yapılan değerlendirmelerin hepsinde yüz yüze eğitim için gereken ortalama sürenin uzaktan eğitim için de yeterli olduğu görünmektedir.

"Tabi ki yani şu anda hocam ben şöyle söyleyeyim; ben 2007 yılından beri bu görevi yapıyorum, hep de bu aynı kesimlerde görev yaptım. İlk atama yerim de bir kasabaydı. Şu an çalıştığım görev yerimde öyle hani biraz köy tarzı bir mahalle. Ve gelen kitle çok yüksek eğitim almış, çalışan bayanlar değil. İlkokul mezunu ve genelde ev hanımı, genelde de ilk zamanlar böyle 50 yaşın üzeriydi. Yeni yeni gençler gelmeye

başladı. Yeni genç gelinler 30'lu 20'li yaşlarda, tabi gençlerin farklı farklı olsa da genelde Kur'an-ı Kerim'e geçiş süreci yani Kur'an kursunda, benim kitlemde, iki ayı buluyordu hocam açıkçası. Ne yaparsak yapalım en verim aldığımız öğrencide iki ayı, tabi ki bu hafta içi beş gün kurs olmasına rağmen, iki ayı buluyordu. Şimdi biz evden Kur'an öğreniyorumda haftada üç gün ders yaptık. Buna rağmen aynı şekilde iki ayda Kur'an-ı Kerim'e hocam, geçmeye başardılar. Yani yakaladık diyebilirim. İki ay gibi bir programda haftada üçer günden ders ile Kur'an-ı Kerim'e geçiş yapıyor, yani Kur'an kursuyla hemen hemen aynı seviyede gidiyor hocam.” (K9)

“İlerledik. Evet. Bildiğiniz gibi hocam zaten hani bu Kur'an-ı Kerim'e geçme noktası, gelen öğrencinin seviyesiyle ve durumuyla da alakalı. Hani biz, bir öğrenci geliyor mesela bir haftada Kur'an-ı Kerim'e geçirdiğimiz öğrencimiz de olabiliyor. Ya hani yüz yüze eğitim almış olsak bile ve yine bir öğrencimiz geliyor bir ay iki ayda ancak Kur'an'a geçirdiğimiz öğrencilerimiz olabiliyordu. Uzaktan eğitimde de yine aynı şekilde oldu. Hani biraz önce bahsettiğim gibi öğrenim düzeyleriyle de alakalı olarak bu uzaktan eğitimde de yine aynı şekilde devam etti. Hani mesela okuma yazma bilmeyen öğrencilerimiz de vardı mesela hani onlar daha geride, diğerleri daha önce daha çabuk geçmişken onlar daha geride kaldılar, aynı yüz yüze eğitimimizde olduğu gibi.” (K12)

Kur'an okumaya geçme süresinin yanında zaman ve mekân açısından da tasarruf sağlanmakta bu da öğretim ilkelerinden birisi olan ekonomiklik ilkesiyle örtüşmektedir.³³ K13, bu durumla ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

“Yani tabi ki uzaktan eğitim daha verimli diyebilirim sadece bunu maddesel ve böyle mekân, madde boyutuyla ele alacak olursak evinden çıkmadan, insanlar çok fazla yol gitmeden, zaman harcamadan az bir zamanla çok şey öğrenebiliyorlar. Bu verimlilik midir? Evet verimliliktir. Bu o açıdan iyi tabi ki de. Ve imkânı olmayan ulaşma imkânı olmayan insanlara da ulaşabilmiş oluyor çalıştıklarından ötürü. Öyle yani ya da çoluğu çocuğu olduğu için hani bu imkânlara ulaşamayanlar sadece çalışmalarından dolayı da değil o şekilde.” (K13)

“Yaşamadım diyebilirim ben, çok verimli geçti aklımda. Yani çok çok verimli geçti. Ya sadece nerede zorlandım diyebilirim, mesela hatasına müdahale edeceğim öğrencinin ben dur diyorum, ses 3 saniye sonra gidiyor mesela hani orada birazcık böyle zamansal kayıplar yaşadık. Onun dışında yaşamadık yani gayet verimli bir şekilde, çok güzel bir şekilde geçirdik.” (K15)

Öğreticilerin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere uzaktan eğitim ile yüz yüze eğitim, verimlilik açısından kıyaslandığında Kur'an-ı Kerim öğrenme ve Kur'an-ı Kerim'e geçme sürelerinde fark olmadığı hatta daha az bir süreyle daha çok şey öğrendikleri belirtilerek beklentilerin üzerinde bir performansın olduğu da görülmektedir. Öğreticilerin uzaktan eğitime tereddütlü başladığı görülmekte ancak süreç içerisinde öğrencilerden olumlu geri dönüşlerin alınması neticesiyle öğreticileri de gayrete getirerek verimliliğin artmasına katkı sağladığı söylenebilir.

³³ Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 16.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Katılımcılarla yapılan görüşmeler neticesinde uzaktan Kur'an öğretimi yönteminin olumlu yönleri; daha önce evden çıkamama, mesai saatleri içinde çalışmak zorunda olma vb. nedenlerden ötürü Kur'an kurslarına gelemeyen öğrencilere Kur'an öğrenme imkânı tanınması, hem öğreticilere hem de öğrencilere esneklik sağlaması, canlı derslerde öğrencilerin öğreticilerden dönüt alabildikleri için daha çok motive olmaları ve öğrencilerin derslere devam etmede istikrarlı olmaları şeklinde sıralanabilir.

Uzaktan Kur'an öğretiminde karşılaşılan problemler ise teknoloji kaynaklı problemler, sanal ortamdaki kaynaklı duygusal iletişimsizlik, materyal kullanımı ile ilgili sorunlar, mahremiyet ve dikkat dağınıklığı ile sıkıntılar olarak sıralanabilir. Uzaktan eğitim sürecinde karşılaşılan teknoloji kullanımı ile ilgili sorunlar hizmet içi eğitimlerle, mekânsal uzaklıktan kaynaklanan iletişimsizlikler, düzenli toplantılarla çözülebilir. Mahremiyetle ilgili sorunlar, öğreticilerin ve öğrencilerin karşılıklı güven ortamı oluşturmasıyla, dikkat dağınıklığı ile ilgili sorunlar da öğrencilerin çabalarıyla en aza indirilebilir.

Sonuç olarak uzaktan Kur'an öğretimi programının devam ettirilmesi mümkündür. Çünkü çalışmaya katılan öğreticilerin de ifade ettiği gibi bu programla öğrenciler Kur'an okumaya geçebilmektedir. Hatta yüz yüze eğitimle uzaktan eğitim arasında verimlilik -ölçüt olarak Kur'an okumaya geçme süresi dikkate alınmaktadır- açısından da bir fark yoktur.

Diyanet İşleri Başkanlığı uzaktan Kur'an öğretimi programını kalıcı hale getirmeli ve bu program ihtiyaç odaklı Kur'an kurslarına katılamayanlar için bir alternatif olarak devam ettirmelidir.

Burada yapılacak eğitimler çevrim içi olacağından haftanın belli günlerine ve günün belli saatlerine aynı zamanda katılmak isteyen öğrenciler ülke genelinde buluşturularak bu iş için görevlendirilen öğreticilerle birlikte eğitim-öğretim süreçlerini yürütme imkânına sahip olacaklardır.

Uzaktan eğitim çeşitli sınırlılıklarına rağmen yakın gelecekte gündemde olmaya devam edecektir. Dolayısıyla çevrim içi Kur'an öğreten sanal kurslarla ilgili pedagojik, teknolojik ve akademik çalışmalar yapılmaya devam edilmelidir. Konuyla ilgili olarak hem eğitimcilere hem akademisyenlere hem de Diyanet İşleri Başkanlığına büyük sorumluluklar düşmektedir.

KAYNAKÇA

Akaslan, Yaşar. "Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İlitam Programlarında Kur'an-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 9-37.

Akdemir, Ömür. "Yükseköğretimimizde Uzaktan Eğitim". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 2 (2011), 69-71.

- Aktaş, Hamza. "Cami ve Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. M. Fatih Genç. 301-335. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2020.
- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de Dinî Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 7-41.
- Aslantaş, Tankut. "Uzaktan Eğitim, Uzaktan Eğitim Teknolojileri ve Türkiye'de Bir Uygulama". <https://www.tankutaslantas.com/wp-content/uploads/2014/04/Uzaktan-Egitim-Uzaktan-Egitim-Teknolojileri-ve-Turkiyede-bir-Uygulama.pdf>
- Aydın, Cengiz Hakan. "Açık ve Uzaktan Öğrenmede Kullanılan Basılı Materyallerdeki Anlatım Biçimine İlişkin Öğrenen Tercihleri". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (2005), 131-147.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 12. Baskı, 2018.
- Başkonak, Mustafa- Akşener, Ayşe. "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 714-740.
- Bozkurt, Aras. "Türkiye'de Uzaktan Eğitimin Dünü, Bugünü ve Yarını". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi (AUAd)* 3/2 (30 Nisan 2017), 85-124.
- Çelebi, Ahmed. *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 1998.
- Dağ, Mehmet. "İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (2013), 37-54.
- Demiray, Emine. "Uzaktan Eğitim ve Kadın Eğitiminde Uzaktan Eğitimin Önemi". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Mayıs 2013), 155-168.
- Demir, Ekrem. "Uzaktan Eğitime Genel Bir Bakış". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 39 (Ocak 2014), 203-212.
- Dinç, Kadir. "Geçmişten Günümüze Kur'an Eğitimi". *Diyanet Aylık Dergi* 333 (Eylül 2018), 6-9. (Erişim 08 Haziran 2021). <https://diniyayinlar.diyanet.gov.tr/Documents/eylu%CC%88%20aylik.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Haberler", (Erişim, 1 Mart 2021). <https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/30054/haydi-turkiye-evden-kuran-ogrenmeye>
- Ergüney, Merve. *İnternet Yoluyla Uzaktan Eğitim Uygulamaları: Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- Eygü, Hakan-Kahraman, Selçuk. "Uzaktan Eğitim Öğrencilerinin Memnuniyet Algıları Üzerine Bir Araştırma". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2013), 36-59.
- Karacelil, Süleyman. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Kur'an Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 274-295.
- Kaya, Zeki. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Kaya, Zeki vd. "Uzaktan Eğitimin Temelleri Dersindeki Uzaktan Eğitim İhtiyacı Ünitesinin Web Tabanlı Sunumunun Hazırlanması". *The Turkish Online Journal of Educational Technology* 3/3 (2004), 165-175.
- Kaymakcan, Recep vd. "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 77-110.
- Kırık, Ali Murat. "Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'deki Durumu". *Marmara İletişim Dergisi* 21 (2014), 73-94.
- Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan-Remziye Ege. 323-350. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı, 2017.
- Özer, Bekir. "Uzaktan Eğitim Yaklaşımının Öğretmen Eğitimde Kullanılması". 4/1-2 (1991), 73-88.
- Özgür, Aydın Ziya. "Türkiye'de Uzaktan Eğitimde Televizyonun Etkileşimli Kullanımı: Olanaklar, Sınırlılıklar ve Çözüm Önerileri". *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi* 3/4 (2005), 80-97.
- Özkan, Feyza Nur Alparslan. "Bir Sosyalleşme Aracı Olarak Kuran Kursları". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/1 (2017), 65-82.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 444 - 468

SÛFİLERİN ŞİİRLERİNDEKİ SEMBOL VE İŞARETLER: HİCRİ YEDİNCİ
YÜZYILA KADAR

Symbols and Signs in the Poems of the Sufis: Hijri Until the Seventh Century

Mustafa İBİŞ

Dr. Öğrt. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Mail: mustafa.ibis@usak.edu.tr Orcid No: 0000-0001-5457-3697

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 16/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 20/06/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 444 - 468

Atıf / Cite as: İbiş, Mustafa. "Sûfîlerin Şiirlerindeki Sembol ve İşaretler: Hicri Yedinci Yüzyıla Kadar" [Symbols and Signs in the Poems of the Sufis: Hijri Until the Seventh Century]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021): 444-468.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.917669>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 444-468
**SÛFİLERİN ŞİİRLERİNDEKİ SEMBOL VE İŞARETLER: HİCRİ YEDİNCİ
YÜZYILA KADAR***

Mustafa İBİŞ**

Öz

Tarih, tasavvufa yön veren birçok önemli olaylara sahne olmuştur. Bunlar, aynı zamanda tasavvufu meydana getiren, geliştiren ve tekâmüle erdiren olaylardır. Bu anlamda, hicri yedinci yüzyıla kadar olan dönem, tasavvuf tarihi açısından önemlidir. Bu dönemde tasavvuf şiirleri üretkenliğiyle ön plana çıkmıştır. Özellikle Hallâc-ı Mansûr ile başlayan şiirdeki yenilik hareketi, sonraki sûfî şairlere örnek olmuştur. Bu yenilik, manaya yönelik olduğu kadar buna aracılık yapan dil ile de ilgilidir. Mutasavvıflar, kendilerini daha iyi ifade etmek için şiirlerinde birçok edebi üsluplara yönelmişlerdir. Başvurdukları ve fikirlerini en iyi anlatabildikleri araçlardan biri ise şiirdeki sembollerdir. Bu semboller, onların manevi hallerini ve ruh âlemini dışa yansıtan dil ile ilgili araçlardır. Bu çalışmada, mutasavvıfların kullandıkları bu işaretler, beş kategoriye ayrılmıştır. Bunlar; Kadın, şarap, tabiat, mekân ve sayı ile harf sembolüdür. Bu semboller, gerek tasavvuf ilmine ve gerek şiire derinlik kattığı gibi diğer bilimlere de farklı ufuklar açmıştır. Bu durum aynı zamanda İslâm kültürü açısından da bir zenginlik kaynağıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Tasavvuf, Sûfî, Sembol

Symbols and Signs in the Poems of the Sufis: Hijri Until the Seventh Century

Abstract

History has witnessed many important events that shaped Sufism. These are the events that create, develop and complete Sufism at the same time. Therefore, the period up to the seventh century in hijri is important for the history of Sufism. In this period, the creative movement in poetry has an important place. The innovation movement in poetry, which started especially with Hallâc-ı Mansûr, set an example for later Sufism poets. This innovation is about the meaning as well as the language that mediates it. Sufis has turned to many arts in their poems in order to express themselves better. The means they refer to and express their ideas best are the symbols they use in poetry. These symbols are linguistic tools that reflect their spiritual state and spiritual world. In this study, these signs used by Sufis are divided into five categories. These; It is the symbol of woman, wine, nature, place and numbers and letters. These symbols added depth to both Sufism and poetry and opened different horizons to other sciences. This situation is likewise a source of wealth in the form of an invaluable treasure for Islamic culture.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Sufism, Sufist, Symbol

* Makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek herhangi bir unsur bulunmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Mail: mustafa.ibis@usak.edu.tr Orcid No: 0000-0001-5457-3697

Structured Abstract: Sufi poets mentioned many symbols and signs in their poems. Although these are seen as the continuation of the previous poems in terms of wording, they are completely different from them in terms of meaning. In this respect, the symbols mentioned by the Sufis in their poems are an example of innovation for the art of poetry. From now on, the symbols mentioned in the poems will be re-evaluated and the poems that they do not approve will be considered deficient in terms of meaning. This is an innovation and richness in terms of Islamic culture as well as adding depth to poetry. The symbols mentioned by the Sufis in their poems point to deep meanings. This situation has sometimes led to semantic confusion. However, these poems gave broad horizons to the addressee. The terms and symbols in the poems of the Sufis have changed over time in terms of both wording and meaning. For example, the life of the Companions who lived a life of asceticism in the first periods of the Hijra was different from the life of later people. The life of the Sufis who adopted the life of the Companions in the following period, the terms they used and the meanings they understood from them were different from them. Likewise, the terminology of the first period Sufis differs from the later ones. In the periods following the Hijra, the social and political lives of Muslims changed. Muslims have become fond of worldly goods, entertainment and comfort. Sensing this change, some Companions guided people to return them to the essence of religion. They chose pious and poor Companions as an example for them. These were the first pioneers of Islam, residing in the Prophet's mosque when he migrated from Mecca to Medina, as they had no place of refuge. Hz. The Prophet always chatted and consulted with these Companions. This movement, which started in towns such as Hijaz, Iraq and Damascus, preferred a life of asceticism for themselves. This lifestyle inspired them to turn to Allah, engage in worship, and not covet what people have. Creativity has an important place in Sufi poems, especially in the period starting with Hallâc-ı Mansûr and up to Ebü'l Hasan el-Şüsterî. The poems of this period represent the first examples of Sufi symbols. In addition, these symbols used have been handled and studied in different ways by many scholars. In this study, the symbols used by the Sufis in their poems were examined under five headings. These; Symbols of woman, wine, nature, place and numbers and letters. The Sufis of the first period left us a great wealth of knowledge. These concepts are terms that reflect the experiences of Sufism. They also represent the first symbols and signs of Sufism. In the third century of the Hijra, these symbols were opposed and this movement was interrupted for a while with the murder of Hallâc-ı Mansûr. But these signs and symbols could not be destroyed. On the contrary, the symbols used by the Sufis in the fourth and fifth centuries were re-examined and the demand for them increased. This popularity seemed to reward the sufis' repression in the third century. In the sixth century, both Sufism spread over wide geographies and many works were discussed. In a way, this period is a period of rearing in terms of Sufism. The Sufis and their followers in this period spread everywhere. In addition, these mystics contributed to the spread of Islam wherever they went. The contribution of Muhyiddin Ibn al-Arabi, who left his mark on this period, to Sufism and its principles cannot be denied. The Sufis accepted his discourses as an example for themselves. He has been a guide for both the mystics of his time and the sufis after him. In Sufism, how and for what purpose symbols are expressed is as important as how they emerge. This purpose also guides how symbols should be understood. The intended purpose of the symbols can sometimes differ from person to person. While some use these expressions to hide certain secrets, others use them to indicate deep and different meanings. The use of symbols by the Sufis of the first period had the purpose of expressing their feelings and thoughts and making themselves accepted. In the next Sufi understanding, however, this situation has changed. Their aim in using symbols was to reveal their methods rather than expressing their feelings.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Sufism, Sufist, Symbol

GİRİŞ

Cahiliye döneminde yer alan Arap şiirlerindeki örnekler, şiirin o dönemde insanlar için ne derece bir edebî seviyeye ulaştıklarını göstermektedir. Bu dönemde şiir, kişilerin ve kabilelerin övünç kaynağını oluşturmaktaydı. Araplar bu dönemde, şiirlerinin sahip oldukları bu fesahat ve belagatlarıyla övünürlerdir.¹

Şiir, hitap, kitabe ve hâsılı edebiyatın en zirvede olduğu bir dönemde Kur'ân-ı Kerîm indirilmiş ve Arap dilindeki fesahati daha da ileriye taşımıştır. Kur'an, hayatın esaslarını belirleyen mesajlarla birlikte belagat ve fesahat anlamında da herkese meydan okumuştur. Sözler onunla şekillenmiş şiir ve kasideler onun rehberliğinde ele alınmaya başlanmıştır. Şiir bir müddet bocalama dönemi yaşasa da gerek Kur'an'ın gerekse de Hz. Peygamberin şiiri yasaklamaması şairlerin sönen cesaretlerini harekete geçirmiştir. Hz. Peygamberin zaman zaman şairleri bu konuda teşvik etmesi de şiirin canlılığını yitirmediğini göstermiştir.

Ka'b b. Züheyr'in (öl. 24/645) tövbesini ilan ederken söylediği meşhur "Banet Su'âd" kasidesi, şiirde kullanılan semboller bakımından türünün en güzel örneklerindendir. Ka'b, şiirinde birçok edebî sanatı mükemmel biçimde kullanmıştır. Onun bu kasidesi, özellikle şiirde aşkın betimlenmesini ifade eden örnek bir şiirdir. Gerek o dönemde ve gerekse sonraki dönemlerde bu beyitlerin ihtiva ettiği inceliklere işaret edilmiş ve bunların edebi sanat zevki açısından tahlili yapılmıştır. Çünkü Ka'b burada önemli bir mesajı edebi ve şiire ait kalıplarla ifade etmiştir.²

Asr-ı Saadet'i takip eden dönemlerde Müslümanların sosyal ve siyasî hayatları değişime uğramıştır. Müslümanlar dünya malına, eğlenceye ve rahata düşkün hale gelmişlerdir. Bu değişimi sezen kimseler, insanları tekrar asr-ı saadetteki dönemi örnek gösterip onlara rehberlik etmeye çalışmışlardır. Hicâz, Irak ve Şam gibi diyarlarda başlayan bu akım, kendilerine zâhidane bir hayat tercih etmişlerdir. Bu hayat tarzı, onlara, Allah'a yönelmeyi, ibadetle meşgul olmayı ve insanların elindekine tamah etmemeyi ilham ediyordu. Kendilerine yoksul ve gariban sahâbîleri örnek seçmişlerdi. Bunlar, Mekke'den Medine'ye hicret edildiğinde sığınacak yeri olmayan İslâm'ın ilk öncüleriydiler. Hz. Peygamber, kendilerine Mescid-i Nebevinin suffe köşesinden yer ayrılan bu sahâbîlerle sohbet edip istişare ederdi. İşte zühd hayatının en büyük temsilcisi bu sahâbîlerdi.³ Sonraki dönemlerde zühd hayatını tercih edenlerin örnek aldığı kimseler de bunlardı. Hicrî birinci yüzyılın sonundan itibaren

¹ Abdülazîz Atîk, *Târîhu'n-nağdi'l-edebî* (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1391/1972), 18; bk. İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nağdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1401/1981), 1/65.

² Huseyn Mişâra, "er-Remzu's-şi'rî eş-şûfi: Neş'etuhû ve envâ'uhû ve ta'avvuruhû hattâ'l-karni's-sâbi' el-hicrî", *Mecelleltü 'Ulûmi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 14/01 (Haziran 2018), 108; Âmine Bella'lâ, *Tahlîlu'l-heitâbi's-şûfi fî dev'i'l-menâhici'n-nağdiyye el-mu'âsıra* (Cezayir: Dâru'l-Emel, 2009), 63.

³ Kâmil Mustafâ Şeybî, *Şafahâtun mukessefe min târîhi't-taşavvufi'l-islâmî* (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1418/1997), 8.

başlayan bu akımın en önemli isimleri şunlardır: Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Fudayl b. İyâz (öl. 187/803), Şekîk el-Belhî (öl. 194/810), Ma'rûf el-Kerhî (öl. 200/815).⁴ İlk defa "sûfi" kelimesini kullanan ismin ise Ebû Hâşim el-Kûfî (öl. 162/779) olduğu rivayet edilmiştir.⁵

İlk dönem mutasavvıfların hedefinin, insanlarla çokça diyaloga girmek veya çekişmeye sebep olacak fikri metotlar ortaya koymak olmadığı söylenebilir. Fakat onların söylemleri bunun aksi yönünde geliştirmektedir. Kelamlarında kast ettikleri anlamlar edebi sanata yöneliktir. Bu da yazma ve okumanın temellerini oluşturmaktaydı.⁶ Çünkü yazma, içinde farklı okuma biçimlerini barındırmaktadır. Bu okumaların farklılaşması yazı şekillerini de değiştirebilmektedir. Tam tersini de düşünmek mümkündür. Yani okuma işi de yazma işiyle irtibatlıdır. Buna göre, yazanın kastı okuyanın anladığını aşabilir. Öyleyse burada önemli olan kasıttır. Dolayısıyla buna nihai bir mana vermek mümkün değildir.⁷

İlk dönem sûfilerinden bizlere, büyük bir bilgi ve kavram tevarüs etmiştir. Bu kavramlar, tasavvufun tecrübelerini yansıtan ıstılahî terimlerdir. Bunlar aynı zamanda tasavvuf ilminin ilk sembol ve işaretlerini temsil etmektedirler. Hicri üçüncü yüzyılda bu sembollere karşı çıkmış ve Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) öldürülmesiyle bu hareket bir müddet sekteye uğramıştır. Fakat bu işaret ve semboller yok edilememiştir. Aksine dördüncü ve beşinci yüzyıllarda sûfilerin kullandıkları sembollerin şerh ve tevil edilmesiyle bunlara olan rağbet artmıştır. Bu rağbet adeta mutasavvıfların üçüncü yüzyıldaki baskılarını mükâfatlandırmıştır.⁸

İlk dönemde yaşamış mutasavvıfların kelamını şerh ve izah eden anlayışla birlikte farklı bir metot oluşmuştur. Bu yolla, bilgilendirme ve iletişimin sağlanması hedeflenmekteydi. Bu, aynı zamanda dil kanalı aracılığıyla bilgi hazinesini karşıya aktaran bir metottu. İletişimi sağlayan bu dil, mutasavvıfların ibare ve ifadelerinden ibaretti. Bunlara aynı zamanda sembol ve işaretler adı da verilmiştir. Onlara göre bu işaretler, iletişimi sağlayan kanallar olmalarından daha çok kişinin kastıyla irtibatlıdır. Bunun için marifet tecrübeyle elde edilir. İletişim sağlayan kanallar ise sadece işaret ve sembollerden ibarettir.⁹

İlk dönemlerde ortaya çıkan semboller, iletişim için yetersiz kalınca sonraki dönem mutasavvıfları farklı bir metot uygulamışlardır. O da iç âleme dönük birçok kapalı sembollerin kullanılmasıdır. Bu semboller son derece derin ve gizli işaretlerdir. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan bu semboller önceki dönemlerden farklıdır. İlk dönemlerde kullanılan semboller hem mana hem de lafız açısından sosyal hayatla ve

⁴ Süheyb er-Rûmî, *et-Taşavvufu'l-islâmî* (Beirut: Mektebetu Beysân, 2007), 11-113.

⁵ Şeybî, *Târîhu't-taşavvufi'l-islâmî*, 7.

⁶ Bella'lâ, *Taḥlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 19.

⁷ William Ray, *el-Ma'na'l-edebe: Mine'z-zâhirâtiyye ila't-tefkîkiyye (Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction)*, trc. Yûl Yûsuf Azîz (Bağdat: Dâru'l-Me'mûn, 1987), 25.

⁸ Bella'lâ, *Taḥlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 61.

⁹ Bella'lâ, *Taḥlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 61.

önceki bilginlerin kelamıyla irtibatlıdır. Bu yüzden onların semboller barındıran kelimeleri kişiye hem mana hem de dilsel açıdan haz veriyordu. Fakat sonraki dönem sûfî metinleri bu hazı vermekten geri kalmışlardır. Bu durum aynı zamanda yeni bir edebiyat alanını işaret etmekteydi. Gelişen bu edebi sanatın adı, tasavvuf edebiyatıydı.¹⁰

Altıncı yüzyıl, tasavvuf için hem yayıldığı coğrafya hem de ele alınan eserler açısından bir şahlanış dönemidir. Bu dönemde sünnî tasavvuf diye de adlandırılan tasavvufun egemenliği hâkimdir. Bu dönemdeki tasavvuf, ilk dönemdeki zühhten çok farklı değildir. Tarikatlar ve bunlara müntesip kimseler her tarafa yayılmışlardır. Mutasavvıflar gittikleri veya buldukları her yerde İslamiyet'in yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Özellikle bu döneme damgasını vuran Muhyiddîn İbnü'l- Arabî'nin (öl. 638/1240) tasavvufa ve onun prensiplerine yaptığı katkı inkâr edilemez. Sûfler kelimelerini onun sözleriyle şekillendirmişlerdir. O, gerek kendi dönemindeki mutasavvıflara ve gerek kendinden sonraki mutasavvıflara örnek olduğu gibi İran fars tasavvufuna da yol gösterici olmuştur.¹¹

Şunu ifade etmek gerekir ki; ilk dönem mutasavvıflar tarafından söylenen hitaplarla sonraki dönemlerde söylenenler arasında fark vardır. Örneğin ilk dönemlerde sevgiyi ifade eden ifadelerle sonraki dönemlerde aşka dönüşen ifadeler arasında bir ilişki kurulabilse de bunların birbirinden ayrılan birçok yönüne şahit olmaktayız. İbnü'l-Arabî, metin ve bunun muhatabı alıcı arasındaki ilişkiyi daha net ifade etmek için farklı kavramlar dile getirmiştir. Bu kavram ve ifadeler sayesinde öncekilerin meramı ortaya çıkacaktır. Ayrıca sonraki mutasavvıflara göre iletişimi sağlayan dilsel ifadeler gerçek manada mutasavvıfın âlemini yansıtamaz. Öyleyse, iletişimi sağlayan bu özel ve yeni semboller, tasavvufun kendine has âlemine işaret edecektir.¹²

Seyrüsülûk içinde derinleşen anlamlar zamanla ifadelere yansımaya başlamıştır. Bu konunun şiirdeki ilk örneği Râbia el-Adeviyye'ye (öl. 185/801) aittir. O, şiirinde Allah'a olan aşkını şu mısralarla dile getirmektedir;¹³

وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِدَاكَ	أَجْبُكَ حُبِّينِ حُبِّ الْهَوَى
فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ	فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى
فَلَسْتُ أَرَى الْكُونََ حَتَّى أَرَاكَ	وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ
وَلَكِنَّ لَكَ الْحَمْدُ فِي دَا وَدَاكَ	فَلَا الْحَمْدُ فِي دَا وَلَا دَاكَ لِي

¹⁰ Bella'lâ, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 61-62.

¹¹ Bella'lâ, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 62.

¹² Bella'lâ, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 64.

¹³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1674.

(Allah'ım!) Seni iki sevgiyle seviyorum. Biri, benim sana olan aşkımdan, diğeri, senin buna layık olmandandır.

Benim sana olan aşkım, senden başkasına yönelmememdir.

Senin sevgiye layık olman ise benim, dünyada senden başkasını göremez hale gelmemdir.

Öyleyse, hamd ve övgü her iki yönden de bana değil sana mahsustur.

Râbia el-Adeviyye bu mısralarında iki durumu ön plana çıkarmıştır. Birincisi, *حُبُّ الْهَوَى* dediği iki kişi arasında gerçekleşen aşktır. İkincisi ise kulun Rabbine olan sevgisi ve aşkıdır. Ayrıca şair burada, gerek hissi duygulardan uzak ve gerekse *كَلْبٌ* gibi hissiyata ait ifadeler kullanmıştır. Fakat beyitlerin sibak ve siyakına bakıldığında şiirin hissi anlamlardan uzak olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür ifadeler, şiire canlılık katsa tasavvuf ilmi açısından tartışmalara sebep olmuştur.

Sûfi çevrede derinleşen anlamlar, şiirden sonra onların fikri hayatlarına nüfuz etmiştir. Bunun ilk örneği ise velâyet ehlinde bulunan makâmât ve hallerin disiplininden bahseden Zünnûn el-Mısıri'de (öl. 245/859) görülmektedir. Daha sonra bu manaların fikri yansımaları Yahyâ b. Muâz er-Râzî (öl. 285/897), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ve Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890) gibi isimlerde ortaya çıkmıştır. Bu isimler aynı zamanda ilim, amel ve tasavvufu bir araya getirmeye çalışan tasavvuf ekolünün öncü isimlerindedir.¹⁴

Tasavvufun ilk şathiye¹⁵ örneği ise Bâyezîd-i Bistâmî'de (öl. 234/848) ortaya çıkmıştır. Fakat şathiyelerin en bariz ve en kuvvetli durumları Hallâc-ı Mansûr'da görülmüştür. Bu durum İslam inancının esaslarına ters düştüğü gerekçesiyle reddedilmiştir. Yine Hallâc-ı Mansûr bu sözleri sebebiyle zamanın hükümeti tarafından yargılanarak idam edilmiştir. Bu dönemden başlayarak belli bir döneme kadar sûfi hareketi inkıtaa uğramış ve içe dönük bir durum halini almıştır. Sekteye uğrayan bu sûfi anlayış 4. Yüzyılın başından itibaren tekrar canlanmış ve 5. Yüzyılda en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Bu dönemde Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî /öl. 378/988), Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî (öl. 398/1008), Ebû Tâlib Muhammed b. Atıyye el-Mekkî (öl. 386/996), Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi önemli şahsiyetler bu harekete canlılık veren en önemli isimlerdir. Bu kişilerin en önemli özelliklerinden biri tasavvufi terimleri Kur'an ve Sünnet'le ilişkilendirmeleridir.¹⁶

¹⁴ Huseynî Ma'addî, *Mevsû'atu's-şûfiyye* (Kahire: Mektebetu Kunûz, 1434/2013), 188; Abdülhakîm Hassân, *et-Taşavvufu fi's-şiri'l-arabî: Neş'etuhû ve taşavvuruhû hattâ ahîri'l-karnî's-sâlisi el-hicrî* (Mısır: Mektebetu'l-Enculû el-Mısıriyye, 1954), 306.

¹⁵ Şathiye, sûfinin sekr (manevi duygularla sarhoş) halinde kendini kontrol edemeyip tasavvufi haller içinde söylediği aykırı sözler anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Memdûh Zübî, *Mu'cemu's-şûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1425/2004), 230-231.

¹⁶ Bella'lâ, *Taḥlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 49.

Sembollerin tasavvufla yoğrulması ilk olarak Zünnûn el-Mısırî'de (öl. 245/859) görülmektedir. O, gaybetten¹⁷ ve sekr¹⁸ terimiyle vecden¹⁹ bahseden ilk isimdir.²⁰ Bu durum daha sonraları Hallâc-ı Mansûr'la beraber daha da çeşitlenmiş ve somut bir hal almıştır. O, şekil ve çizgi sembollerle dil sembollerini bir araya getirmeyi başarmış biridir. Bu konuya işaretlerle şunları belirtir: İşaretlerimize riayet edip durmayan kimseyi, ibarelerimiz doğru yola ulaştırmaz.²¹

Sûfî sembollerin tarihi başlangıcıyla ilgili olarak zihinde oluşabilecek karışıklığı gidermek için şu sorulara cevap verilmesi yerinde olacaktır. Sûfî sembollerin ortaya çıkması neden Râbia el-Adeviyye'ye değil de sonraki mutasavvıflara nispet edilmiştir? Bir diğer soru ise Hallâc-ı Mansûr, söylediği sözler sebebiyle idama mahkûm edildiği halde nasıl tasavvufi sembollerin ortaya çıkmasında rol oynamıştır? Onun kullandığı semboller nasıl onun fikirlerini perdelemede yetersiz kalmıştır veya onun kullandığı sembollerinin sanatsal değeri neden o dönemde karşı tarafta kabul görmemiştir?

Tasavvufla ilgili sembollerin ilk ortaya çıkma tarihinin Râbia el-Adeviyye ile değil de Zünnûn el-Mısırî ile başlatılması ve Hallâc-ı Mansûr'la devam ettirilmesi sembollerin edebî değerlerinin göz önüne alınmasıyla ilgilidir. Râbia el-Adeviyye'de görülen ilahi aşk, Arap dilinin edebî sanat gelenekleriyle uyumlu ve o minvalde söylenen ifadeler değildir. Çünkü onda zuhur eden aşk, beşeri aşkın manalarının ilahi aşkla iç içe girmesi şeklinde olmamıştır. Bilakis, onun şiirlerinde dile getirdiği aşk kendiliğinden, aşikâr ve doğrudandır. Bunları ifade ederken herhangi bir sanatsal vasıtaya ihtiyaç duymamıştır. Aynı şekilde onun Allah sevgisini konu eden sözleri ilk defa söylenen sözler değildir. Nitekim böyle ilahi aşka Kur'an'da da deliller olduğu ifade edilmiştir. Mutasavvıf düşünürler aşağıda zikredilen ayetin bu ilahi aşka işaret ettiğini vurgulamışlardır.²²

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır; Allah yolunda cihat ederler ve hiç kimsenin kınamasından

¹⁷ Gaybet, sûfînin kalbine doğan manevi duygulardan dolayı kendini kaybetmesi anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 309.

¹⁸ Sekr, sûfînin kalbine tecelli eden manevi duygulardan dolayı yaşadığı manevi sarhoşluk anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 211, 212.

¹⁹ Vecd, Kişinin iradesi dışında kalbine doğan duygular sebebiyle beşeri sıfatlarından soyutlanması anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 425.

²⁰ Vadhâ Yûnus, *el-Ğadâyâ en-nakdiyye fi'n-nesri's-sûfi hatta'l-ğarni's-sâbi' el-hicri* (Dımeşk: Matba'atu İttihâdi'l-Kitâbi'l-Arab, 2006), 106; Mişâra, “er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî”, 109.

²¹ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânu'l-Hallâc ve ma'ahu aĥbâru'l-Hallâc ve kitâbu't-tavâsîn*, haz. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 160.

²² Mişâra, “er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî”, 109.

da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfu geniştir; O, her şeyi bilendir."²³

Hallâc-ı Mansûr, önceki mutasavvıfların aksine sûfide, vecd ve manevi hallerin oluşabilmesi için var gücüyle mücadele etmiştir. Bu da, lafızların manalara ağır yükler bindirmesine sebep olmuştur. Öyle ki, bu durum Hallâc-ı Mansûr'un manevi duygularla kendini kontrol edemeyip aykırı sözler denilen çeşitli şathiyeleri dillendirmesine neden olmuştur. Onun sekr halinde söylediği şathiyeleri insanlar arasında faydadan çok infiale neden olmuştur. İşte onu idama götüren neden de onun vecd halinde söylediği bu sözleridir.²⁴ Örneğin onun çok tartışılan şathiyelerinden biri aşağıda zikredilen şiiridir;²⁵

نَحْنُ رُوحَانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا	أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا
تُضْرِبُ الْأَمْتَالُ لِلنَّاسِ بِنَا	نَحْنُ مُدْ كُنَّا عَلَى عَهْدِ الْهَوَى
وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا	فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ
لَوْ تَرَانَا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنَا	أَيُّهَا السَّائِلُ عَنِ فِصْنَتِنَا
مَنْ رَأَى رُوحِينَ حَلَّتْ بَدَنًا	رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ

Seven de ben, sevilen de ben... Bir bedene girmiş iki ruhuz biz.

Biz ezelden beri aşk ahdimizden sapmamışız. İnsanların numune gösterdikleri âşıklar biziz.

Beni görsen onu da görmüş (gibi) olursun. (Aynı şekilde) O'nu görsen ikimizi de görmüş (gibi) olursun.

Ey hikâyemizi soran kimse! Şayet bizi görürsen, birimizi diğerinden ayıramazsın.

Onun ruhu bende, benimkisi ise ondadır. İki ruhun bir bedene girdiğini kim görmüştür (işte biz o haldeyiz)?

Hallâc-ı Mansûr yukarıdaki mısralarda yüce Allah'a ait sıfatları kula izafet etmiştir. Onun şiirinde zikrettiği ve kul ile Rabbi arasında geçen aşk sembolleri daha önce kullanılan ifadeler gibi görünse de burada mahlûk ve Halik'ı birbirine karıştırmaması insanların alışık olmadığı bir durumdur. Burada insana ait ifadeler kişileştirilerek Allah'a nispet edilmiştir.

Hallâc-ı Mansûr'un dile getirdiği bu semboller hem tasavvuf hem de dil açısından bir yeniliktir. Sûfi şiirlerinde görülen bu yenilikçi akım Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesiyle iki asır boyunca inkıtaâ uğramıştır. Tabi bu inkıtaâ gerçekte değil de sûreten olduğu sonraki dönemlerde ortaya çıkacaktır. Kendi içinde giderek büyüyen

²³ el-Mâide 5/ 54.

²⁴ Bella'lâ, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 30. Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfi", 110.

²⁵ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânu'l-Ḥallâc*, 158-159.

bu fikir, altıncı yüzyıla gelindiğinde asıl yayılmayı gerçekleştirmiştir. Bu dönem aynı zamanda tasavvuf tarihinin en parlak dönemi sayılmıştır. Bu dönemin en ünlü mutasavvıfları Ebû Medyen Şuayb et-Tilmisânî (öl. 594/1198), Ömer b. Fârız (öl. 632/1235), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şüşterî (öl. 668/1269) gibi isimler oluşturmaktadır. Bunların şiirlerinde ele aldıkları semboller daha sonraki dönemlerde örneğin Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî (öl. 672/1273) ve Abdülganî en-Nâblusî (öl. 1143/1731) gibi mutasavvıflar tarafından işlenmiş ve daha da geliştirilmiştir.²⁶

Mutasavvıflarda sembollerin ortaya çıkmasının birçok amacı vardır. Bu amaçlar, hedeflenen anlamlar doğrultusunda birbirinden farklılaşmaktadır. Bunların en önemlisi, sır saklama hedefidir. Diğer bir amaç, şairin karşılaşmış olduğu baskılardan dolayı kendini ifade edebilme hedefidir. Başka bir amaç ise insanları memnun etme hedefidir. Şairde sır saklama niyetini ortaya çıkaran şey bizatihi konunun tabiatından kaynaklanabilmektedir. Örneğin sevenle sevilen arasında sır âleminde gerçekleşen aşk ve muhabbet, insanlardan gizlenmek istenebilir. Böyle bir durumda sırrın ifşası tasavvufta ihanet telakki edilmiştir.²⁷

Mutasavvıflarda sembollerin nasıl ve hangi amaçla söylendiği de önemlidir. Bu amaç aynı zamanda sembollerin gelişimini de ortaya koymuştur. Bu durum, gizleme kastı güdülen ve bu yüzden mana eksikliğine sebep olan durumdan başlamış ve sembollerin birçok manaya işaret ettiğini gösteren farklı okuma biçimleriyle gelişim sağlamıştır. Öyle ki, bu gelişim, okuyucunun sūfî'nin düşüncesine dâhil olma şartı ile veya bunu açıklamak için edebî sanat değerlerine sahip olma koşuluyla gerçekleşir. İlk dönem mutasavvıfların sembollerden kast ettiği ile sonrakilerin kastettikleri manalar birbirinden farklıdır. İlk dönem mutasavvıfları sembol ve işaretlere başvurmalarındaki hedefi, istediğini elde etmek bunları birer araç olarak kullanmaktır. Daha sonraki mutasavvıfların sembol ve işaretlere başvurmanın nedeni ise kişinin meşrebine en uygun metodu seçmek içindir. Önceki ile sonraki mutasavvıfların sembollerden kastettikleri şeyin aynı olmamasının nedenini sadece zamanın değişimiyle izah etmek doğru değildir. Aksine buradaki farklılık muhatapların farklı bilgi birikimleriyle ve onları farklı şekilde tevil etme imkânlarıyla ilgilidir.²⁸

Âlimler, sūfîlerin şiirlerindeki sembol ve işaretlerin çeşidi hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları bunu üç türe indirgemıştır. Bunlar; Kadın, şarap ve tabiattır. Bazı âlimler de bu sayıyı aynı şekilde üç olarak belirlemişler fakat bunları; Kadın, tabiat ve harf şeklinde tasnif etmişlerdir. Bazı âlimler ise bunları farklı veya birçok isimle ele almışlardır.²⁹ Bu çalışmada, mutasavvıfların şiirlerindeki semboller;

²⁶ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 110.

²⁷ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 111.

²⁸ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 110-111; Bella'lâ, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfî*, 84.

²⁹ Hamîde Sâlih Beldâvî, *Felsefetü't-tasavvuf fi's-şî'ri'l-Endülüsî mine'l-'ahdi'l-murâbiṭi ḥatta nihâyeti'l-ḥukmi'l-'arabî* (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 2011), 121-165; Atîf Cevde Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-İskenderiyye Dâru'l-Endülüs,

Kadın, şarap, tabiat, mekân ve sayı ile harf olmak üzere beş başlık altında incelenmiştir.

1. Kadın Sembolü

Sûfilerin şiirlerinde mevcut olan ve kadını tasvir eden sembollerin her açıdan tamamen eski Arap şiirlerinde dile getirilen aşkın bir uzantısı olduğu söylenemez. Mutasavvıfların kullandığı kadın sembollerin eski kullanımlarla olan bağı yüzeyseldir. Yani mutasavvıflar Arap şiirinde var olan bu sembolün sadece kendilerine gereken miktarını almışlardır. Denilebilir ki, ilk dönem şiirlerinde var olan kadın sembolü sûfîlerin şiirleriyle başka bir boyut kazanmıştır. Bu durum diğer tüm aşk şiirleri için de geçerlidir. İster bu aşk sembollerini, ilk dönem şiirlerinin başında zikredilen mekân kalıntılarına olan özlemi tasvir eden aşk şiirleri olsun isterse bir metinde zikredilen iffetli veya hovarda bir aşk şiiri olsun fark etmez. Bu tür şiirlerde zikredilen semboller şekilsel olarak birbirine benzese de mana olarak birbirine çok farklıdır.³⁰

İlk dönem Arap şairleri ile mutasavvıfların kadına bakış açıları tamamen farklıdır. Bu durum, kullanılan sembollerin anlamlarının da farklı olduğunu göstermektedir. İlk dönem şairleri kadını bedensel veya ruhsal bir imge olarak alırken mutasavvıflar onu fitri yaratılışındaki cinsiyetinden ve aşk objesinden uzak bir hakikatle ele almışlardır. Zaman ilerledikçe mutasavvıfların kadın hakkındaki görüşleri de değişmeye başlamıştır. İlk önceleri diğer milletlerde ve dinlerde olduğu gibi hümanist bir anlayışla ele alınmış ve ona aşırı bir değer yüklenmiştir. Öyle ki, bu sevgi ve aşk adeta dine bağlılığın simgesi haline gelmiştir. Sûfilerin kadın hakkındaki görüşleri daha sonraları antik dönemdeki filozofların öğretilerine doğru kaymıştır. Bu öğretiler üç değeri ön plana çıkarmışlardır. Bunlar; Hak, hayır ve güzellik mefhumlarıdır. Mutasavvıflar bunlara ışık tutacak bir diğer öğreti eklemişlerdir. O da sevgi ve aşk mefhumudur. Araştırmacılar, bu mananın diğer öğretilerin aksine Batı felsefelerinden alınmadığını bunun sûfî İslamî anlayıştan neşet ettiğini savunmuşlardır.³¹

Mutasavvıf şairler kadın sembollerini birçok farklı düşünce ve sanat maksadıyla ele almışlardır. Bir başka ifadeyle, kadını remzeden (işaret) sembollerin Allah'a olan aşka işaret ettiğinin gerekçesi ve edebî değeri hakkında söylenecek çok söz vardır. Araştırmacılara göre bunun gerekçesi, yüce âlem (Allah katında hakikatlerle dolu âlem) ile süflî âlem (bayağı ve aşağı mertebedeki dünya âlemi) arasındaki tezahürün tabiatıyla ilgilidir. Örneğin; Hakiki âlem dünyadaki herhangi bir şeyde tecelli edebilir. Tecelli ettiği varlığın çeşitliliği, tecellinin de farklılığını

1978), 123-427; Hamza Hammade, "er-Remzu beyne'r-ru'ye es-şûfiyye ve'l-ibdâ'î'l-fennî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2014), 282-294; Hassân, *et-Taşavvufu fi's-şî'rî'l-'arabî*, 80-87.

³⁰ Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 130-138, Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 111. Hammade, "er-Remzu beyne'r-ru'ye es-şûfiyye" 282-285; Yûnus, *el-Ğadâyâ en-nakdiyye fi'n-nesri's-sûfî*, 112, 113.

³¹ Zekeriyâ İbrâhîm, *Müşkiletu'l-hubb* (Mısır: Mektebetu Mısır, y.y.), 32.

gerektirmektedir. Buna göre; İlahi tecellinin kadında tecelli etmesi tecellilerin en mükemmelidir.³²

Tasavvuftaki kadın temasının şiire yansımalarının ilk örnekleri Râbia el-Adeviyye’de görülmektedir. Ona nispet edilmekle beraber daha çok İmâm Gazzâlî’ye nispet edilen beyitlerde bu tema şöyle dillendirilmiştir:³³

وَعُدْتُ إِلَى مَضْحُوبٍ أَوْلَ مَنْزِلِ	تَرَكْتُ هَوَى لَيْلَى وَسُغْدَى بِمَعْرِزِ
مَنَازِلُ مَنْ تَهْوَى رُوَيْدَكَ فَانْزِلِ	وَنَادَتْ بِي الْأَشْوَاقُ مَهْلًا فَهَدِيهِ
لِعَزْلِي نَسَاجًا فَكَسَّرْتُ مِعْزَلِي	عَزَلْتُ لَهُمْ عَزْلًا رَقِيقًا فَلَمْ أَجِدْ

Leylâ ve Su’dâ’ya³⁴ olan arzu ve isteklerimi terk edip bıraktım.

Asli ve ilk evime (fıtratıma) (Allah’a) döndüm. Arzu ve özlemler, bana seslenip; dur! Bekle! Burası âşıklar diyarıdır in dediler.

Ben, onlara ince ve zarif bir örgü ördüm. Fakat benim için bir ören bulamayınca kirmanımı kırıp attım.

Şairin zikrettiği Leylâ ve Su’dâ gibi kadın isimleri aşkı temsil etmektedir. Kul ile Allah arasında gerçekleşen sevginin durumu, kadın sembollerle zarif bir biçimde somutlaştırılmıştır.

Şiirlerinde Kadın sembolünü kullanan önemli mutasavvıflarından biri de Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’dir. O, *Tercümânu’l-eshvâk* adlı divanında şunları der:³⁵

إِلَّا وَقَدْ حَمَلُوا فِيهَا الطَّوَاوِيسَا	مَا رَحَلُوا بَانُوا الْبُرْلُ الْعَيْسَا
تَحَالَهَا فَوْقَ عَرْشِ الدَّرِّ بَلْقَيْسَا	مِنْ كُلِّ فَاتِكَةٍ الْأَلْحَاظِ مَالِكَةٍ
شَمْسًا عَلَى فَلَكَ فِي حِجْرِ إِدْرِيسَا	إِذَا تَمَشَّتْ عَلَى صَرْحِ الرَّجَاجِ تَرَى
كَأَنَّهَا عِنْدَمَا نُحَيِّي بِهِ عَيْسَا	نُحْيِي إِذَا فُتِلَتْ بِاللَّحْظِ مُنْطِقَهَا

Güzel develerini yolculuk için hazırladıklarında ona sadece tavuslarını (kuşlarını) yüklediler.³⁶

³² Nasr, *er-Remzu’ş-si’rî ‘inde’ş-şûfiyye*, 222.

³³ Abdurrahmân Bedevî, *Şehîdetu’l-işki’l-ilâhî: Râbi’atü’l-’Adeviyye* (Mısır: Mektebetü’n-Nahda el-Mısriyye, 1962), 30; Ebü’l-Felâh Abdülhay b. el-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnâut ve Mahmûd el-Arnâut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 6/22.

³⁴ Burada zikredilen, Leylâ ve Su’dâ, maşukta kullanılan kadın temalardır.

³⁵ Muhyiddîn b. Alî İbnü’l-Arabî, *Dîvân: Tercümânu’l-eshvâk*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1425/2005), 30, 31.

³⁶ Güzel develerden maksat zahiri ve batını amallerdir. Bu mana ayetten iktibas edilmiştir. Ayette şöyle bildirilmektedir: “Bütün güzel sözler ve salih ameller O’na yükselir.” bk. el-

Öldürücü (büyülü) bakışların ardında incilerle donatılmış arşın (tahtın) melikesi Belkıs vardır.³⁷

O, (Zemini) Camla süslenmiş köşkten yürüyünce İdris'in hücrelerinde, akıp giden yörüngedeki güneşi görür.

Bakışlarıyla öldürüp yok ettikten sonra³⁸ adeta (Hz.) İsa'nın ölümleri dirilttiği gibi konuşmalarıyla diriltir.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî bu beyitlerinde, seyrüsülük halinde olan kimsenin durumunu tasvir ederken kadın sembolünden istifade etmiştir. Ona göre Belkıs ismi aşkı temsil etmektedir. Şiirde, zihinlerin aşına olduğu Belkıs'ın Kur'an'da geçen kıssasından iktibaslar (alıntılar) yapılmıştır. Ona göre bu isim bir hikâyenin kahramanı olmaktan çok aşkın sembolüdür.

İbnü'l-Arabî'nin beyitlerinde kadını işaret eden semboller, onun cinsiyete bürünmüş hali değildir. Zikredilen kadın sembolü, hakikatte sevginin objesi veya imgesi değildir. Burada kadın sembolü, Allah sevgisine götüren birçok değişik fotoğraflar arasında en iyi olanıdır.³⁹ Aynı şekilde diğer edebi tür ve şiirlerde ilahi aşka konu olan şeylerden kasıt bizatihi eşyanın kendisi değildir. Bunlar birer darb-ı mesel olup hakikati anlatmaya daha elverişli ve muhatabı etkilemede daha tesirli tabirlerdir. Bu ifadeler sırlardan kinaye lafızlar olup duygu ve düşüncelere heyecan katmaktadır.⁴⁰

Kadın sembolleri, sûfilerin şiirlerinde farklı biçimlerde yer almıştır. Bu sembolü değişik ifadelerle kullanan isimlerden biri Ömer b. Fârız'dır. O, şiirinde şunları dile getirmektedir:⁴¹

مِنَ اللَّبْسِ فِي أَشْكَالِ حُسْنِ بَدِيعَةٍ	وَتَطْهَرُ لِعُشَّاقٍ فِي كُلِّ مَظْهَرٍ
وَأَوْنَةً تُدْعَى بِعِزَّةٍ عَزَّتْ	فَفِي مَرَّةٍ لُبِّي، وَأُخْرَى بُنْيَنَةٌ
وَمَا إِنْ لَهَا، فِي حُسْنِهَا، مِنْ شَرِيكَةٍ	وَلَسَنْ سِوَاهَا، لَا وَلَا كُنَّ غَيْرَهَا

Sevgili, âşıklarına muhteşem ve harikulade tüm halleriyle (bin bir türlü) tecelli (görünür) eder. (bu durum, hak ile batılın birbirine karışmasına sahne olur).

Fâtır 35/10. Tavuslardan kasıt ise taşınan ruhlardır. Yani amellerin, güzel ve makbul olabilmesi için salih amellerle süslenmiş olması gerekir.

³⁷ Yani Kul halvet durumlarında ilahi hikmetlerle karşılaştığında Allah'ın hikmetinden eriyip yok olmaktadır.

³⁸ Fenâfillâh, Allah'ın rahmet ve inayetinde yok olup benliğini bırakmak anlamında tasavvufta bir makama verilen addır. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 319, 320.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 30,31; Bella'lâ, *Tahhîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 76, 77.

⁴⁰ Muhammed Mustafâ Hilmî, *İbnu'l-Fârız ve'l-ḥubbu'l-ilâhî* (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 2008), 143-145.

⁴¹ Ömer b. Alî b. Fârız, *Dîvânu İbni'l-Fârız* (Beyrut: Dâru Sâdr, y.y.), 70.

Bu sevgili, maşukuna bazen Lübnâ, bazen Buseyne ve bazen de Azze şeklinde görünür.

Fakat bu sayılanların veya bunların haricinde herhangi biri, benim sevgilime güzellik hususunda ortak olamaz.

İbn Fâriz ilahi aşkını, Lübnâ, Buseyne ve Azze gibi birçok kadın sembolü kullanarak ifade etmiştir. Bu isimler, o dönemde bilinen, güzellikleriyle ve aşklarıyla ün yapmış ve aşka darbimesel olmuş kimselerdir. Şair, aşkın farklı şekillerini birçok ismi anarak göstermeye çalışmıştır. Bu durum aynı zamanda kadın sembollerinin ne derece geniş bir çerçevede ele alınabileceğine de işaret etmektedir.

Sûfîler, şiirlerinde birçok farklı kadın semboller kullanmışlardır. Bunlar birçok manevi sırlarla doludur. Kullanılan bu semboller birer işaret olup asıl kastedilen bunların ardına gizlenmiş manalardır. Semboller bir anlamda kinaye lafızlar olup asıl anlamları bunların ikincil manalarıdır. Nitekim Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, kadını “yer (toprak)” makamı mesabesinde ele almıştır. Toprak nasıl su ve rüzgârla” aşılanıp bitkilerini filizlendiriyorsa aynı şekilde kadında nikâh sayesinde evladını doğuruyor.⁴²

2. Şarap Sembolü

Tasavvuf şiirinde, şarap sembolünün ilk örnekleri Râbia el-Adeviyye’de görülmektedir. Bu sembolün kullanımı Zünnûn el-Mısrî’yle beraber daha etkin bir hal almıştır. Zünnûn el-Mısrî’nin dile getirdiği sekr terimi bu konuyu ifade eden en önemli sembollerden biridir. Bu konu Hallâc-ı Mansûr’la birlikte çok daha belirgin bir hale gelmiştir. Râbia el-Adeviyye bu temayı ihtiva eden şiirinde şunları zikretmiştir:⁴³

وَأَنَا الْمَشُوقَةُ فِي الْمَحَبَّةِ: رَابِعُهُ	كَأْسِي وَخَمْرِي وَالنَّدِيمُ ثَلَاثَةٌ
سَاقِي الْمَدَامِ عَلَى الْمَدَى مُتَتَابِعَةٌ	كَأْسُ الْمَسْرَّةِ وَالنَّعِيمِ يُدِيرُهَا
وَإِذَا حَصْرْتُ فَلَا أَرَى إِلَّا مَعَهُ	فَإِذَا نَظَرْتُ فَلَا أَرَى إِلَّا لَهُ
تَاللَّهِ مَا أَذْنِي لِعَدْلِكَ سَامِعَةٌ	يَا عَاذِلِي إِنِّي أَحِبُّ جَمَالَهُ

Kadehim, şarabım ve meyhane arkadaşı... İşte bunlar üçtür. Ben ise aşkın maşukuyum ve bununla dört eder.

Sâkî (şarapçı), peş peşe sürekli mutluluk ve sevinç kadehlerini dolandırıp durmaktadır.

⁴² Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: : Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010), 1/ 259, 260; Mişâra, “er-Remzu’ş-şi’rî eş-şûfî”, 112, 113.

⁴³ Bedevî, *Şehîdetu'l-işki'l-ilâhî*, 174.

Baktığımda ancak onu görüyorum. Kendime geldiğimde ise ancak onunla görüyorum.

Ey beni azarlayan! Ben onun cemalini seviyorum. Allah'a yemin ederim ki kulaklarım, beni azarlamanı işitmiyor.

Râbia el-Adeviyye bu mısralarında ilahi aşkını çok farklı biçimde ele almaktadır. Âşık ve maşukun durumunu şaraba, şarapçıya ve meyhane ortamına benzetilmiştir. Bu durum diğer şiirlerde rastlanılan bir durum olsa da sûfi şiirler için bir yeniliktir.

Hallâc-ı Mansûr kendisine nispet edilen şiirinde şunları dile getirmektedir.⁴⁴

إِلَى سَيِّئٍ مِنَ الْخَيْفِ	نَدِيمِي غَيْرُ مَنْسُوبٍ
فِعْلَ الصَّيْفِ بِالصَّيْفِ	سَقَانِي مِثْلَمَا شَرِبَ
دَعَا بِالنَّطْعِ وَالسَّيْفِ	فَلَمَّا دَارَتِ الْكَأْسُ
مَعَ التَّنِينِ فِي الصَّيْفِ	كَذَا مَنْ يَشْرِبُ الرَّاحَ

Meyhane arkadaşım kötü ve zalim biri değildir.

Misafirin misafire yaptığı gibi içti ve bana da içirdi.

Kadeh deveren edip dolanınca idam sehpasını ve kılıcı istedi.

Aynen yaz günü ejderhalarla şarap içen adam gibi...

Hallâc-ı Mansûr mısralarında, kulun Allah'a olan aşkını, içkiden ve bunun içildiği ortamı betimleyerek anlatmaya çalışmıştır. Ona göre şarap ve meyhane ne kadar kötüyse ilahi aşkın iksiri ve bunun verdiği haz da o derece iyidir.

Şiirlerinde şarap sembolü kullanan diğer bir mutasavvıf Ebû Medyen Şuayb et-Tilmisânî'dir. Hatta Tilmisânî, bu temayı en başarılı kullanan isim kabul edilmiştir. Meşhur *Kaside-i Nûniye*'sinde şunları zikretmiştir:⁴⁵

فَتَحْنُ أَنْاسٌ لَا نَعْرِفُ الْمَرْجَ مُدْكُنًا	أُدْرَاهَا لَنَا صِرْفًا وَدَعْ مَرْجَهَا عَنَّا
لَأَنَّا إِلَيْهَا قَدْ رُحْنَا بِهَا عَنَّا	وَعَنَّ لَنَا فَالْوَقْتُ قَدْ ظَابَ بِاسْمِهَا
إِلَى أَنْ بَهَا كُلَّ الْمَعَارِفِ أَتَكْرَنًا	عَرَفْنَا بِهَا كُلَّ الْوُجُودِ وَ لَمْ نَزَلْ
وَلَمْ يَجْلُهَا رَاحٌ وَ لَمْ تَعْرِفِ الدَّنَا	هِيَ الْخَمْرُ لَمْ تَعْرِفْ بِكَيْزِمٍ يَخْصُهَا
وَ فِي كُلِّ سَيِّئٍ مِنْ لَطَافَتِهَا مَعْنَى	مُسْعَشَعَةً يَكْسُو الْوُجُوهَ جَمَالَهَا

⁴⁴ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânu'l-Ḥallâc*, 181.

⁴⁵ Târik Zînây, *Muḥâdarâtun fi't-taşavvufi'l-islâmî* (Umman: Merkezu'l-Kitâbi'l-Ekâdimî, 2019), 214; Hanâse İbn Hâşim, *eş-si'ru'sşûfi beyne'r-ru'yeti'l-fenniyye ve's-siyâki'l-'irfânî* (Beirut: Kitâb-Nâşirûn, 2017), 52.

وَعُدْنَا كَأَنَّ لَحَضْرَتَنَا وَلَاغِبَتَنَا

حَضْرَتَنَا فَغَيْبَتَنَا عِنْدَ دُورِ كُؤُوسِهَا

Onu (şarabı), karıştırmadan saf haliyle bize sun! Karışık olandan verme! Bizler oldum olası karışık bilmeyiz.

Bize şarkı söyle! Çünkü zaman onun adıyla güzelleşti ve bizler onunla kendimizden geçtik.

Onunla bütün varlığı tanıdık. Yine onunla bütün bilinenleri inkâr ettik.

O, bağı (sapı) olmayan bir şaraptır. Onu ne bir şarap nede bir küp tanımış değildir.

O, parlaktır ve güzelliğini yüze yansıtır. Her şeye bir güzellik ve anlam kazandırır.

Kadehler deveran edip dolandırılınca kendimizden geçip kaybolduk. Kendimize gelince sanki ne o meclise gelmişiz nede oradan kaybolmuşuz.

Tilmisânî diğer şairler gibi kendisinde peyda olan ilahi aşkın durumunu, katışıksız sunulan şarap içen ve tüm benliğinden sıyrılan kimsenin haline benzetilmiştir. Ayrıca şair burada sûfî istilahında yüksek manevi makama işaret eden اِدْرَاهَا ifadesini zikretmiştir.

Mutasavvıflar, şiirlerinde işledikleri şarap sembolünden maksatları, kadın sembolünde olduğu gibi ardındaki manalarıdır. Ayrıca kullandıkları tabirlerden, lügat anlamlarından daha çok bunların istilahî anlamlarını kast etmişlerdir. Örneğin (الذير) ifadesi ve türevleri, manevi bakımından İsevî makama eren, irfan sahiplerine işaret eder. Yine şarap sembolünde kullanılan (الكرم) kelimesi tasavvufta varlıkların Allah ile kul arasında perde oluşturması anlamında "fark makamı"nı temsil etmektedir. Mutasavvıfların şiirlerinde kullanılan şaraptan maksat, sâlikin seyrüsülûk esnasında manevi duyguları (şarabı) yudumlaması ve ona kanmasıyla kendinden geçip sekr (sarhoşluk) durumuna düşmesidir. Bu sayede sûfî, Allah'tan başkası sayılan mâsivâdan (Allah'tan başkasından) kurtulur. Onlara göre bu şarap kulun kalbinden tüm hastalıkları söküp atar.⁴⁶

3. Tabiat Sembolü

İnsanoğlunun tabiatla olan bağı vazgeçilemez. Çünkü duygu ve düşüncelerin ardında olan ve onu somutlaştıran şey tabiattır. Arap şiiri ilk dönemlerden beri tabiatla olan bağı kuvvetlidir. Bu şiirlerde betimlemeler iki yönüyle dikkat çekmektedir. Birincisi, çöl ve onun etrafında kümelenen varlıklardır. İkincisi ise ticarete ve seyahat yoluyla civar beldelerden gözlemlenen tabiattır.⁴⁷

Sûfilerin tabiatla ilgili şiirlerini ötekilerden ayıran şey, diğer sembollerde zikredildiği gibi hedefledikleri manalardır. Nasıl ki daha evvel şairlerin şarap ve kadından kastettikleri mana ile sûfilerin kastettikleri mana aynı değilse tabiat

⁴⁶ Nasr, *er-Remzu's-şi'rî 'inde's-şûfiyye*, 371-375.

⁴⁷ Nasr, *er-Remzu's-şi'rî 'inde's-şûfiyye*, 287.

sembolü de bunun gibidir. Sûflerin tabiatla ilgili sözleri birçok gizemlerle doludur. Şiirlerinde işlenen tabiat, vahdet-i vücûdun⁴⁸ birer yansımasıdır. Tabiat önceki şiirlerde daha fiziki ve hissedilebilen durumken sûflerle beraber bu tabiat hakikatler ardına gizlenmiş hayali ve içgüdüselidir. Buna göre, tabiat sembolüyle zikredilen varlıklar kendi varlıklarıyla değil Allah'ın varlığıyla kaimdir.⁴⁹

Tabiatı, şiirinde zikreden şairlerden biri İbn Fâriz'dir. Bunu *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*⁵⁰ adlı kasidesinde şöyle dile getirmektedir:⁵¹

تَأْمَلُ مَقَامَاتِ السَّرُوجِيِّ وَاعْتَبِرْ
بِتَأْوِينِهِ تَحْمَدُ قَبُولَ مَشُورَتِي
وَتَدْرِي الْيَتِيمَانَ النَّفْسِ بِالْحَسَنِ بَاطِنًا
بِمَظْهَرِهَا فِي كُلِّ شَكْلِ وَصُورَةٍ

Harîrî'nin makâmât'ındaki (hayal kahramanı) (Ebû Zeyd) es-Serûcî'yi ve onun her türlü (renkli) kılığa girdiği durumu düşün.

(Bunları düşünürsen) O zaman nasihatimi takdir eder ve kişinin batını ve hissi anlamda birçok farklı surete girdiğini ve onunla karıştığını anlarsın.⁵²

İbn Fâriz'in bu beyitlerinde zikredilen nefis, vahdet-i vücud anlamındadır. Bu terim sûfî terminolojisinde artık bu anlamı sembolize etmektedir. Nefisten kastedilen kişilik zatı itibariyle tektir. Fakat farklı suretlere bürünebilmektedir. Kişi hissi anlamda birçok surete girebildiği gibi vahdet-i vücûd kavramı da farklı şekillerde tezahür ve tecelli edebilmektedir.⁵³

Tabiatı, şiirlerinde işleyen diğer bir mutasavvıf İbnü'l-Arabî'dir. O, *Tercümânu'l-eşvâk* adlı divanında şunları zikreder:⁵⁴

أَلَا يَا حَمَامَاتِ الْأَرَاكِيَةِ وَالْبَابِ
تَرْفَعْنَ لَا تُضْعِفْنَ بِالشَّجْوِ أَشْجَانِي
تَرْفَعْنَ لَا تُظْهِرْنَ بِالنُّوحِ وَالْبُكَاءِ
خَفِيَّ صَبَابَاتِي وَمَكْنُونِ أَحْرَانِي
أَطَارِحُهَا عِنْدَ الْأَصْبَلِ وَبِالضُّبْحَى
بِحَنَّةِ مُشْتَاقِي وَأَنَّةِ هَيْمَانِي
تَنَاوَحَتِ الْأَرْوَاحُ فِي غَيْضَةِ الْعَصَا
فَمَالَتْ بِأَفْتَانِ عَلَيَّ فَأَفْتَانِي
وَجَاءَتْ مِنَ الشُّوقِ الْمُبْرِحِ وَالْجَوَى
وَمِنْ طَرْفِ الْبَلْوَى إِلَيَّ بِأَفْتَانِي

48 Vahdet-i vücûd, kâinattaki varlığın birliği olup o da hakkın varlığı anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 427.

49 Nasr, *er-Remzu's-si'ri 'inde's-sûfiyye*, 289, 290.

50 Buna aynı zamanda Nazmü's-sülûk ismi de verilmiştir. bk. İbnü'l-Fâriz, *Dîvânu İbni'l-Fâriz*, 46.

51 İbnü'l-Fâriz, *Dîvânu İbni'l-Fâriz*, 108.

52 Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed el-Kayserî, *Şerhu tâiyeti İbni'l-Fâriz el-kübrâ*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 172

53 Nasr, *er-Remzu's-si'ri 'inde's-sûfiyye*, 291.

54 İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 58, 59.

Ey ağaçlara konmayı yasaklayan Erâke güvercinleri! Dertlerime dert katmayın, merhamet edin!

Feryat ederek ve ağlayarak gizli arzularımı ve üzüntülerimi ifşa etmeyiniz, Merhamet edin!

Ona sabah ve akşam hasretlinin ve kara sevdalının özlemi ve inlemesiyle cevap veriyorum.

Ruhlar, Ğadâ ağaçlarının çalılıklarında kaynaşıp dallarını bana doğru büktüler ve adeta yok oldum.

Bana ancak her yerden çeşitli işkence ve ıstıraplar getirdiler.

İbnü'l-Arabî yukarıda zikredilen mısralarda birçok tabiat sembolüne başvurmuştur. Burada erâke ağacından ve bunlara konan güvercinlerden, sabah ve akşam vaktindeki inlemesinden ve ğadâ ağaçları ile bunların dallarının bükülmesi gibi birçok tabiat sembolünü zikretmiştir. Şair burada özlem ve iştiyakını tabiat sembolleriyle somutlaştırarak muhatabı etkilemeye çalışmıştır.

Tasavvuf ıstılahında ve şiirlerinde zikredilen tabiat nesnelere ile diğer bilimlerde ve normal şiirlerde mülâhaza edilen aynı nesnelere anlam bakımından farklı manalar çağrıştırmaktadır. Örneğin tasavvufta suya kanmış inekten maksat, hazırlığını tamamlayan ve ruhen yolculuğa hazır kimseyi sembolize ederken diğer bilimlerde böyle bir mananın anlaşılması mümkün değildir. Yine onlara göre siyah ve uzak kargadan maksat, kutsi âleme uzak olan küllî varlığı temsil eder. Bunun gibi sûfî şiirlerinde zikredilen tabiat simgeleri birçok manevi anlamlar barındırmaktadır. Bu dizelerde zikredildiği gibi Arap dilinde yaprak güvercinleri diye tabir edilen taklacı güvercinlerden maksat ise küllî varlığı temsil etmektedir.⁵⁵

4. Mekân Sembolü

Mekân sembolü gerek Arap şiirinde gerek tasavvufî şiirlerde sıkça kullanılan temalardan biridir. Mekân sembolünü bu denli önemli kılan şey, İnsanın ona verdiği önem ve onunla olan sıkı ilişkisiyle ilgilidir. Bu sembol, eski dönemlerden beri şairin tahayyülünde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Sosyal ilişkilerin cereyan ettiği ve duygu ve düşüncelerin yeşerdiği yerler insan hayatına yön veren mekânlardır. Şairin ilk yaşadığı yerle olan irtibatı ve hayatının en masum dönemi ile gençlik yıllarını geçirdiği yerler, mekân sembolünü ortaya çıkaran ve onu özel kılan durumlardan bazılarıdır.⁵⁶

Tasavvufî düşünce, mekân temasına geniş ve derin anlamlar yüklemiştir. Mutasavvıflar göre, insanın ezelde Allah'ın ilminde var olduğunu ve bunun da yaratılmadan önceki bir merhaleye işaret etmektedir. Buna binaen, sûfler mekân ve makam arasında bir ilişki kurmuşlardır. Onlara göre insanın Allah'ın ezeli ilminde var olması kurbiyet (yakınlık) makamını temsil etmektedir. Sûfî için dünyada var olan yerler, Allah'a ulaştıran birer geçiş ve yükselmeye sebep mekânlardır. Onlara göre

⁵⁵ Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 298.

⁵⁶ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 114.

mekân teması, asıl maksadına hizmet miktarı kadar önem taşımaktadır. Bu mekânlar Allah'ın tecelli sırları ile doludur. Aynı şekilde bu mekânların sahipleri evliyalar, arifler ve peygamberlerdir.⁵⁷

Mutasavvıf şairlerin şiirleri birçok mekân sembolleriyle doludur. Fakat onları en çok aşka ve galeyana getiren, Hicaz bölgesindeki mekânlardır. Buralar, manevi sırlarla doludur. Bu yerler onların duygularını coşturmuştur. Şimdi kısaca mekân temasının sûflerin şiirlerine nasıl yansıdığını örneklendirelim. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî mekân temasını şu ifadelerle dile getirmektedir:⁵⁸

رِيحُ صَبَاً يُخَيِّرُ عَنْ عَصْرِ صَبَاً
بِحَاجِرٍ أَوْ بِيَمِيٍّ أَوْ بِقَبَاً
أَوْ بِالنَّقَا فَالْمُنْحَى عِنْدَ الْحِمِّ
أَوْ لَعَلَّ حَيْثُ مَرَاتِعِ الطَّبَا

Sabâ rüzgârı Hâcir, Minâ, Kabâ'daki gençlik yıllarından haber verdiği vermektedir.

(Aynı şekilde bu Sâbâ rüzgârı) Zıbâ'nın meralarından Nakâ, yanı başındaki Himâ ve La'la'daki gençlik yıllarından da haber veriyor. (Kendini ona kaptıran kendisini ya ateşte veya onun alevleri arasında tutuşmuş bulur. Zira orası ceylanların otlak mekânıdır.)

İbnü'l-Arabî bu beyitlerde Hâcir, Minâ, Kabâ, Zıbâ, Nakâ, Himâ ve La'la gib birçok mekân isimlerini zikretmiştir. Bu mekânlar gerçek manada kullanılması ihtimali olsa da bunlar daha çok mutasavvıfların literatüründeki makamlara işaret etmektedir.

Ömer b. Fâriz ise bu sembolü şu ifadelerle değinmektedir:⁵⁹

وَإِذَا وَصَلْتَ أَثْيَلِ سَلْعٍ، فَالِنَّقَا،
فَالرَّقْمَتَيْنِ فَلَعَلَّ فَشَطَاءِ
وَكَذَا عَنِ الْعَلَمَيْنِ مَنْ شَرَفِيهِ
مِلْ عَادِلًا لِلْحَلَّةِ الْفَيْحَاءِ

Üseyl, Sal' (denilen ağaççıklara), Nakâ, Rakmeteyn⁶⁰, La'la' ve Şezâ'ya vardığında...

Aynı şekilde doğusunda (yanı başında) yer alan ve bilinen iki yeri de (nişaneleri) geçtiğinde, doğruca (sevgilini bulman ve orada inmen için) geniş vadideki Hille'ye yönel.⁶¹

⁵⁷ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfi", 114.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 131, 132.

⁵⁹ İbnü'l-Fâriz, *Dîvânü İbni'l-Fâriz*, 118; Bedreddin Bûrînî – Abdülğanî b. İsmâil Nablusî, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, haz. Rüseyd b. Gâlib (Kahire: Matba'atu'l-Hayriyye, 1289/1872), 2/ 16-17.

⁶⁰ Rakmeteyn, iki vadinin olduğu yer veya iki bahçe ismi verilen bir mekân adıdır. bk. Bûrînî – Nablusî, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, 2/ 16-17.

⁶¹ Bûrînî – Nablusî, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, 2/ 16-17.

İbn Fârız, yukardaki beyitlerde Üseyl, Sal', Nakâ, Rakmeteyn, La'la', Şezâ' ve Hille gibi birçok mekân ismi zikretmiştir. Şair, bu mekân sembollerle seyrüsülûk arasında ilişki kurmuş ve böylece olayları muhatabın gözünde daha müşahhas hale getirmeye çalışmıştır.

Yukarıda zikredilen her iki şiirde de birçok mekân ismi verilmiştir. Mutasavvıfların nazariyelerinde her iki beyit mana itibariyle birbirine yakındır. Zikredilen mekân adlarından birçok şey kast edilmiş olmakla beraber bazı lafızlar tasavvuftaki özel anlamlara taşınmıştır. Örneğin her iki beyitte de zikredilen النَّقَا ve لَعْلَعٍ terimleri özel anlamlara hamledilmiştir. النَّقَا terimi Allah'ın yüksek makamdaki kullarına tecelli etmesini ifade etmektedir. لَعْلَعٍ terimi ise kulun, Rabbine olan aşk durumuna işaret etmektedir. Nitekim Ömer b. Fârız'ın beyitlerinde zikrettiği ifadeleri Abdülganî en-Nâblusî şöyle açıklamıştır: النَّقَا ifadesi salikin tasavvuftaki derecesini belirtmektedir. Dolayısıyla bu lafız Muhammed-i makamdan kinaye edilmiştir. Aynı şekilde لَعْلَعٍ terimi de Muhammed-i makamdan kinaye edilmiştir.⁶² Mekânlar, temsil ettikleri durumlarla kıymet kazanırlar. Mekânların makamlarla ve makamların dini ritüellerle ilişkileri terimlere canlılık kazandırdığı gibi duygu ve düşüncelere de heyecan katmıştır.⁶³

5. Sayı ve Harf Sembolü

Sayı ve harf sembolü birbirinden farklı olsa da gerek bunların tarihi serüveni gerekse birbiriyle olan sıkı irtibatından dolayı aynı başlık altında incelenmesi uygun olacaktır. Bu sembollerin tarihi, çok eskilere ve farklı kültürlere dayanmaktadır. Bunların ilk temel düşüncelerinin yıldız burçlarına dayandığı ifade edilmiştir.⁶⁴ Bazı araştırmacılar, sayı ve harf sembollerinin Yahudilerin öğretilerinden alındığını söylemişlerdir. Çünkü bu dönemde felsefi ve dini bakış açısıyla derlenen Kabala kitapları bu gibi sembolik sırlarla kaleme alınmıştır. Bu kitaplar büyü söz, tılsım, işaret, tablo, kehanet, sayı ve harf gibi sembollerle doludur. İbranice yazılan bu harflerin ve sayıların her birinin ardında farklı manalar vardır. Garip ve karmaşık biçimde ebcet hesabıyla birbirine bağlanan bu kelimeler çok derin manaları işaret etmektedir. Sonraki dönemlerde başta Şiiler olmak üzere bunlarla beraber mutasavvıflar da sayı ve harf sembollerine gereğinden fazla mana yüklemeye çalışmışlardır. Hurûfilik adıyla da zikredilen bu akım gün geçtikçe sayı ve harfleri daha karmaşık anlamlarda kullanmışlardır. Özellikle Şiilerin cifir hesabı denilen bu sembollerini kullanarak ortaya attıkları imametle ilgili görüşlerini bu çerçevede ele almak mümkündür. Gerek Yahudilerin ve gerekse Müslüman sûflerin sembollerden kastettikleri manalar metafizik bir boyuta ulaşmıştır.⁶⁵

Bazı araştırmacılar sayı ve harf sembolünün sanatsal bir değer taşımadığı kanaatine varmışlardır. Buna gerekçe olarak da bu sembollerin, sayılanı (ma'dudu)

⁶² Bûrînî -Nablusî, Şerhu dîvâni İbni'l-Fârız, 2/ 17.

⁶³ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 115.

⁶⁴ bk. Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 388.

⁶⁵ Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 390- 396.

olmadan herhangi bir değer taşımadığı savını ileri sürmüşlerdir. İleri sürdükleri diğer bir gerekçe de sayı ve harf sembollerinin teolojik ve metafizik barındıran yapısından dolayı sanatsal değere haiz olmadığıdır.⁶⁶

Sûfiler, sayı sembolüyle ilahi varlığın farklı suret ve mertebelerdeki tecellilerini kastetmişlerdir. Bu tecelli haddi zatında tek bir cevherden (varlıktan) tezahür etmektedir. Örneğin bir sayısı başka bir sayıyla birleşip tezahür ettiği gibi bu tek varlık da farklı biçimde tezahür etmektedir. Bir sayısı sayıların başlangıç noktasını oluşturduğu gibi zat-ı ilahi de varlığın ana başlangıcıdır. Tasavvuf teriminde bir sembolü Allah'ı işaret etmektedir.⁶⁷ İbnü'l- Arabî bu konuyu şöyle ifade etmektedir: Her şey birle vardır. İki, üç, dört, on, yüz bin ve sonsuza kadar olan sayılar aslında birdir. Bu sayılara gerçek manada bakarsan birden başka bir şey göremezsin. Çünkü iki sayısı birin farklı düzeyde ortaya çıkmış halidir. Bu bir, üç farklı düzeyde ortaya çıkarsa buna üç ismi verilir. Bu üçe bir ilave edersek dört, bir tane daha bir ilave edersek beş olur. Şayet bunlardan bir tane bir eksiltirsek istenilen sayıyı yakalayamayız.⁶⁸

Mutasavvıflar, şiirlerinde bir ve tek ilâhî varlığa işaret eden birçok sayı sembollerden bahsetmişlerdir. Hallâc-ı Mansûr bu sembolü şiirinde şöyle işlemiştir.⁶⁹

حَاشَاكَ حَاشَاكَ مِنْ إِيْتَابِ إِيْتَابِينَ	أَنْتَ أَمْ أَنَا هَذَا فِي إِلَهَيْنِ
كُلِّي عَلَى الْكُلِّ تَلْبِيسُ بَوَجْهَيْنِ	هُوَيَّةٌ لَكَ فِي لَائِيَّتِي أَبَدًا
فَقَدْ تَبَيَّنَ ذَاتِي حَيْثُ لَا أَيْتِي	فَأَيَّنَ ذَاتَكَ عَيِّي حَيْثُ كُنْتُ أَرَى
فِي بَاطِنِ الْقَلْبِ أَمْ فِي نَاطِرِ الْعَيْنِ	فَأَيَّنَ وَجْهَكَ مَقْصُودًا بِنَاطِرِي
فَارْزُقْ بِلُطْفِكَ إِنِّي مِنَ الْبَيْنِ	بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُنَارِعُنِي

Buradaki İki Tanrıdan, sen mi yoksa ben mi? Haşa, Haşa! Seni ikilikten tenzih ederim.

Varlığın, benim ebedi yokluğumdadır. Tüm giysiler (varlıklar) çift taraflıdır.

Öyleyse, benim kendimde gördüğüm zatın nerede? Varlığımın kaybolduğu yerde zatım ortaya çıktı.

Bakışlarımın hedefi olan yüzün, kalbin içinde mi yoksa gözün önünde mi?

Benliğim, benimle senin arana engel olmakta (perdelemekte). (İlahî!) Kereminle aramızdaki benliğimi kaldır.

⁶⁶ Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 425.

⁶⁷ Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 400; Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Fuşûşü'l-ḥikem*, haz. Ebü'l-Alâ Affî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'Arabî, y.y.), 76-78.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-ḥikem*, 76-78. Abdurrazzâk Kâşânî, *Şerhu fuşûşî'l-ḥikem* (Kum: Matba'atu Emîr, 1370/1951), 79-80.

⁶⁹ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânü'l-Ḥallâc*, 57.

Hallâc-ı Mansûr şiirinde bir ve bunun zıttı gördüğü iki sayı sembollerini zikretmiştir. Ona göre bir ve iki sayısı zat-ı ilahiye ve bunun zıttı olan mahlûkata karşılık gelmektedir. Mutasavvıflara için, bir ne kadar mukaddes ise ikide o derece istenmeyen bir durumdur. Buna göre hedeflenen durum, ikilikten sıyrılıp bire ulaşmaktır.

Bu sembolü şiirinde işleyen diğer bir isim ise Ömer b. Fârız'dır. O, bu sembolü şu ifadelerle dile getirmektedir:⁷⁰

فَلَوْ وَاجِدًا أَمْسَيْتَ أَصْبَحْتَ وَاجِدًا مُنَازَلَةً مَا قُلْتُهُ عَنْ حَقِيقَةٍ

Şayet her şeyden (bütün dünyevi ve uhrevi arzularından) hali gecelersen,

Bahsettiğim hakikat (fenâfillâh) olan münâzele⁷¹ makamıyla sabahlarsın (ona erersin).

İbn Fârız bu mısralarında kulun varlık âleminde bir tek varlığı (Allah'ı) hedeflemesi gerektiğine işaret etmek amacıyla bir sayı sembolünü kullanmıştır. Ona göre birin dışında kalan her şey, ona ulaşmaya bir engeldir.

Harf sembolüne gelince, bu sembol çoğu zaman sayı sembolüyle birlikte işlenmiştir. Çünkü Araplar, henüz sayılar müstakil anlamda kullanımları meşhur değilken bunların yerine harfleri kullanılmışlardır. Örneğin geliştirdikleri ebced hesabına göre birin yerine ا harfini, ikinin yerine ب harfini, üç yerine ج harfini, dört yerine د harfini ve bin yerine ع harfini kullanmışlardır. Yunan mistisizmin önemli karakterlerinden Hermes'in sayı ile harf sembolü arasındaki ilişkiye ayrı bir önem verdiği rivayet edilmiştir. Bu olay Kabala kültüründe gematria adıyla anılmıştır.⁷²

Müslüman mutasavvıflar harf ve sayı sembolü arasındaki ilişkiyi daha bilinçli ele almışlardır. Bu düşünce, harflerin bütün boyutlarıyla ilgili bir durumdur. Öyle ki harflerin uzatılması, kısaltılması, noktalanması veya noktalanmaması farklı durumlara işaret eden sembollerdir. Tasavvuftaki harf sembollerinin ilk yansımalarını Hallâc-ı Mansûr'da görmekteyiz. *Kitâbü't-Tavâsîn* adlı eserinde harfleri çok derin manalarda ve farklı sembollerle ele almıştır.⁷³

Harf sembollerini şiirlerinde kullanan mutasavvıflardan biri Ömer b. Fârız'dır. O şiirinde ba harfindeki noktayı şöyle tasvir etmiştir.⁷⁴

لَوْ كُنْتُ بِی مِنْ نُقْطَةِ الْبَاءِ خَفِضَةً رُفِعْتُ إِلَى مَالِمٍ تَتَلَّهُ بِحِيلَةٍ

Şayet bana karşı ba'nın (harfinin) noktası gibi mütevazı olursan,

⁷⁰ İbnü'l-Fârız, *Dîvânu İbni'l-Fârız*, 68.

⁷¹ Münâzele, kulun Allah'a en yakın olduğu durumu ve makamı ifade eden bir tasavvuf terimidir.

⁷² Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 116.

⁷³ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânu'l-Hallâc*, 93-117

⁷⁴ İbnü'l-Fârız, *Dîvânu İbni'l-Fârız*, 55.

Mücadele ederek kavuşamadığın mertebelere yükselirsin.

İbn Fâriz mısralarında harf sembolünü zikretmiştir. Burada zikrettiği ب (ba) harfine derin anlamlar yüklemiştir. Ona göre bu harf tevazu, enâniyetten kurtulma ve ilahi iradeye teslim olma gibi birçok anlama gelmektedir.

Ba harfi gibi diğer harflerle ilgili de birçok şiir kaleme alınmıştır. Örneğin elif harfi hakkında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî şunları söylemiştir:⁷⁵

لَكَ فِي الْأَكْوَانِ عَيْنٌ وَمَحَلٌّ	أَلِفَ الدَّاتِ تَنَزَّهَتْ فَهَلْ
حَرْفٌ تَأْبِيدٌ تَصَمَّمْتُ الْأَزْلَ	قَالَ لَا غَيْرَ الْبِقَاتِي فَأَنَا
وَأَنَا مَنْ عَزَّ سُلْطَانِي وَجَلَّ	فَأَنَا الْعَبْدُ الضَّعِيفُ الْمُجْتَبَى

Allah'ın zatına delalet eden elif harfi⁷⁶, bütün mâsivâyı Ondan tenzih etmiştir. Öyleyse, senin için (elif) bir yer ve mekân tahsis edilebilir mi?

Dedi ki: Hayır! Ben hiçbir şeye muhtaç değilim. (zatımla kaimim). Ebediyetten gelmiş ve ezeliyeti kuşatmışım.

Ben, Rabbinin yardımına muhtaç zayıf bir kulum. Ben, saltanatı yüce olanım.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî bu beyitlerinde ا (elif) harf sembolünü kullanmıştır. Ona göre bu harf, zat-ı ilahiye işaret etmektedir. Buna göre kul, aczini itiraf ederse mukaddes varlığın himayesine girmiş olur. Mutasavvıf şairlerin bu tür sembollere başvurmalarındaki temel gayeleri olayları muhataba daha etkili biçimde sunmaktır.

SONUÇ

Sûfî şairlerin, şiirlerinde zikrettikleri sembol ve işaretler, lafız itibariyle daha önceki şiirlerde var olan anlayışın devamı gibi görülse de mana itibariyle bunlardan tamamen farklıdır. Bu bakımdan, sûflerin şiirlerinde zikrettikleri semboller şiir sanatı için birer yaratıcılık örneğidir. Bundan böyle artık şiirlerde zikredilen semboller tekrar değerlendirilecek ve onların kıstasından geçmeyen şiirler mana itibariyle eksik kabul edilecektir. Bu durum, şiire derinlik kattığı gibi İslam kültürü açısından da bir yenilik ve zenginliktir.

Mutasavvıfların şiirlerinde zikrettikleri sembollerin derin manalara işaret etmesi her ne kadar bazı durumlarda anlam karmaşasına yol açsa da bunların muhataba kazandırdığı geniş ufuklar inkâr edilemez. Mutasavvıfların şiirlerinde yer alan terim ve semboller zamanla hem lafız hem de mana yönünden değişime uğramıştır. Örneğin asr-ı saadet döneminde züht hayatı yaşayan ashab-ı suffe ile sonraki dönemde bunu yol ve mezhep olarak benimseyen mutasavvıfların kullandıkları terimler ve bunlardan anladıkları manalar birbirinden farklıdır. Aynı

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 106.

⁷⁶ Eliften kasıt, lafzatullahın başında elif şeklinde yazılan fakat hemze olarak okunan harftir.

şeklîde ilk dönem mutasavvıfların ıstılahları da sonrakilerden farklılık arz etmektedir. Hallâc-ı Mansûr'dan Ebü'l Hasan el-Şüşterî'ye kadar olan dönem sûfî şiirlerinde yaratıcılık konusu önemli bir yere sahiptir. Bu dönemdeki şiirler özellikle tasavvuf sembollerinin ilk örneklerini temsil etmektedir. Kullanılan bu semboller birçok âlim tarafından farklı kategorilerde ele alınmıştır. Bu çalışmada, sûfîlerin şiirlerinde kullandıkları semboller beş başlık altında incelenmiştir. Bunlar; Kadın, şarap, tabiat, mekân ve sayı ile harf sembolleridir.

Tasavvufta sembollerin ne şekilde ortaya çıktığı kadar bunların nasıl ve hangi amaçla ifade edildiği de önemlidir. Bu amaç aynı zamanda sembollerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da yol göstericidir. Sembollerden hedeflenen amaç kişiden kişiye değişebilmektedir. Kimisi bu ifadeleri, ardındaki sırları gizleme amacıyla kullanırken kimisi bunları derin ve farklı manalara işaret etmek amacıyla kullanmıştır. İlk dönem sûfîlerin, sembollerini kullanmaları, düşüncelerini ifade etme ve kendilerini kabul ettirme maksadı taşırken sonraki sûfî anlayışında bu durum yerini meşrep farklılığını ortaya koyma hedefi taşımıştır.

KAYNAKLAR

- Atîk, Abdülazîz. *Târîhu'n-naqdi'l-edebî*. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1391/1972
- Bedevî, Abdurrahmân. *Şehîdetu'l-ışki'l-ilâhî: Râbi'atü'l-'Adeviyye*. Mısır: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1962.
- Beldâvî, Hamîde Sâlih. *Felsefetu't-tasavvuf fi's-şiri'l-Endülüsî mine'l-'ahdi'l-murâbiâtı hatta nihâyeti'l-ḥukmi'l-'arabî*. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 2011.
- Bella'lâ, Âmine. *Tahlîlu'l-ḥitâbi's-sûfî fi dev'i'l-menâhici'n-naqdiyye el-mu'âşıra*. Medûha-Tîzîvuzû/Cezayir: Dâru'l-Emel, 2009.
- Bûrînî, Bedreddin – Nablusî, Abdülganî b. İsmâil. *Şerhu dîvânî İbni'l-Fârîz*. haz. Rüşeyd b. Gâlib. 2 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Hayriyye, 1289/1872.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Hammade, Hamza. *er-Remzu beyne'r-ru'ye es-şüfiyye ve'l-ibdâ'î'l-fennî*. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 40 (Aralık 2014), 275-297.
- Hassân, Abdulhakîm. *et-Taşavvufu fi's-şiri'l-'arabî: Neş'etuhû ve taşavvuruhû hattâ ahîri'l-ḥarnî's-sâlisi el-hicrî*. Mısır: Mektebetü'l-Enculû el-Mısriyye, 1954.
- Hilmî, Muhammed Mustafâ. *İbnu'l-Fârîz ve'l-ḥubbu'l-ilâhî*. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 2008.
- İbn Hâşim, Hanâse. *eş-şiru'sşüfi beyne'r-ru'yeti'l-fenniyye ve's-siyâki'l-'irfânî*. Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2017.
- İbn Reşîk, Hasan el-Kayrevânî. *el-'Umde fi meḥâsini's-şiri ve âdâbihi ve naqdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1401/1981.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî. *Dîvân: Tercümânu'l-eşvâk*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrut: : Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî. *Fuşûşü'l-ḥikem*. haz. Ebü'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'Arabî, y.y.
- İbnü'l-Fâriz, Ömer b. Alî b. Fâriz. *Dîvânu İbni'l-Fâriz*. Beyrut: Dâru Sâdr, y.y.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnâut ve Mahmûd el-Arnâut. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbrâhîm, Zekeriyâ. *Müşkiletu'l-ḥubb*. Mısır: Mektebetu Mısır, ts.
- Kâşânî, Abdurrazzâk. *Şerhu fuşûşi'l-ḥikem*. Kum: Matba'atu Emîr, 1370/1951.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed. *Şerhu tâiyeti İbni'l-Fâriz el-kübrâ*. haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Ma'addî, Huseynî, *Mevsû'atu's-şûfiyye*. Kahire: Mektebetu Kunûz, 1434/2013.
- Mansûr, Hallâc. *Dîvânu'l-Ḥallâc ve ma'ahu aḥbâru'l-Ḥallâc ve kitâbu't-tavâsîn*. haz. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Mişâra, Huseyn. "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî: Neş'etuhû ve envâ'uhû ve taṭavvuruhû ḥatta'l-ḳarnî's-sâbi' el-hicrî". *Mecelleltü 'Ulûmi'l-Luġati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 14/01 (Haziran 2018), 107-119.
- Nasr, Atif Cevde. *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*. Beyrut: Mektebetu'l-İskenderiyye Dâru'l-Endülüs, 1978.
- Ray, William. *el-Ma'na'l-edebî: Mine'z-zâhirâtiyye ila't-tefkîkiyye (Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction)*. trc. Yûil Yûsuf Azîz. Bağdat: Dâru'l-Me'mûn, 1987.
- Rûmî, Süheyb. *et-Taşavvufu'l-islâmî*. Beyrut: Mektebetu Beysân, 2007.
- Şeybî, Kâmil Mustafâ. *Şafaḥâtun mukeşsefe min târiḥi't-taşavvufi'l-islâmî*. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1418/1997.
- Yûnus, Vadhâ. *el-Ḳaḍâyâ en-nakdiyye fî'n-nesri's-sûfî ḥatta'l-ḳarnî's-sâbi' el-hicrî*. Dimeşk: Matba'atu İttihâdi'l-Kitâbi'l-Arab, 2006.
- Zînây, Târik. *Muḥâḍarâtun fî't-taşavvufi'l-islâmî*. Umman: Merkezu'l-Kitâbi'l-Ekâdimî, 2019.
- Zûbî, Memdûh. *Mu'cemu's-sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1425/2004.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 469-499

HATTÂT VE ŞÂİR MEHMED RIZÂ SAFVET BEY'İN (1857-1911) HAYATI
VE ŞİİRLERİ (ÂSÂR-I PEDER)

The Life of Calligrapher and Poet
Mehmed Rızâ Safvet Bey (1857-1911) and His Poems (Âsâr-ı Peder)

Necati İŞLER

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, e-Mail: ilenecati@gmail.com Orcid No: 0000-0001-9645-8320

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	04/05/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	21/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	469-499

Atıf / Cite as: İşler, Necati. "Hattât Ve Şâir Mehmed Rızâ Safvet Bey'in (1857-1911) Hayatı ve Şiirleri (Âsâr-I Peder)" [The Life of Calligrapher and Poet Mehmed Rızâ Safvet Bey (1857-1911) and His Poems (Âsâr-ı Peder)]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 469-499.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.908890>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 469-499
**HATTÂT VE ŞÂİR MEHMED RIZÂ SAFVET BEY'İN (1857-1911) HAYATI VE
ŞİİRLERİ (ÂSÂR-I PEDER)***

Necati İŞLER**

Öz

16. yüzyılda en parlak devrini yaşayan Dîvân Edebiyatı, geleneğin son büyük şâiri olan Şeyh Gâlib'in ardından eski gücünü kaybetmeye başlamıştır. Bu süreç, 20. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Bu süreçte Dîvân Edebiyatı, eski özgünlüğünü yakalayamasa da şekil ve muhtevasıyla bir süre daha etkisini devam ettirmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarını yaşayan Mehmed Rızâ Safvet Bey de Dîvân Edebiyatı'nın son örneklerini veren şâirlerden biridir. Rızâ Safvet Bey, sanat erbabı ve ilim adamları yetiştiren bir aileden gelmektedir. Rızâ Safvet Bey'in oğlu hattat Suûdü'l-Mevlevî, şâir babasının yolundan giderek hacimli bir dîvân vücuda getirmiştir. Rızâ Safvet Bey'in hayatı hakkındaki ilk elden bilgiler ve şiirler, *Zâdegân* adlı bu dîvânın "Âsâr-ı Peder" bölümünde bulunmaktadır. *Âsâr-ı Peder*, Rızâ Safvet Bey'in biyografik bilgilerini ve manzumelerini içermektedir. Rızâ Safvet Bey, şiirlerinde gazel, şarkı, tahmis, muhammes ve kıta nazım şekillerini kullanmıştır. Münâcât ve na'tlarını gazel olarak yazmıştır. Gazel ve şarkılar bölümündeki manzumelerin ana konusu, aşk, sevgili, hasret, bahar, mehtab ve tabiat olmuştur. Şâir, İstanbul'un gülistanını, lalelerini ve bülbüllerini şarkılarında coşkulu bir şekilde anlatmıştır. Mûsikîye de özel bir ilgisi olan şâirin şarkıları, döneminin mûsikî üstadlarından Reşid Efendi ve Tanbûrî Ali Efendi tarafından bestelenmiştir. Türk mûsikîsi bestekârı Hâcî Arif Bey ve Tanbûrî Ali Efendi'den mûsikî dersleri de alan şâir, aynı zamanda hüsn-i hatta da kendisini yetiştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dîvân Edebiyatı, Şiir, Mehmed Rızâ Safvet Bey, Suûdü'l-Mevlevî, Âsâr-ı Peder.

**The Life of Calligrapher and Poet Mehmed Rızâ Safvet Bey (1857-1911)
and His Poems (Âsâr-ı Peder)**

Abstract

Dîvân Literature, which reached its peak with poets such as Bâkî and Fuzûlî, began to lose its former power after Sheyh Gâlib, who was its last great poet. This process continued until the beginning of the 20th century. During this period, even though Dîvân Literature could not catch its old originality, it continued its influence for a while with its form and content. Mehmed Rızâ Safvet Bey, who lived in the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century, is also one of the poets who left the last examples of Dîvân Literature. Rızâ Safvet Bey comes of a family that trains artists and scholars. Calligrapher Suûdü'l-Mevlevî, the son of Rızâ Safvet Bey, wrote a

* Makale Etik Kurul İzni gerektirecek herhangi bir unsur içermediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır. Ayrıca makalede kullanılan resimlerin hukuki sorumluluğu makale yazarına aittir.

** Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, e-Mail: ilenecati@gmail.com Orcid No: 0000-0001-9645-8320

voluminous *dīvān* following the path of his poet father. All of the poems of Rızā Safvet Bey are also included in the section "*Āsār-ı Peder*" of this *dīvān* named *Zādegān*. *Āsār-ı Peder* contains the biographical information and poems of Rızā Safvet Bey. He wrote poems in forms of ghazal, song, tahmis, muhammes and kıt'a. Rızā Safvet Bey wrote his *munācāts* and *na'ts* as ghazal. In his poems in the ghazals and songs section, the main subject was love, beloved, longing, spring, moonlight and nature. The poet enthusiastically described the roses, tulips and nightingales of Istanbul in his songs. The songs of the poet, who had a special interest in music, were composed by Reşid Efendi and Tanbūrī Ali Efendi, one of the music masters of his time. The poet, who also took music lessons from Turkish music composer Hācı Arif Bey and Tanbūrī Ali Efendi, is also a calligrapher who trained himself in calligraphy.

Keywords: *Dīvān* Literature, Poetry, Mehmed Rızā Safvet Bey, Suūdu'l-Mevlevī, *Āsār-ı Peder*.

Structured Abstract: *Dīvān* Literature, which reached its peak with poets such as Fuzūlī and Bākī, began to lose its former power after Sheyh Gālib, who was its last great poet. This process continued until the beginning of the 20th century. During this period, even though *Dīvān* Literature could not catch its old originality, it continued its influence for a while with its form and content. Mehmed Rızā Safvet Bey, who lived in the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century, is also one of the poets who left the last examples of *Dīvān* Literature. Rızā Safvet Bey comes of a family that trains artists and scholars. He was born on 8 April 1857 in his grandfather's mansion in Istanbul Hocapaşa Dāye Hatun District. Rızā Safvet Bey's father is Calligrapher Mehmet Şevket Vahdetī Efendi and his mother is Şerife Āişe Siddika Hanım. The ancestry of Āişe Siddika Hanım's father Īsāzāde Sādeddin Efendi is based on Ebussuūd Efendi. For this reason, Rızā Safvet Bey was known with the nicknames "Ebussuūdzāde", "Īsāzāde Hafidi", "Vahdetīzāde". The title chosen by himself was "Vahdetīzāde". Today, his grandchildren living in Istranbul use the surname "Yavsu Ebussuutoğlu". Rızā Safvet Bey completed his first education at Hagia Sophia Sıbyān School and at his homes with private tutors. While he was attending the fourth grade of Beşiktaş Ruşdī School, he started to work at the *Dīvān-ı Humāyun* Department instead of his father, who died in 1871. He took his first calligraphy lessons from his father. He continued to take calligraphy lessons from Nāsīh Efendi accordance with the procedure of the *Divan-ı Humāyun* Department. After he received certificate, he took the pseudonym "Safvet". With the encouragement of his father-in-law, he continued Hāfiz Esad Efendi's lecture for nine years and in 1886 he received certificate from religious and positive sciences. Later, he again studied Persian from Hāfiz Esad Efendi and continued his lessons in order to train himself more in fiqh, tafsir and hadith sciences. He also received a Hadith certificate from Fettāhzāde Hoca Osman Efendi, a scholar of Kütahya. After completing his education in different types of calligraphy and getting permission from Hoca Nāsīh Efendi, he started to learn calligraphy from his neighbors Reisu'l-Hattātīn Muhsinzāde Abdullah Bey in Kuruçeşme. He also took calligraphy lessons from Sāmi Efendi. Suūdu'l-Mevlevī states that his rika calligraphy is similar to his father's. The calligraphies of Büyükçekmece Mosque are examples showing his mastery in the art of calligraphy. According to the information given by his son Suūdu'l-Mevlevī, Rızā Safvet Bey, who knew Persian and Arabic very well, was mostly engaged in Hadith and Tafsir. He mostly read the interpretations of Celāleyn and Hāzin. He finished Bukhārī many times. He translated "Aruz Al-Andalusi" from Arabī to Turkish. He has a very beneficial and laconic work with the title of "Oruç Risalesi". These are not printed. Some of his verse and prose works were published in the periodicals "Hazīne-i Funūn" and "Terakkī". Suūdu'l-Mevlevī states that his father was a master in poetry, music, and even calligraphy. Although he had an innate talent for poetry, he was not interested in poetry after his youth. Suūdu'l-Mevlevī gives extensive information about his father's ethics and behavior. He says that his father was a honorable, dignified, righteous, almighty, gentle, modest. It is among the information in the sources that Rızā

Safvet Bey, who received the caliphate from the Kâdirî and Şâzelî orders, was also a Mevlevî sympathizer. Calligrapher Suûdu'l-Mevlevî, wrote a voluminous dîvân following the path of his poet father. All of the poems of Rızâ Safvet Bey are also included in the section "Âsâr-ı Peder" of this dîvân named *Zâdegân*. "Asar-ı Peder" section consists of 21 pages. *Âsâr-ı Peder* contains the biographical information and poems of Rızâ Safvet Bey. There are a total of 34 poems in *Âsâr-ı Peder*. In poems, aruz's remel, hezec and recez bahir are used. Rızâ Safvet Bey used pseudonym "Safvet" in his poems. He wrote poems in forms of ghazal, song, tahmis, muhammes and kıt'a. Rızâ Safvet Bey wrote his munâcâts and na'ts as ghazal. In his poems in the ghazals and songs section, the main subject was love, beloved, longing, spring, moonlight and nature. The poet enthusiastically described the roses, tulips and nightingales of Istanbul in his songs. The songs of the poet, who had a special interest in music, were composed by Reşid Efendi and Tanbûrî Ali Efendi, musical masters of his time. The poet, who also took music lessons from Turkish music composer Hâcı Arif Bey and Tanbûrî Ali Efendi, is also a calligrapher who trained himself in calligraphy.

Keywords: Dîvân Literature, Poetry, Mehmed Rızâ Safvet Bey, Suûdu'l-Mevlevî, *Âsâr-ı Peder*

GİRİŞ

Fuzûlî ve Bâkî gibi şâirlerle en parlak devrini yaşayan Dîvân Edebiyatı, geleneğin son büyük şâiri olan Şeyh Gâlib'in ardından eski gücünü kaybetmeye başlamıştır.¹ Bu süreç, 19. yüzyıldaki yeni arayışlarla birlikte 20. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Bu durumu Tanpınar şöyle ifade etmektedir. "Eski, yürüyen hayat karşısında son sözünü söylemesine rağmen, cemiyetin içinde, ruhlarda bütün unsurlarıyla çok derin surette hâkimdi. Bütün hayat onunla dolu idi."² Bu süreçte Dîvân Edebiyatı, eski özgünlüğünü yakalayamasa da şekil ve muhtevasıyla bir süre daha etkisini devam ettirmiştir.³

19. Yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarında yaşayan Mehmed Rızâ Safvet Bey, Dîvân Edebiyatı'nın son örneklerini veren şâirlere aittir. Rızâ Safvet Bey, sanat erbabı ve ilim adamları yetiştiren bir aileden gelmektedir. Rızâ Safvet Bey'in oğlu hattat Suûdü'l-Mevlevî, şâir babasının yolundan giderek hacimli ve mürettep bir dîvân vücuda getirmiştir. Rızâ Safvet Bey'in hayatı hakkındaki ilk elden bilgiler ve şiirler, *Zâdegân* adlı bu dîvânın "Âsâr-ı Peder" bölümünde bulunmaktadır.⁴ Burada yer alan terceme-i hâlde Suûdü'l-Mevlevî, babası hakkında ayrıntılı bilgilere yer vermektedir. Bu bölümde, Rızâ Safvet Bey'in kendi ifadeleriyle "İsmim Mehmed

¹ Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 138, 222, 231.

² A. Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 1988), s. 71.

³ İsmail Ünver, "XIX. Yüzyıl Divan Şiiri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 32/8 (1988), 132, 135.

⁴ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, (Hasan Adli Yavı Ebuşsuutoğlu Özel Koleksiyonu, İstanbul), 23-43. (Rızâ Safvet Bey hakkında bu makalemizde yer alan biyografik bilgiler, Yüksek Lisans tezimizden yeniden düzenlenerek ve bazı eklemeler yapılarak alınmıştır. Rızâ Safvet Bey'in bütün şiirleri ve bu şiirler hakkındaki değerlendirmeler ilk defa bu makalemizde yayımlanmıştır. Bk. Necati İşler, *Su'ûdu'l-Mevlevî, Hayatı, Eserleri Ve Dîvânı (Zâdegân)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2005)

Rızâ...”⁵ şeklinde başlayan kısa bir hayat hikayesi de bulunmaktadır. Kanaatimizce Rızâ Safvet Bey’in oğlu Suûdü’l-Mevlevî, *Son Asırın Türk Şâirleri*’nde yer alan terceme-i hâli⁶ İbnü’l-Emin Mahmut Kemal İnal’a kendisi vermiştir. Dolayısıyla Rıza Safvet Bey’le ilgili *Son Asırın Türk Şâirleri*’nde yer alan bilgiler, “Âsâr-ı Peder”de bulunan terceme-i hâllerin özeti niteliğindedir.

1. Rızâ Safvet Bey’in Hayatı

es-Seyyid Mehmed Rızâ Safvet Bey, Hattat Mehmet Şevket Vahdetî Efendi’nin oğlu olarak, 14 Şaban 1273 (8 Nisan 1857)⁷ tarihinde İstanbul Hocapaşa Dâye Hatun Mahallesi’nde dedesini konağında dünyaya gelmiştir.⁸ Annesi Şerife Âişe Sıddîka Hanım’ın babası ricâl-i ilmiyyeden İsâzâde Sâdeddin Efendi’dir (ö. 1866).⁹ Sâdeddin Efendi’nin nesebi dokuzuncu kuşakta Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi’ye dayanmaktadır. Bu yüzden Rızâ Safvet Bey, “Ebussuûdzâde”, “İsâzâde Hafîdi”, “Vahdetîzâde” lakablarıyla anılmıştır. Bizzât seçtiği unvan ise, “Vahdetîzâde” olmuştur.¹⁰

Rızâ Safvet Bey, ilk tahsilini Ayasofya Sıbyân Mektebi’nde ve evlerinde özel muallimlerden tamamlamıştır. Beşiktaş Rüşdî Mektebinin dördüncü sınıfına devam ederken, 1288 Muharrem’inde (1871) vefat eden babasının görev yaptığı Dîvân-ı Hümâyûn Kalemine Sadrazam Ali Paşa’nın vasıtasıyla alınmış ve onun maaşı da kendisine tahsis edilmiştir. Daha önce babasından almaya başladığı hat derslerini, Divan-ı Hümâyûn Dairesinin usulü gereği dairenin hat hocası Nâsîh Efendi’den almaya devam etmiştir. İcazet aldıktan sonra “Safvet” mahlâsını alarak Mühimme Kalemine nakledilmiştir.¹¹ 1290 (1873) yılında Meydâncık’da Âşîr Efendi Kütüphanesi’nde siyâhî hoca Reyhan Efendi’den birkaç sene istifâde ettikten sonra, kayınpederinin teşvikleriyle Hâfız Esad Efendi’nin dersine dokuz sene devam ederek 1304’te (1886) ulûm-i akliyye ve nakliyyeden icâzet almıştır. Daha sonra yine Hâfız Esad Efendi’den Farsça okumuş ve kendisini fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerinde de daha çok yetiştirmek için derslere devam etmiştir. Kütahya ulemâsından Fettâhzâde Hoca Osman Efendi’den ayrıca Hadis-i Şerif icâzesi almıştır.¹²

⁵ Suûdü’l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 34-37.

⁶ İbnü’l-Emin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 2/1483.

⁷ *Sicill-i Osmânî ve Son Asır Türk Şairleri*’nde Rızâ Safvet Bey’in doğum tarihi sehven “4 Şaban 1273” olarak gösterilmiştir. Rızâ Safvet Bey, kendi doğum tarihini “Şâbânü’l-Muazzamın on dördüncü günü” olarak ifade etmiştir. Bk.: Suûdü’l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 34; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/1483; Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmânî Zeyli*, Haz. Ayhan Öztürk (Ankara: TTK, 2008), 15/47; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/1483.

⁸ Suûdü’l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 23.

⁹ Rızâ Safvet Bey, dedesinin gazelini tahmîs etmiştir. Bk.: Suûdü’l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 15.

¹⁰ Suûdü’l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 23, 24.

¹¹ Suûdü’l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 24-25.

¹² Suûdü’l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 26.

Farklı hat türlerindeki eğitimini tamamlayıp Hoca Nâsîh Efendi'den icâzet almıştır. Akabinde Kuruçeşme'de yalı komşuları olan Reisü'l-Hattâtın Muhsinzâde Abdullah Bey'den de sülûs ve nesih yazılarını temeşşuk etmeye başlayarak hat sanatının inceliklerini öğrenmeye devam etmiştir.¹³ Ayrıca Sâmi Efendi'den de hüsn-i hat dersleri almıştır.¹⁴

Dîvân-ı Humâyûn mühimme kaleminin mâlî işler bölümündeki memurluğunun ardından 1301'de (1883) Bâb-ı Âlî'de yeni kurulan Kuyud Odası Defterciliğine alınmıştır. 1309'da (1891) bu odaya mümeyyiz olarak terfî olunmuştur. 1314'te (1896) Dîvân-ı Humayun Beylikci muâvin-i sânisî olmuş ve dördüncü rütbeden Osmanlı ve üçüncü rütbeden Mecîdî nişanlarıyla ödüllendirilmiştir.¹⁵ Meşrûtiyet'in ilanı ile bulunduğu memuriyet makamı kapatılınca, Kuyûd ve Kavânin Odası Mümeyyizliğindeki görevine tekrar dönmüştür.¹⁶

Farsça ve Arapça'yı çok iyi bilen Rızâ Safvet Bey, daha çok Hadis ve Tefsir ile meşgul olmuştur. Suûdü'l-Mevlevî, babasının şiirde, mûsikîde, hüsn-i hatta da üstad olduğunu ifade etmektedir. Doğuştan gelen bir şiir kabiliyeti olmasına rağmen gençliğinden sonra şiirle pek ilgilenmemiştir.¹⁷ Suûdü'l-Mevlevî, babasının ahlâk ve davranışları hakkında da genişçe bilgiler vermektedir. Babasının namuslu, haysiyetli, sâlih, müttakî, nâzik, mütevâzı, edîb, zarîf, affî, müstakîm, nüktedân, karıncayı incitmeyecek derecede halîm ve selîm, tam anlamıyla kâmil bir insan olduğunu söyler.¹⁸ Kâdirî ve Şâzelî tarikatlarından hilafet alan Rızâ Safvet Bey'in aynı zamanda bir Mevlevî muhibbi olduğu kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır.¹⁹

Rızâ Safvet Bey, 1292 (1875) yılında "Arpacılar Sofusu" ve "Sofî Hoca" namıyla bilinen²⁰ Arpacılar Camii İmâmı Hafız Ahmed Efendi'nin Kızı Refia Rukia Hanım ile evlenmiştir. İlk çocukları Mehmed Suûdü'l-Mevlevî'dir. İkinci çocukları ise Ahmed Nûri Bey'dir. Refia Rukia Hanım'ın vefatı üzerine Rızâ Safvet Bey ikinci evliliğini Emine İnşirah Hanım ile yapmıştır. Bu evlilikten 1314 (1896) yılında Fatma Saadet Hanım dünyaya gelmiştir.²¹

Rızâ Safvet Bey, 26 Rebiu'l-Evvel 1329'da (27 Mart 1911 Pazartesi) 12 gün süren nefes darlığı hastalığı neticesinde 56 yaşında vefat etmiş ve ertesi gün Ebussuûd Efendi'nin hazîresine defnolunmuştur.²² Suûdü'l-Mevlevî vefatına dair

¹³ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 26-27.

¹⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Maarif-i Umumiye Matbaası, 1333), 2/214.

¹⁵ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 27.

¹⁶ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 28.

¹⁷ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 28-29.

¹⁸ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 29.

¹⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/214; Pakalın, *Sicill-i Osmânî Zeyli*, 15/48.

²⁰ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 25; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/1483.

²¹ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 33.

²² Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 28.

yazdığı tarih kit'asında babasını, "Benim hem vâlid-i pâkim idi hem şeyh u üstâdım" diye yâd eder:

Otuz yıllık sitâd ü dâd kâ-m-yâb-ı hayâtımdan
 Kâlan bir âh-ı âteş-nâk ancak elde sermâye
 Nasıl âh etmeyim bir vâlid-i müşfikden ayrıldım
 O gitdi bâğ-ı 'Adn'e ben atıldım çâh-ı gayyâya
 Vücûdu rûhuma bi'llâh medâr-ı zindegâniydi
 Onu gâ'ib edince beñzedim hayfâ ki mevtâya
 Benim hem vâlid-i pâkim idi hem şeyh u üstâdım
 Girândır haqqı bende iktidârım yokdur ifâya
 Melek-sîretti ehlu'llâh idi insân-ı kâmil
 Medâr-ı fahr idi ehl-i teberrâ vü tevellâya
 Selefden yâdigâr-ı muhteremdi dest-i ahlâfa
 Fazîlet-mend idi mazhardı el-hağ hulk-ı a'lâyâ
 Rızâ-yı Haqq'a vaqf-ı cism ü cân etmişdi el-hâşıl
 Dil-âgâhâne vü merdâne gitdi bezm-i 'uqbâyâ
 Bu süflî hâk-i miñnetden olup nefretle rû-gerdân
 Hümâ-yı rûh-ı pâki bâl açıp yükseldi bâlâyâ
 Su'ûd eyler şu mışrâ'-ı güher mi'râcını iş'âr

Rızâ-yı pâk-dil şafvetle 'âzîm oldu Mevlâ'ya (1329)

26 Rebûlevvel 1329 / 14 Mart 1327 Pazartesi²³

Suûdü'l-Mevlevî'nin yakın dostu olan Tâhirü'l-Mevlevî de Rızâ Safvet Bey'in vefatına aşağıdaki manzumeyle tarih düşürmüştür:

Bî-bekâdır demiş bu dünyâyâ
 Bağ-ı hestî eden berâyâyâ
 Ebediyyet na'îmini te'hîr
 Eylemiş bir cihân-ı uhrâyâ
 Gelecekler bu 'âleme gidecek
 O fenâ nâ-pezîr olan câyâ
 Köprüdür bu güzergâh-ı fânî
 Üzerinde revende her pâyâ
 Her nefesde bütün zevî'l-ervâh
 Yaklaşır bir adımla 'uqbâyâ

²³ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Dîvân-ı Suûdü'l-Mevlevî)*, 466, 467.

İrciî cāzib-i ḥalâikdir²⁴

Ṭutulanlar o cezb-i akvāya

Cān atarlar haḳīkat ‘ālemine

Göz yumup da ciḥān-ı ḥulyāya

İşte etdi sefer Rızā Bey de

O güzīde makām-ı me’vāya

O münevver naẓar ki mālīk idi

Nükte-i **kullü men aleyhā**’ya²⁵

Uyanıkdı ‘uyün-ı ḥaḳ-bīni

Beñzedirdi ḥayātı rü’yāya

Cedd-i pāki Ebu’s-su’ūd gibi

Müntesibdi ‘ulüm-ı garrāya

İttibā’-ı **taḥallakū** ederek²⁶

Mazḥar olmuşdu ḥulḳ-ı a’lāya

Elli altı yaşında kıldı vedā’

Şu serāb-ı ḥayālet-efzāya

Ede nāil ‘ināyet-i Raḥmān

Zātını neşve-i **feterzā**’ya²⁷

Yād-ı ān-ı vefā tı olmaḳ için

Beyt-i ātī çekildi imlāya

Rūḥ-ı Savfet edip de meyl-i ‘alā

Vāşıl oldu rızā-yı Mevlā’ya (1329)²⁸

Suûdu’l-Mevlevî, bahsi geçen terceme-i hâlde kendi ifadeleriyle babasını şöyle anlatır: “Peder merhûm lisân-ı mâder-zâdı kadar Arabîye de vâkıf olup bilhassa ilm-i Tefsîr ve Hadîs ile mütevaggil idi. Ekseriyâ *Celâleyn* ve *Hâzin* tefsirlerini mutalaa ederdi. *Buhârî-i Şerîf*i mükerreren hatm etmiş idi. Ciddî bir sûrette Fârisî bilirdi. Şarkın sanayi’-i nefîsesinden şiirde, mûsikîde, hüsn-i hatta üstâd-ı kâmil idi. Tarz-ı Arab üzere gayet dil-nüvâz kânûn çalardı. Üstâd-ı mûsikî Hâcî Arif Beyle Tanbûrî Ali Efendi merhûmlardan mûsikî taallüm ettiğini hikaye ederdi. Tatlı, muhtezz, hazîn, muhrık sadâsı var idi. Arûz-ı Endülîsî’yi Arabî’den Türkçe’ye tercüme etmiştir. “Oruç Risalesi” ünvanıyla gayet müfid ve vecîz bir eseri vardır. Bunlar matbu’ değildir. “Hazîne-i Fünûn” ve “Terakkî” isimli mevkût mecmûalarda ba’z-ı âsâr-ı manzûme ve mensûresi intişâr eylemiştir. Merhûmun nazm ve nesri kendine mahsûs latîf bir

²⁴ Fecr Suresi, 89/28.

²⁵ Rahman Suresi, 55/26.

²⁶ Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü’l-Eḥâdîsi’z-Za’ife* (Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1421), 6/346.

²⁷ Duha Suresi, 93/5.

²⁸ Suûdü’l-Mevlevî, *Zâdegân (Mukaddime Bölümü)*, 2.

vâdîde idi. Hilka ten ve tab'an tam ma'nâsıyla şâir olduğu halde zamân-ı şebâbından sonra şî'r ile hemen hiç iştiğâl etmemiş, ciddiyyâta hasr-ı evkât etmişdi."²⁹

2. Rızâ Safvet Bey'in Şiirlerinin Şekil ve Muhteva Özellikleri

Suûdü'l-Mevlevî, babası Rızâ Safvet Bey'in şiirlerini rika hattıyla yazarak "Âsâr-ı Peder" ismiyle *Zâdegân*'ın içerisine dercetmiştir. *Zâdegân*'ın girişinde konuyla ilgili şu ifadeler yer alır: "Şu mecmua ictimâ etmiş iki hayât-ı sâniyedir ki bir kısmı pedere, bir kısmı da ferzende âiddir. Pederinin âsârı hakkında oğlundan mutalaa beklemek zâiddir. Binâenaleyh bu mebbasde şakk-ı şefeye bence imkân gayr-i müsâiddir."³⁰

Âsâr-ı Peder'in manzumeler bölümü 21 sayfadan oluşmaktadır. Bu bölüm, 26 Zilkâde 1298 (19 Ekim 1881) tarihli on dört beyitlik Arapça bir münâcât ile başlar.³¹ Bu bölümde biri Arapça olmak üzere gazel nazım şekliyle yazılmış iki münâcât; ikisi gazel, biri muhammes olmak üzere üç na't; beş gazel; dokuz şarkı; biri tamamlanmamış münâcât, üçü tarih olmak üzere yedi kıt'ası; yine altı tarih beyti ve dedesi İszâde Sâdettin Efendinin ve Kuruçeşme'deki yalı komşuları Saîd Beyefendi'nin gazellerine yapılmış iki tane de tahmîs vardır. "Âsâr-ı Peder"de toplam 34 adet manzume mevcuttur.³² Manzumelerde yer yer vezin kusurlarına rastlanmaktadır. Şiirlerde "Safvet" mahlası kullanılmıştır. Bazı şarkılar, dönemin mûsikî üstadlarından Reşid Efendi ve Tanbûrî Ali Efendi tarafından bestelenmiştir. Aşağıdaki şarkının bestesi Reşid Efendi'ye aittir:³³

Ey melek-sîmâ meh-i garrâ-şîfât
Luţf edip kıl bezl-i tâb-ı iltifât
Şu'le-i rüyuñla dil bulsun hayât
Luţf edip kıl bezl-i tâb-ı iltifât

Şormadıñ ahvâlimi hayli zamân
Eylediñ hem kârımı zâr ü figân
El-amân ey bî-vefâ! Şad el-amân
Luţf edip kıl bezl-i tâb-ı iltifât

Tîr-i hecr ü cevr ile cismim şehâ
Dâğ-dâr ettiñ yeter ser-tâ-be-pâ
Çâkeriñ Şafvet eder dâ'im recâ
Luţf edip kıl bezl-i tâb-ı iltifât

Aşağıdaki ifadeleri, mûsikî ile olan yakınlığını daha açık bir şekilde göstermektedir:

Dem-â-dem muţribân Şevk-i Tarabla pür-ţanîn olsun

²⁹ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 28, 29.

³⁰ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Mukaddime Bölümü)*, 1.

³¹ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 1.

³² Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 1-21.

³³ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 8. (Âsâr-ı Peder'deki 1. ve 3. şarkıların bestesi Reşid Efendi'ye 2. şarkının bestesi ise Ali Efendi'ye aittir.)

‘Araqla reng-i la’l-i yâr gülden bihterîn olsun
 Nevâ-yı Sûz-ı dil elverdi artık faşl-ı ‘Uşşâka
 Girilsin, beste şarkı vü semâ’î nev-zemîn olsun³⁴
 Bahâr eyyâmıdır ey mâh-ı tâbân
 Terâne eylemekde ‘andelibân
 Kemân u ‘ûd ile, çanbûr u neyle
 Becâdır eylemek zevk-i gülistân³⁵
 Muṭribân faşl-ı Feraḥ-nâkdan âhenk ediyor
 Şevḳ-efzâ olarak sen daḥi ‘arz-ı naḡam et³⁶

Manzumelerin nazım şekli, nazım türü/konusu, dili, beyit/bend sayısı ve vezinlerini gösteren tablo aşağıdaki gibidir:

Nazım Şekli	Tür/Konu	Dil	Beyit/ Bend	Vezin
Gazel	Münâcât	Arapça	14 Beyit	Recez bahrinin kalıbı tesbit edilememiştir.
Gazel	Münâcât	Türkçe	6 Beyit	Mef’ülü Mefâ’ilü Mefâ’ilü Fe’ülün
Gazel	Na't	Türkçe	5 Beyit	Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilün
Gazel	Na't	Türkçe	6 Beyit	Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün
Muhammes	N'at	Türkçe	5 Bend	Mefâ’ilün Mefâ’ilün Fe’ülün
Gazel	Aşk	Türkçe	5 Beyit	Mef’ülü Mefâ’ilü Mefâ’ilü Fe’ülün
Gazel	Mehtap	Türkçe	6 Beyit	Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün
Gazel	Aşk, İşret	Türkçe	5 Beyit	Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün
Gazel	Mûsikî	Türkçe	11 Beyit	Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün
Gazel	Tabiat	Türkçe	5 Beyit	Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün Mefâ’ilün
Şarkı	Aşk	Türkçe	3 Bend	Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün
Şarkı	Bahar	Türkçe	3 Bend	Mefâ’ilün Mefâ’ilün Fe’ülün
Şarkı	Bahar	Türkçe	3 Bend	Mefâ’ilün Mefâ’ilün Fe’ülün
Şarkı	Bahar	Türkçe	3 Bend	Mefâ’ilün Mefâ’ilün Fe’ülün
Şarkı	Aşk	Türkçe	2 Bend	Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilün
Şarkı	Zevk	Türkçe	2 Bend	Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün
Şarkı	Aşk	Türkçe	3 Bend	Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün
Şarkı	Aşk	Türkçe	3 Bend	Mef’ülü Mefâ’ilü Mefâ’ilü Fe’ülün

³⁴ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 6. (4. gazel)

³⁵ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 8. (2. şarkı)

³⁶ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 6. (3. gazel)

Şarkı	Aşk	Türkçe	2 Bend	Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
Kıt'a	İlim	Türkçe	2 Beyit	Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün
Kıt'a	Tabiat	Arapça	2 Beyit	Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün
Kıt'a	Hikmet	Türkçe	2 Beyit	Mef'ülü Mefâ'ilün Fe'ülün
Kıt'a-i Kebîre	Münâcât	Türkçe	3 Beyit	Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
Tahmis	Aşk	Türkçe	5 Bend	Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün
Tahmis	Aşk	Türkçe	4 Bend	Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün
Kıt'a-i Kebîre	Tarih	Türkçe	3 Beyit	Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
Müfred	Tarih	Türkçe	1 Beyit	Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
Kıt'a-i Kebîre	Tarih	Türkçe	4 Beyit	Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
Müfred	Tarih	Türkçe	1 Beyit	Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün
Müfred	Tarih	Türkçe	1 Beyit	Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
Müfred	Tarih	Türkçe	1 Beyit	Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün
Kıt'a-i Kebîre	Tarih	Türkçe	5 Beyit	Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün
Müfred	Tarih	Türkçe	1 Beyit	Müstef'ilâtün Müstef'ilâtün
Müfred	Tarih	Türkçe	1 Beyit	Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

Manzumelerde aruzun remel, hezec ve recez bahirleri kullanılmıştır. Aruz kalıpları ve bahirlerin sayıları şu şekildedir:

Aruz Kalıpları	Kalıp Adetleri	Bahirler	Bahir Adetleri
Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün	7	Remel	15
Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün	5		
Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün	1		
Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün	2		
Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün	6	Hezec	16
Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün	4		
Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün	5		
Mef'ülü Mefâ'ilün Fe'ülün	1		
Müstef'ilâtün Müstef'ilâtün	1	Recez	2
Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün	1		

Klasik edebiyatımızın asırlardan beri süzülüp gelen edebî zevkini Rızâ Safvet beyin gazel ve şarkılarında da buluruz. Arapça olan münâcâtına “Bismihî Subhânehü” diyerek başlayan Rızâ Safvet Bey, hamdele ve şalvele ile manzumeye giriş yapmaktadır. Peygamberimizin ailesine ve ashabına da salavat getirdikten sonra ashab için “Din semâsının yıldızları” ifadesini kullanarak hadis-i şerife³⁷ telmihte bulunmaktadır. Yeri ve göğü belirli bir düzen içerisinde yaratan Allah'ın dini, dili ve karakteri farklı kavimleri yeryüzüne yerleştirmesi de münâcâtta işlenmektedir. “İslâm'ın şerefiyle gönlünü genişleten” Allâh'a hamdeden müellif, günahlarının affını, peygamberimizin şefâatini ve kalb ferahlığını niyaz etmektedir. Münâcâtının son beyitlerinde ilim tahsilini ve maarif şu'ânı talep eden Rızâ Safvet Bey, âsî ve günahkar olduğunu arz ederek Arapça münâcâtını tamamlamıştır. Türkçe olarak yazmış olduğu münâcât ise aynı zamanda bir “Tevhid” örneğidir. Esmâ-i Hüsnâ ile Allâh'a yalvaran şâir, kerem ve lütuf talebiyle bu münâcâtını bitirmektedir. Na'tlarında ise “penâhım”, “dâd-gâhım”, “şems ü mâhım” ifadeleriyle Peygamberimizin şefaatini arzulamaktadır. Muhammes nazım şekliyle yazdığı bir şiirinde “Dahîlek Yâ Rasûlallah Dahîlek” nakaratını kullanmıştır.

Rızâ Safvet Bey, gazel ve şarkılarında aşk, işret, tabiat, bahar, mehtap ve mûsikîye yer vermiştir. Ayrılıktan, vuslattan, sevgilinin cevrenden ve güzelliğinden³⁸ behseden şâir, “kâmeti bâlâ”, “nûr-ı mücellâ”, “mir'ât-ı musaffâ”, “mihri-i münevver” ve “güzelim” ifadeleriyle³⁹ sevgiliye olan özlemine dile getirmiştir. Şâir, İstanbul'un baharını, mehtabını, gülistanını, sümbüllerini, lalelerini ve bülbüllerini⁴⁰ şarkılarında coşkulu bir şekilde anlatmıştır. Şâir, musıkîye olan ilgisini de “Dem-â-dem mu'tribân Şevk-i Tarabla pür-šanin olsun”⁴¹ mısrasıyla başlayan gazelinde ortaya koymuştur. 11 beyitlik bu gazelde mûsikîmizin makamları⁴² sıralanmıştır.

Rızâ Safvet Bey, dedesi Îsâzâde Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1866) “Gerçi bütün 'âlem saña meftündür efendim”⁴³ mısrasıyla başlayan gazelini tahmis etmiştir.⁴⁴ Ayrıca Nâfia Nezâreti mektûbî muâvini Said Bey'in “Söyletme beni derdli yürekte nelerim var” mısrasıyla başlayan gazelini de tahmis etmiştir.⁴⁵ Bu iki tahmisin konusu da aşktır. Bu manzumeler dışında Rızâ Safvet Bey, doğum, rütbe alma, sakal bırakma,

³⁷ Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine tâbi olsanız hidayete erersiniz. Bk. Âcûrrî, Ebûbekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdillâh, *eş-Şerîa* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), 4/1690.

³⁸ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 1 ve 3. gazeller; 1, 5, 7, 8 ve 9. şarkılar.

³⁹ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 1 ve 3. gazeller.

⁴⁰ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 2 ve 5. gazeller; 2, 3 ve 4. şarkılar.

⁴¹ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 4. gazel.

⁴² Makamlar için bk. M. Fatih Salgar, *Türk Müziğinde Makamlar, Usuller ve Seyir Örnekleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017); Murat Aydemir, *Tuskish Music Makam Guide*, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2015).

⁴³ Îsâzâde Sâdeddin Efendi'nin gazeli için bk.: Fatma Sabiha Kutlar, “Sa'dî ve Dîvânçesi”, *Türkoloji Dergisi*, 16/2 (2003), 209.

⁴⁴ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 1. Tahmis.

⁴⁵ Suûdü'l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 2. Tahmis.

okula başlama, mezuniyet gibi konularda ailesi ve dostları için tarih beyti ve kıtaları da yazmıştır. Bu tarih manzumeleri arasında bütün harflerle yapılan “tam tarih”ler olduğu gibi, yalnız noktalı harflerin hesap edilmesiyle ortaya çıkan “mu’cem tarih”ler de vardır.

Suûdü’l-Mevlevî, babasının manzumelerini dîvânların klasik tertibine uygun olarak “Âsâr-ı Peder”de bir araya getirmiştir. Bir divançe olarak da niteleyebileceğimiz bu eserin sonunda Suûdü’l-Mevlevî’nin dilinden babası için şu ifadeleri buluruz:

“Bâis-i hayâtım, veliyyü’n-ni’metim, mürşid ü üstâdım, vâlid-i mebrûr u mağfûrum Rızâ Safvet Bey merhûmun hırz-ı cânım olan âsârı bu safhada hitâm bulmuşdur. Rahimehu’llâhu Teâlâ rahmeten vâsi’aten. El-fakîru’l-hakîr Suûdü’l-Mevlevî.”⁴⁶

3. Âsâr-ı Peder’in Transkripsiyonlu Metni

Âsâr-ı Peder’in transkripsiyonlu metni şu hususlara göre oluşturulmuştur:

- Metin, yaygın transkripsiyon alfabesiyle latinize edilmiştir.
- Müellifin noktalama işaretleri korunmuştur.
- *Âsar-ı Peder*’in yazma nüshasında bulunan dipnotlar da metne alınarak “[AP]” rumuzuyla gösterilmiştir.
- Transkripsiyonlu metinde başlıkların yanında manzumelerin yazma eserdeki sayfa numaraları “(s. 7)” şeklinde gösterilmiştir.
- Tespit edilen vezin kusurlarına dipnotta işaret edilmiştir.

ÂSÂR-I PEDER

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

3.1. MÜNÂCÂT VE NA’TLAR

3.1.1. Arapça Münâcât (s. 1)

بكرمه تعالى انشدت هذا المناجاة مع السهو والخطيئات من بحر الرجزى و ارجو من نظاره ان تستر جميع ما فيها من النواقص والغلطات بنظر العناية

بِسْمِهِ وَسُبْحَانَهُ

اشكرك يا خالقي و رازقي بالنعمة⁴⁷

أحمدك يا من اعطاني الحياة بالكرم

بعثته للدين الإسلام هديا بالأمم

واصلني على حبيبك العلام محمد

إتهموا بأسماء الذين كانوا كالنجم

وعلى آله وصحبه بأجمعهم

⁴⁶ Suûdü’l-Mevlevî, *Zâdegân (Âsâr-ı Peder Bölümü)*, 22.

⁴⁷ Recez bahrinin bu gazelde kullanılan kalıbı tesbit edilememiştir. Bu gazelin sadece altı beyti daha önce yayımlanmıştır. Bk. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/1484.

أنت الذي خلقت ما كان في الأرض والسماء
وكوّرت الأرض ودوّرت الشمس في حولها
الليل والنهار صيرف لمن رأهما
واسكنت الأقوام هذه الذين مختلفاً
وصدري شرحت بشرف إيمان وإسلام
واغفر اللهم ذنوبي واستر ما يعيبي ما يعيبي
وسهلني أموراً الذين اشتغلت بهم
واجعل فؤادي مضياً بشعاع المعارف
ولا تفارقني الأهي عن سبيل الطاعة

ونظمت كل ما يحتاج بهم من نظم
وحصلت بها فصولاً أربعاً ذا الحكم
اوليهما نوراً مجلاً واخري بالظلم
في الأديان والألسنة والأخلاق والشيم
فإنه علي شكراً وفيراً بالمهمم
ويسرني شفاعة نبيك المحترم
وفرح حال قلبي من الهم والألم
وشوقي على تحصيل العلوم المكرم
وسلمني بتحفيظ من الداء والسقم

فإنني عاص وآثم وذو الكبائر
التجأت عوفك يا رب اللوح والقلم

إبتهل من ربك يا صفوت واسئل غفرانه

لأنّ فعلك ذنبٌ كثيرُ الذمايم

هذا المناجاة انشد في (كو)⁴⁸ من ذي القعدة سنة ثمانية وتسعين والمائتين والـ

Münacatın Anlamı:

Allâhü Teâlâ'nın keremiyle bu münâcâtı yanlışlarla ve hatalarla recez bahrinden inşâd ettim. Bu münâcâta bakanlardan dileğim, ondaki bütün noksanları ve yanlışları lütüfkâr bir nazarla hoş görmeleridir.

Allah'ın adıyla başlarım ve O'nu her türlü noksan sıfatlardan tenzih ederim.

Ey bana cömertlikle hayat bahşeden Allâh'ım! Sana hamd ederim. Ey beni yaratan ve beni nimetleriyle rızıklandıran Allâh'ım! Sana şükürler olsun. Ümmetleri hidayete erdirmek üzere İslâm dini için gönderdiğin Yüce habîbin Muhammed'e salât ederim. Onun bütün âline ve ashâbına salât ve selam ederim. Onlar, din semâsının yıldızları gibidirler. Ey Allâh'ım! Yerde ve gökte olanları yarattın ve kendilerinde ihtiyaç duyulan her düzeni sağladın. Yeri yuvarlak yaptın ve güneşi onun etrafından döndürdün. Ey hüküm sahibi Allâh'ım! Bu dönüşlerle dört mevsimi yarattın! Gece ve gündüz, kendilerini görenler için birbiri ardında değişip durmaktadır. Onlardan ilki aydınlık bir ışıktır, ikincisi ise karanlıktır. Ey Allâh'ım! Dilleri, dinleri, ahlakı ve karakteri farklı olan bu kavimleri yeryüzüne sen yerleştirdin. Benim gönlümü imân ve İslâm şerefiyle genişlettin. Kuşkusuz bu önemli nimetlere karşı bol bol şükretmem gerekir. Ey Allâh'ım! Günahlarımı bağışla ve beni mahcub edecek işlerimi affeyle. Muhterem peygamberinin şefâati beni sevindirir. Kendilerine önem verdiği kimselerin güzel işlerini bana nasip eyle. Kalbimii üzüntüden ve acıdan kurtarıp şenlendir. Gönlümü mârifet ışığıyla aydınlık eyle. Şevkimi de şerefli ilimlerin tahsiline

⁴⁸ Ebced hesabına göre ك:20 ve و: 6'dır. كو'nun değeri 26 olup, 26 Zilkâde tarihini göstermektedir. Rıza Safvet Bey, bu münâcâtını 1298/1880 yılında yazmıştır.

yönlendir. Ey Allâm'ım! Beni tâat yolundan ayırma. Hastalıklardan ve dertlerden korumak süretiyle beni selâmete erdir. Doğrusu ben isyankârim, günahkârim ve büyük günah sahibiyim. Ey levh ve kalemin sahibi olan Allâh'ım! Senin affına sığındım.

Ey Safvet! Rabbine yalvar ve O'nun affını talep et. Çünkü senin işin çok kınanacak olan bir günahdır.

3.1.2. Türkçe Münâcât (s. 2)

Mef'ûlü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün

Ey câmi'-i evşâf-ı kemâlât olan Allâh⁴⁹
Mevcûd-ı Ehad Vâcib-i bi'z'zât olan Allâh
Takdîs ile tevḥîd ederim zât-ı 'azîmiñ
Ey vâhib-i elṭâf ü 'inâyât olan Allâh

Şun' u hüküm ü kudretiñ eşyâda 'ayândır⁵⁰
Ey fâ'il-i envâ'-ı şu'unât olan Allâh
Ey Evvel ü ey Âḥir ü hem Zâhir ü Bâṭın
Ey 'Âlim-i esrâr-ı ḥafiyyât olan Allâh
Çokdur günehim 'afvîña muḥtâcım İlâhî
Ġufrân ile Settâr-ı ḥaṭî'ât olan Allâh
Şafvet kuluña kıl kerem ü luṭfuñu erzân
Baḥşende-i iḥsân u 'inâyât olan Allâh

3.1.3. Na't-ı Hazret-i Nebevî (s. 3)

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

Meded ey her dü serâ pâdişehi faḥr-ı rûsul
Meded ey 'arş-ı Hudâ mihr ü mehi nûr-ı sübül
Meded ey bâ'ış-i icâd-ı sipihr ü eflâk
Meded ey 'âşî ümem dâd-gehi merci'-i kül
Dîn-i ğarrâ-yı mübîniñle cihân buldu şeref
Meded ey zerre-i her ḥâk-i rehi 'ayna kühül
Beni luṭfuñla şefâ'atiñe mazḥar kıl kim
Ḥâlimi etdi dige-gün güneḥ ü sū'-i şugul
Vaşf-ı pâkiñde kuluñ Şafvet-i aḥḫar 'âciz
Meded ey her dü serâ pâdişehi faḥr-ı rûsul

3.1.4. Na't-ı Celîl-i Hazret-i Nebevî Şalli ve Sellim 'Âleyh (s. 3)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

Ġarîbim senden özge yok penâhım yâ Rasûla'llâh
Ġubâr-ı ma'siyetle rû-siyâhım yâ Rasûla'llâh

⁴⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/214, 215.

⁵⁰ Vezin kusurludur.

Menâhî vü meḥârim ḥadd ü pâyanı aşır taşdı
Naşıl arz eyleyim çokdur günâhım yâ Rasûla'llâh
Ümîdim âsitân-ı lütfuña qalmıştır ey sultân
İki 'âlemde sensin dâd-gâhım yâ Rasûla'llâh
Cemâliñ rü'yetiyle bendeñi eyle müşerref kim
Seniñ rüyuñdur ancak şems ü mâhım yâ Rasûla'llâh
Rasûl-i ekrem ü efḥam Ḥabîb-i Ḥazret-i Ḥaḳ'sın
Bunu taşdıḳde yoḳ iştibâhım yâ Rasûla'llâh
Şefâ'at-h'âhdır dergâh-ı raḥmînda kuluñ Şafvet
Zünûbumdan çıkar eflâka âhım yâ Rasûla'llâh

3.1.5. Na't-ı 'Âli-i Risâlet-Penâhî (s. 4)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün

Zelîl ü 'âcizim çokdur günâhım
Ġubâr-ı ma'siyetle rû-siyâhım
Der-i 'âlem-penâhıñdır penâhım
Meded senden olur ey pâdişâhım
"Daḥîlek yâ Rasûla'llâh Daḥîlek"⁵¹

Dem-â-dem ḥâl ü kârım cürm ü işyân
Menâhî vü meḥârim, 'ayb u noḳsân
Hemân feryâd ü zârım 'avf ü ğufrân
Emân ḥünkârım iḥsân eyle iḥsân
"Daḥîlek yâ Rasûla'llâh Daḥîlek"

Mu'azzâmsın, imâmü'l-mürselînsin
Mu'allâsın, penâh-ı 'âlemînsin
Mükerremsin, şefî'ü'l-müznibînsin
Efendimsin, melâz-ı 'âcizînsin
"Daḥîlek yâ Rasûla'llâh Daḥîlek"

Cihânı tal'atıñ kıldı münevver
Ġulûb-ı mü'minîni hep ser-â-ser
O nûra karşı mihrin kaldı bî-fer
Meded ey şâhib-i mihrâb u minber
"Daḥîlek yâ Rasûla'llâh Daḥîlek"

Seniñdir dü cihânda her sa'âdet
Ki sensin mesned-ârâ-yı risâlet

⁵¹ "Tasavvufta Resûl-i Ekrem'in şefaati, ona sığınma ve ondan yardım talebinde bulunma önemlidir. Mutasavvıflar "Daḥîlek yâ Resûlellah" (sana sığındım ey Allah'ın elçisi), "şefâat yâ Resûlallah" deyip onun ruhundan yardım ve şefaât umarlar." Bk. Mustafa Fayda, "Muhammed", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/472-476.

Der-i luṭfuñ emel-baḥşa-yı ümmet
 uluñ Şafvet gedāya ıl şefā‘at
 “Daḥilek yā Rasūla’llāh Daḥilek”

3.2. GAZELLER

3.2.1. Gazel (s. 5)

Taşvīr

Mef‘ülü Mefā‘ilü Mefā‘ilü Fe‘ülün

Gördükde seniñ resmiñi ey āmeti bālā
 Şandım ki ufukda görünür nūr-ı mücellā

Neşr eyleyip etrāfa hemān feyz u şu‘ā‘ın
 Ḥattā gönül iqlīmini de ıldı müziyyā

Bilmem ki nedir onda olan ḥüsn ü leṭāfet
 Taşvīr midir yoksa ki mir‘āt-ı muşaffā
 Yok yok degil āyīne meger mihr-i münevver
 Burc-ı ḥameli istiyor etmekligi me‘vā
 Şafvet o güzīn resm nice vaşfa sezādır
 Böyle bir iki beyt ile ābil midir ifā

3.2.2. Gazel (s. 5)

Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün

Ba ne rütbe pür-ziyādır māhitāb
 Bā‘iṣ-i şev u şafādır māhitāb
 Kā‘ināti ser-te-ser tenvīr eder
 Zīnet-i ‘arz u semādır māhitāb
 Şafḥasında nūr-ı udret lem‘a-pāş
 Feyz-i maḥz-ı Kibriyā’dır māhitāb
 ‘Aqs-i tābı baḥra oldu zer ü sīm⁵²
 Böyle bir ḥāri-nümādır māhitāb
 Cümle ḥalı kendine meftūn eder
 Bir semāvī āşinādır māhitāb
 Neşve-yāb ol Şafvetā demdir bu şeb
 Şev ü şādī ihtivādır māhitāb

3.2.3. Gazel (s. 6)⁵³

Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilātün Fā‘ilün

Çeşm-i ḥasret-keşi yollarda bırakma kerem et
 Maḥdemiñle güzelim! Meclisi reşk-i İrem et

⁵² Yazma nüshada “سر و سيم” olarak imla edilmiştir.

⁵³ Bu gazel daha önce yayımlanmıştır. Bk. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/1485; Pakalın, *Sicill-i Osmānī Zeyli*, 15/49.

Muntazır elde kadeh maqđemiñe sâkî-i cem
Mey nüş eyle hemân neş'elenüp def'-i gam et
Muṭribân faşl-ı Feraḥ-nâkdan âhenk ediyor
Şevk-efzâ olarak sen daḥi 'arz-ı nağam et
Uyup ağıyâra baña etme ğazûbâne nigâh
İltifâtıñ ile üftâdeñe bezl-i ni'am et⁵⁴
Eyliyor Şafvet-i bî-çâre saña böyle recâ:
Maqđemiñle güzelim! Meclisi reşk-i İrem et
3.2.4. Gazel (s. 6)⁵⁵

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

Dem-â-dem muṭribân Şevk-i Ṭarabla pür-ṭanîn olsun⁵⁶
'Araqla reng-i la'l-i yâr gülden bihterîn olsun
Nevâ-yı Sûz-ı dil elverdi artık faşl-ı 'Uşşâka
Girilsin, beste şarkı vü semâ'î nev-zemîn olsun
Muḥayyer Kürdî vü Ṭâhir, Segâh u Mâye vü Nikrîz
Oğunsun Müste'âr ammâ Hişâr-âsâ metîn olsun
Şımâḥ-ı şevk açıldı gerçi Hüzzâm u Dügâhdan
Yegâh ey yâr! Şevk-efzâ-yı bezm-i sâmi'în olsun
Ṭariḳ-i Râstdan Mâḥûr ile Sûz-i dil-ârâyı
Çalan sâzendegânıñ Sûzinâkı âteşin olsun
Nihâvende Hicâzı kâr-ı evvelde edip tercîḥ
Ġazel-ḥ'ân ol civânım! Güftesi Ṭarz-ı nevîn olsun
Hicâz u Zîrgüle Neveşer inşâdına kâfi
Faḳaṭ ister göñül kim lafz u ma'nâsı metîn olsun
Hüseynî vü Bayâtî Ḳarcıġar Raqs-ı Köçek hoşdur
Gehî Şehnâz u Evcârâ daḥi sûziş rehîn olsun
Feraḥnâk ile Gerdâniyyeden bir Bûselik göster
Dil-i nâ-kâmımız bârî bu yüzden kâm-bîn olsun
Nişâbûr-ı 'Acem'de İşfahânda gez şafâ-yâb ol
Dil-i 'âşıkda cânâ! Bûselikte câ-nişîn olsun
Şabâ revnaḳ verir câm-ı şabûḥa Şafvetâ lâkin
Anı taḳsîmde Beste-nigâr nâzenîn olsun

3.2.5. Gazel (s. 7)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

⁵⁴ Mısradaki "üftâdeñe" kelimesi Sicill-i Osmânî ve Son Asır Türk Şairleri'nde "üfkendene" şeklindedir. Bk. *Sicill-i Osmânî*, 15/49; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/1485.

⁵⁵ Bu gazel daha önce yayımlanmıştır. Bk. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/1484.

⁵⁶ Bu neşide makâmât-ı müşkiyye esâmisini ḥâvidir. Peder-i merḥûm müşkiye pek esâslı bir sûretde müntesib olup ġâyet ḥazîn bir şadâya mâlik idi ṭarz-ı 'Arab üzre pek dil-nüvâzâne ḳânûn çalar idi. Esâtîze-i müşkiyyeden ṭanbûrî 'Alî Efendi ve Hâcî 'Ârif Bey merḥûmlarla beynlerinde muḥâdenet-i kâmile mevcûd idi. [AP: Âsâr-ı Peder]

Bugün burc-ı hâmel mihr-i cihân-tâba medâr oldu
 Hezârân müjdeler ey dil ki rûz-ı nev-bahâr oldu
 Nûkât-ı i'tidâl üzre kûrup taht ol şeh-i 'âlem
 Anuñcün her tarafda müstevî leyl ü nehâr oldu
 Nihâlistân-ı 'âlemde varakdan hiç eşer yokken
 Bu mevsimde nice nağl-i beyâbân zehre-dâr oldu
 Verip bād-ı şabâ âb-ı şafâya neş'e vü revnağ
 Sürürundan bütün enhâr u a'yan cüy-bâr oldu
 Şıgar mı vaşf u ta'rife bu vaktiñ şafveti Şafvet
 Hemân 'azm-i gülistân eyle hengâm-ı mesârr oldu

3.3. ŞARKILAR

3.3.1. Şarkı (s. 8)

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Ey melek-sîmâ meh-i garrâ-şîfât⁵⁷
 Luţf edip kıl bezl-i tâb-ı iltifât
 Şu'le-i rüyüñla dil bulsun hayât
 Luţf edip kıl bezl-i tâb-ı iltifât
 Şormadiñ ahvâlimi haylî zamân
 Eylediñ hem kârımı zâr u figân
 El-amân ey bî-vefâ şad el-amân
 Luţf edip kıl bezl-i tâb-ı iltifât
 Tîr-i hecr ü cevr ile cismim şehâ
 Dâğ-dâr ettiñ yeter ser-tâ-be-pâ
 Çâkeriñ Şafvet eder dâ'im recâ
 Luţf edip kıl bezl-i tâb-ı iltifât

3.3.2. Şarkı (s. 8)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün

Bahâr eyyâmıdır ey mâh-ı tâbân
 Terâne eylemekde 'andelibân
 Kemân u 'üd ile, çanbûr u neyle
 Becâdır eylemek zevk-i gülistân
 Çemen-zâra kurulsa şahn-ı 'işret
 İçilse bâde, olsa hoşça şöhet
 Şafâ vü neş'e-mend eyler bu mevsim
 Dil-i ehl-i dili bî-hadd ü gâyet
 Hemân bülbüller âvâz eylesinler
 Gül-i nev-resteler nâz eylesinler

⁵⁷ Bu şarkı esâtize-i müsiqiyyeden ve hademe-i hâşşa zâbiñânından Reşîd Efendi merhûm tarafından 'uşşâk maķâmından bestelenmiştir. [AP]

Eger meftûn olursa Şafvet-âsâ
Anı da bezme hem-râz eylesinler⁵⁸

3.3.3.Şarkı (s. 9)

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fe'ülün

Gülistâna güzâr etmek becâdır
Bahâr eyyâmıdır vaqt-i şafâdır
Hele 'uzlet-nişîn olmak hatâdır
Bahâr eyyâmıdır vaqt-i şafâdır
Olur gül-zârlar hep cennet-âsâ
Güzeller hep ederler 'azm-i şahrâ
Eder bülbüller âheng-i tarab-zâ
Bahâr eyyâmıdır vaqt-i şafâdır

Bu dem bezm-i şafâda 'ış ü ülfet
Verir insâna 'ayn-ı zevk-i cennet
Anı tavşife Şafvet var mı hâcet
Bahâr eyyâmıdır vaqt-i şafâdır⁵⁹

3.3.4.Şarkı (s. 10)

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Fe'ülün

Yine buldu hayât-ı tâze 'âlem
Bahâr erdi bahâr ey şüh-ı gülfem
Gülistân içre bülbüller çeker dem
Bahâr erdi bahâr ey şüh-ı gülfem
Ser-â-ser lâleler sünbüller açmış
Felek zümrüd bisâti hâke saçmış
Keder artık 'adem-âbâda kaçmış
Bahâr erdi bahâr ey şüh-ı gülfem
Bu dem bâğ-ı vişâle girse Şafvet
Bulur mu neş'esi şevki nihâyet
Kerem eyle saña kaldı mürüvvet
Bahâr erdi bahâr ey şüh-ı gülfem

3.3.5.Şarkı (s. 11)

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

Sînemiñ tîğ-i teğâfûl ile biñ yâresi var
Yâremi şarsa n'olur merhem-i vuşlat ile yâr

⁵⁸ Üstâd-ı şehîr-i müsîkî Tanbûrî 'Alî Efendi merhûm tarafından nihâvenden bestelenmiştir. [AP]

⁵⁹ Bu şarkı da sâbiķu'z-zikr Reşîd Efendi merhûm tarafından hicâz maķâmından bestelenmiştir. [AP]

Nâle vü sūz-ı dilim tūrmayıp eflāka çıkar
 Yāremi şarsa n'olur merhem-i vuşlat ile yār
 Derd ile iñleyerek yalvarayım ben yāre
 Raḥm edip belki görüp ḥālimi ol meh-pāre
 Bir devā eylese artık bu dil-i bīmāre
 Yāremi şarsa n'olur merhem-i vuşlat ile yār

3.3.6.Şarkı (s. 11)

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

Gönlümüz ister dem-ā-dem zevk u şevk
 Ehl-i zevk ādemleriz biz ehl-i zevk
 Bizleri etmiş tabī'at zevke sevke
 Ehl-i zevk ādemleriz biz ehl-i zevk
 Muşsimidir her havānıñ sāzımız
 Bülbülü mebhūt eder āvāzımız
 Sāde-rūlardır bütün hem-rāzımız
 Ehl-i zevk ādemleriz biz ehl-i zevk

3.3.7.Şarkı (s. 11)

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

Ḥasretiñle dilde zaḥmet şad-hezār
 Merḥamet eyle yeter ey nāzlı yār
 Tutdu āfākı bütün feryād u zār
 Merḥamet eyle yeter ey nāzlı yār
 Oldu kārım rüz u şeb fikr-i vişāl
 Kıldı āhım bülbülü mebhūt u lāl
 Kaldım artık nā-tüvān u bī-mecāl
 Merḥamet eyle yeter ey nāzlı yār
 Derd-i sīnem dem-be-dem oldu füzün
 İftirākıñdır baña dāğ-ı derün
 Ḥāl-i rāzım 'āleme ḥayret-nümün
 Merḥamet eyle yeter ey nāzlı yār

3.3.8.Şarkı (s. 12)

Mef'ülü Mefā'ilü Mefā'ilü Fe'ülün

Dil farṭ-ı taḥassür ile her ān müteḥassir
 Olmaz mı 'aceb vuşlat-ı cānān müteyessir?
 Peykān-ı sitemle dil-i zārım müte'eşşir
 Olmaz mı 'aceb vuşlat-ı cānān müteyessir?
 Bilmem ne desem tāli'-i nā-sāzıma eyvāh
 Kim oldu işim miḥnet ile āh-ı ciger-gāh
 Cāndan daḫi bıkdırdı bu firḳat beni nā-gāh

Olmaz mı 'aceb vuşlat-ı cānān müteyessir?
Hālim diyemem kimseye yok derdime maḥrem
Aşlā olamaz yāre-i şad-pāreme merhem
Şafvet gibi bī-çāre vü ğam-ḥāreye bir dem
Olmaz mı 'aceb vuşlat-ı cānān müteyessir?

3.3.9.Şarkı (s. 13)

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

Zülfünüñ zencirine bend oldu gönüm nā-gehān
Ey güzel yüzlü, güzel sözlü, güzel özlü civān!
Hep saña maḥşūs efendim! Hüs-n-i tavr u hüs-n-i ān
Ey güzel yüzlü, güzel sözlü, güzel özlü civān!
Āfitāba eylesem teşbīh rüyuñ pek be-cā
Öyle enver veche şāhibsin ki bī-mişl ü bahā
Eyliyor Şafvet temennī vuşlatıñ şubḥ u mesā
Ey güzel yüzlü, güzel sözlü, güzel özlü civān!

3.4. KIT'ALAR

3.4.1. Kıt'a (s. 13)

Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün

(Fā'ilātün) (Fa'lün)

Terk edip meyl-i hevāyı insān
Tıfl iken bilmeli kadr-i mekteb
Şöyle nuḫḫ etdi 'Aliyy-i a'lem
"Rütbe-i 'ilmdir a'lā-yı rüteb"

3.4.2. Arapça Bir Kıt'a (s. 13)

Mefā'ilün Mefā'ilün Fe'ülün

انا المعذور فى سير الجبال
لأن الريح هبت بالشمال⁶⁰

3.4.3. Bir Ḥadīş-i Celil-i Ḥazret-i Nebevî'den İstifāde (s. 14)

Mef'ülü Mefā'ilün Fe'ülün

Hāk olsa daḥi vücūd-ı şuveri
Ma'nen yine zindedir Müsülmān
Peygamberimiz buyurdular kim:
Dāreynde ḥaydır ehl-i imān

3.4.4. Nā-tamām Bir Münācāt (s. 14)

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilün

Varlığıñdır varlığı izhār eden
Varlığıñdır kā'inātı var eden
Varlığıñdan eyledi varlık zuḥūr

⁶⁰ Ben mazurum dağların hareketinde. Kuzeyden esti rüzgâr zira.

Varlığındır dehri pür-envâr eden
 Varlığındır ‘ayn-ı hikmet menba‘ı
 Varlığındır Şafveti bî-dâr iden

3.5. TAHMİSLER

3.5.1. Tahmîs (s. 15)

Büyük pederim ‘İsâ-zâde Sa‘düddîn Efendi merhûmuñ gazelini tahmîs-i âcizâdir.⁶¹

Mef‘ülü Mefâ‘ilü Mefâ‘ilü Fe‘ülü

“Gerçi bütün ‘âlem saña meftündür efendim”
 Gönlüm hele ‘aşkıñ ile mecnündür efendim
 Didemden akan yaş yerine hündür efendim
 Bî-şübhe sözüm şıhate maqründür efendim
 “Mihriñ dil-i şürîdede efzündür efendim”
 “Dil silsile-i zülf-i perîşanıñ ucundan”
 Sevdâ-yı ruḡ-ı al ile hicrâniñ ucundan
 Ebrû-yı hilâliñ daḡı çeşmâniñ ucundan
 Hep ḡüsn-i cemâliñde olan anuñ ucundan
 “Zencire çekilmiş gibi mecnündür efendim”
 “Luṭf eyle ezâ eyleme efgendeñe cânâ”
 Vaşlıñ ile kıl ‘âşık-ı bî-çâreyi ihyâ
 Ağyâra vefâ etmegi terk eyle ki âyâ
 Tâkât mı gelir bunca cefâya güzelim! Yâ?
 “Aḡvâl, perîşân u diğergündür efendim!”
 “Bezme okuyor sâķi-i gül-ruḡ seni ey gül!”
 Feryâd ediyor şevḡ ile mânende-i bülbül
 Luṭf eyle amân kıılma icâbetde ta‘allül
 Gel sen daḡı nüş et güzelim iki ḡadeḡ mül
 “Destiñdeki câm-ı mey-i gül-gündür efendim!”
 “Sa‘dî yine şekvâyı bırak cevri felekden”
 Bî-ḡ‘âb u sükün öyle fiğân etme yürekden
 Ğam çekme mükâfât alınır şabr et emekden
 Şafvet hele vuşlat umar ol mişl-i melekden
 “Kâmiñca döner belki bu gerdündür efendim!”

3.5.2. Tahmîs⁶² (s. 16)

Mef‘ülü Mefâ‘ilü Mefâ‘ilü Fe‘ülün

“Söyletme beni derdli yürekde nelerim var”
 Semt-i eleme râh-ı sitemden güzerim var

⁶¹ İsâzâde Sâdeddin Efendi’nin gazeli için bk.: Kutlar, “Sa‘dî ve Dîvânçesi”, 209.

⁶² Vaktiyle Ḳuruçeşme’de yalı komşumuz olan Sa‘îd Bey Efendi’nin gazelini. (Bu zât Meşrûtiyet’den evvel Nâfi‘a Nezâreti Mektûbî Mu‘âvini idi.) [AP]

A'dâ-yı dile âh mişâli teberim var
Peykân-ı ğama sîne-i âhen-siperim var
"Raħm eylemedi ħâlime yârim kederim var"
"Ketm etdi o zâlim baña hiç açmadı ammâ"
Eṭvâr-ı dil-âzârı müdâm etmede imâ!
Kâbil mi ki i'raz-ı muħabbet ola iḥfâ?
Peymân u 'uhûdunda şebât etmeyip aşlâ
"Aġyâra vefâ eylediginden ħaberim var"
"Bî-gâne ṭurup 'aşığı incitme ki cânâ"
Me'yûs u mükedder gönlü eyleme ifnâ
Bî'llâhi yazıkdır beni terk eyleme tenhâ
Aġyâra uyup etme cefâ 'aşığa zîrâ
"Te'sîr eder elbet saña âh-ı seħerim var"
"Himmat buyurursañ yine taħmîsiñe Şafvet"
Gerçi yok ise sende daħi himmete kudret
Me'mûl ki gelmiş ola efkârîña vûs'at
Şafvet hele üstâdîña eş'ârîñı 'arz et
"Taḡdîm ederim ben de Sa'îdâ! Eşerim var"

3.6. TARİHLER

3.6.1. Tarih (s. 18)

Maħdûm-ı 'âcizî Meħmed Su'ûd Bey tale 'umruhû ve zâde 'ilmuhû ve faḡluhû ve ma'rifetuhû'nuñ vilâdetine söylediğim tām târiħdir:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Nice yüz biñ kerre şükr etsem becâdır Rabbime
Etdi elṭâfiyla bu 'âciz ḡulun mesrûr-bâl
Ṭoġdu bir oġlum ede Ḥaḡ şihḡat ü 'ömrün mezîd
'İlm ü faẓl ile ola cecdi gibi şâħib-kemâl
Söyledim Şafvet anuñ târiħini tâmmü'l-'ayâr
Şükr ola geldi Su'ûd'um dehre sa'd ile bu sâl **1299 Sene-i Hicriyye**

3.6.2. Rütbe Târiħi (s. 19)

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Şafvetâ târiħ söyle ma'raz-ı tebrîkde
Rütbe-i mîr-i Şalâhî yümn ile 'âlî ola⁶³ **1293**

3.6.3. Lihye Târiħi (s. 19)

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Dü sa'âdet ħazret-i mîr-i me'âlî-ħaşletîñ
'Ömrü efzûn ferr ü iḡbâli daħi ba'îd ola
Kâlb-i Şâfi eyleyip şevḡ u sürûra iḡtirân

⁶³ Şadr-ı esbaḡu'l-iştihâr merḡûm 'Âli Paşa ħafidi Kemâleddîn Şalâhî Beyefendi'ye. [AP]

Kürbet ü âlâmdan âzâde vü eb'ad ola
 Sünnet-i Peyğamberi icrâ ile Zî'l-ka'de'de
 Eyledi irsâl-i lihye şeyb ola, es'ad ola
 Mısrâ'-ı cevherle Şafvet bendesi tebrîk eder
 Hâzret-i Şâfi-i vâlâ-câha lihye sa'd ola **1303**

3.6.4. Bed'î Taḥşîl Târîḫi (s. 19)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fe'ülün

Dedi târiḫini mu'cemle Şafvet
 Medâr-ı sa'd bâşed bed'-i duḫter⁶⁴ **1304**

3.6.5. Tarih (s. 20)

Şeyhu'l-İslâm-ı esbak Turşucu-zâde Aḫmed Muḫtâr Efendi-zâde bâcenâḫım
 [bacanak] fazîletli 'Alî 'Aṭâ'ullâh Mollâ Beyefendi'ye pâye ve lihye târiḫi:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilü

Şafvetâ Mollâ-yı ḫudsün söyle târiḫini
 Mîr 'Alî'niñ lihyesi şeyb, pâyesi pür-yümn ola **1297**

3.6.6. Tarih (s. 20)

Bu da mîr müşârün ileyhiñ 'ulüm-ı 'Arabiyyeyi ikmâli ile icâzet aldıkları
 zamânîñ târiḫi:

Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilün Müstef'ilü

Şafvet yazıp târiḫini mu'cemle 'arz eyle hemân
 Me'zûn oldu mîr 'Aṭâ tebrîk edip ḫıldım du'â⁶⁵ **1304**

3.6.7. Tarih (s. 20)

Hem-civâr-ı 'âlî-tebârımız Re'îsü'l-Ḥaṭṭâṭîn Muḫsin-zâde 'Abdullâh Beyefendi
 Hâzretleriniñ maḫdûm-ı 'âlileri rif'atlı Fu'âd Bey birâderimiziñ rütbelerine 'âcizâne
 ityân olunan mücevher târiḫdir:

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

Pür aşâlet zû-necâbet menba'-ı faẓl u kerem
 Necl-i Muḫsin-zâde ol mîr-i belâgat-i'tiyâd
 Şî'r ü inşâ vü fezâ'ilde aña yoḫdur ḫarîn
 Gelse Veysî vü Fuzûlî hep eder taşdıḫ u yâd
 Siyyemâ şürâ-yı devlet hey'et-i küttâbınıñ
 Mefḫaridir cümlesi eyler o zâta i'timâd

⁶⁴ *Mutluluk sebebi olsun kızının (tahsile) başlaması.*

⁶⁵ İstikâmet ve 'adâletle müşârün bi'l-benân ricâl-i 'ilmiyyeden bulunan müşârün ileyh
 1332 târiḫinde füc'eten irtihâl etmişdir. İrtihâline ḫaraf-ı kemterânemden yazılan târiḫ
 ve merşiyeye âşâr-ı ḫaḫîrânem meyânındadır. Pederim merḫûm ile ikisi bir günde Sulṭân
 Bâyezîd Câmî'-i Şerîfi'nde İstanbulî Es'ad Efendi merḫûmdan icâzet almışlardır. [AP]

Rütbesin duyduğda tebrîk eyleyip kıldım du‘â
Şöyle kim pür yümn edip ‘âlî kıla Rabbü'l-‘ibâd
Cevherîn târîh Şafvet böylece itdi çulü‘
Şâişe mîr-i Fu‘âd’ı kıldı mesrûru’l-fü‘âd 1300

3.6.8. Lihyeniñ Târîhi (s. 21)

Müstefîlâtün Müstefîlâtün

Şafvet ki kıldıñ olsun mübârek
Zi’l-Ğa‘de’de bu irsâl-i lihyeñ 1302

3.6.9. Tarih (s. 21)

‘Âşım Bey oğlumuzuñ lihyesine söylediğim târîhdir:⁶⁶

Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün Mefâ‘ilün

Hemân tebrîk edip cevherle yaz târîhini Şafvet
Bu nev lihyeñ ağarsın çok şafâlar ile ‘Âşım Bey! 1307

SONUÇ

Mehmed Rızâ Safvet Bey (1857-1911) Dîvân Edebiyatı’nın son örneklerini veren hattat bir şâirdir. Sanat erbabı ve ilim adamları yetiştiren bir aileden gelmektedir. Dîvân-ı Humâyun’da memurluk görevinde bulunmuştur. Şâirin oğlu hattat Suûdü’l-Mevlevî, babasının şiirlerini, *Zâdegân* adını taşıyan dîvânının *Âsâr-ı Peder* bölümünde toplamıştır. *Âsâr-ı Peder*, Rızâ Safvet Bey’in biyografik bilgilerini ve manzumelerini içermektedir. Manzumelerin yer aldığı bölüm, 21 sayfadan oluşmaktadır. *Âsâr-ı Peder*’de toplam 34 adet manzume mevcuttur. “Safvet” mahlası kullanılan Rızâ Safvet Bey, gazel, şarkı, tahmis, muhammes ve kıt’a nazım şekilleriyle şiirler yazmıştır. Şiirlerinde aruzun remel, hezec ve recez bahirleri kullanılmıştır. Eserine Arapça bir münâcâtla başlayan şâir, na’tlarında “penâhım”, “dâd-gâhım”, “şems ü mâhım” ifadeleriyle Peygamberimizin şefaati arzulamaktadır. Muhammes nazım şekliyle yazdığı bir şiirinde “Dahîlek Yâ Rasûlallah Dahîlek” nakaratını kullanmıştır. Gazel ve şarkılar bölümündeki manzumelerin ana konusu, aşk, sevgili, hasret, bahar, mehtab ve tabiat olmuştur. Şâir, İstanbul’un gülistanını, lalelerini ve bülbüllerini şarkılarında coşkulu bir şekilde anlatmıştır. Doğuştan gelen şiir kabiliyetine rağmen gençliğinden sonra şiirle pek ilgilenmeyen şâirin bazı eserleri “Hazîne-i Fünûn” ve “Terakkî” isimli süreli yayınlarda yayımlanmıştır. Farsça ve Arapça’yı çok iyi bilen Rızâ Safvet Bey, daha çok Hadis ve Tefsir ile meşgul olmuştur. Mûsikîye de özel bir ilgisi olan şâirin şarkıları, döneminin mûsikî üstadlarından Reşid Efendi ve Tanbûrî Ali Efendi tarafından bestelenmiştir. Türk mûsikîsi bestekârı Hâcî Arif Bey ve Tanbûrî Ali Efendi’den mûsikî dersleri de alan şâir, aynı zamanda hüsn-i hatta da kendisini yetiştirmiştir. Şâirin oğlu Suûdü’l-Mevlevî, kendi rika hattının babasınıninkine benzediğini ifade etmektedir. Büyükçekmece Câmii’nin yazıları, Rızâ Safvet Bey’in hat sanatındaki ustalığını gösteren örneklerdendir. Suûdü’l-Mevlevî,

⁶⁶ Hâriciye nâzır-ı esbakı. [AP]

babasının namuslu, haysiyetli, sâlih, müttakî, nâzık, mütevâzı, edîb, zarîf, affî, müstakîm, nüktedân, karıncayı incitmeyecek derecede halîm selîm, tam anlamıyla kâmil bir insan olduğunu söyler. Kâdirî ve Şâzelî tarikatlarından hilafet alan Rızâ Safvet Bey'in aynı zamanda bir Mevlevî muhibbi olduğu kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır.

KAYNAKÇA

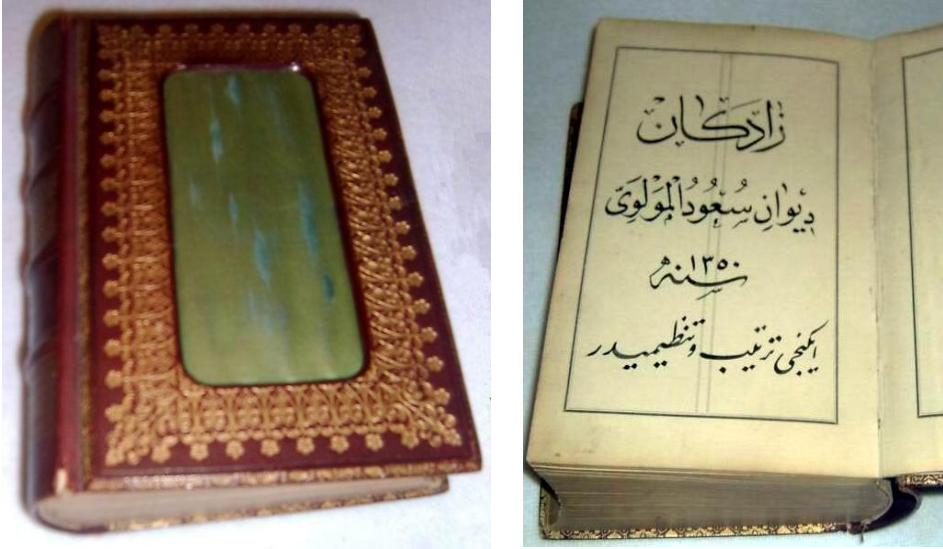
- Âcûrrî, Ebûbekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *eş-Serîa*. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- Aydemir, Murat. *Tuskish Music Makam Guide*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2015.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Maârif-i Umumiye Matbaası, 1333.
- El-Elbânî, Nâsirüddin. *Silsiletü'l-Ehâdîsi'z-Za'ife*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1421.
- Fayda, Mustafa. "Muhammed", *DİA*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30/472-476.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmut Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- İşler, Necati. *Su'ûdu'l-Mevlevî, Hayatı, Eserleri Ve Dîvânı (Zâdegân)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kutlar, Fatma Sabiha. "Sa'dî ve Dîvânçesi". *Türkoloji Dergisi*. 16/2 (2003), 193-219.
- Mehmed Rızâ Safvet Bey, *Âsâr-ı Peder*. (Su'ûdü'l-Mevlevî'nin *Zâdegân* adlı dîvânında babasının eserlerine ayırdığı bölüm). Hasan Adli Yavsı Ebussuutoğlu Özel Koleksiyonu, İstanbul.
- Mengi, Mine. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Sicill-i Osmânî Zeyli*. 15 Cilt. Haz. Ayhan Öztürk. Ankara: TTK, 2008.
- Salgar, M. Fatih. *Türk Müziğinde Makamlar, Usuller ve Seyir Örnekleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Su'ûdü'l-Mevlevî. *Zâdegân* (Hasan Adli Yavsı Ebussuutoğlu Özel Koleksiyon, İstanbul).
- Tanpınar, Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.
- Ünver, İsmail. "XIX. Yüzyıl Divan Şiiri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 32/8 (1988). 131-140.

RESİMLER



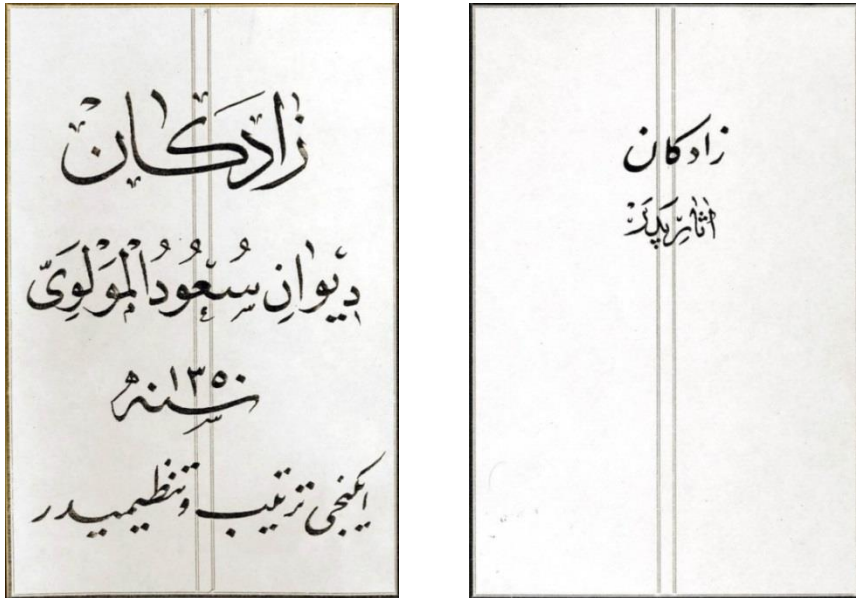
Resim 1

Rızâ Safvet Bey, büyük oğlu Suûdu'l-Mevlevî ve küçük oğlu Ahmed Nûri Bey ile birlikte. (Burada yer alan fotoğraflar ve eşyalar, hâlen İstanbul'da ikamet eden Hasan Adli Yavısı Ebussuutoğlu'nun özel koleksiyonunda bulunmaktadır.)



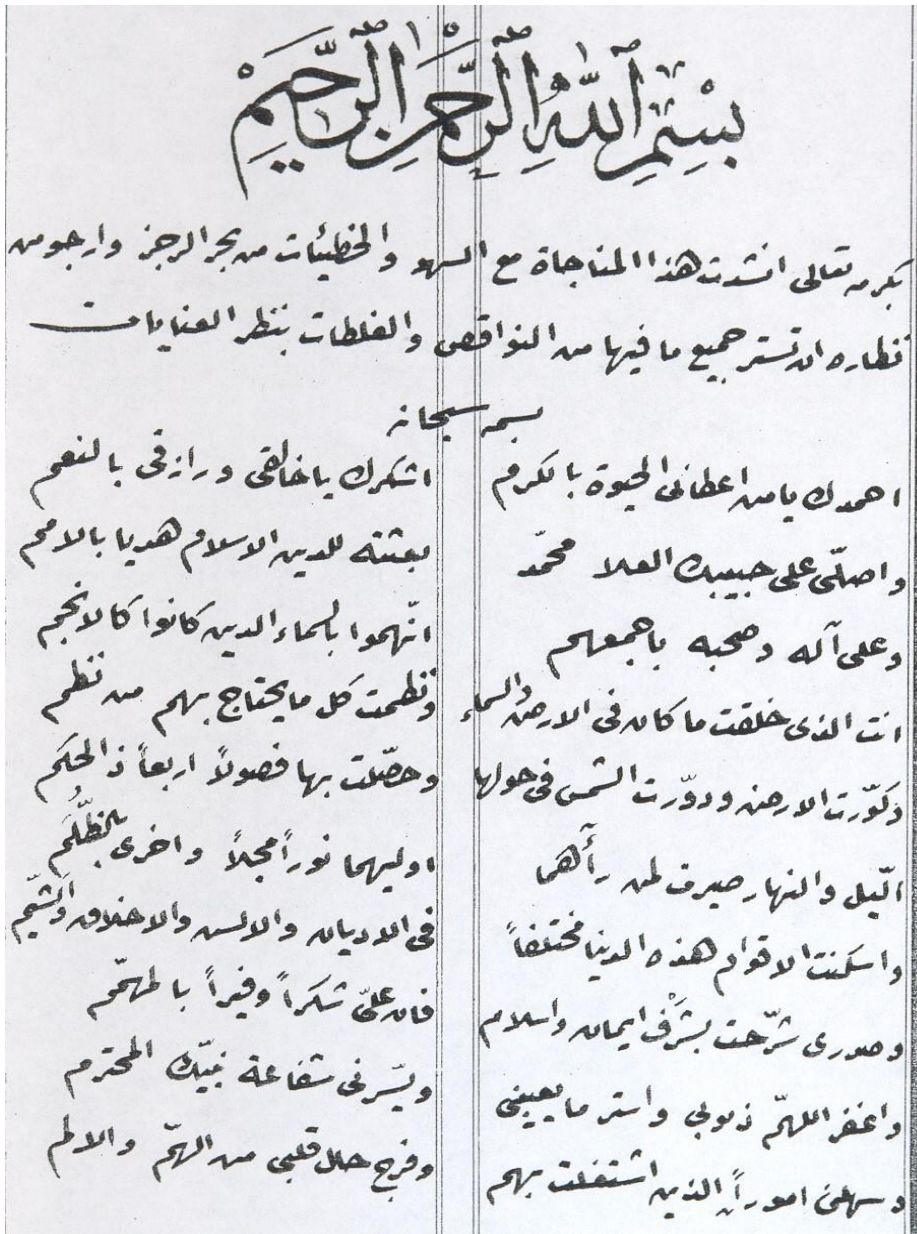
Resim 2 ve 3

Suûdu'l-Mevlevî'nin hâlen Kadıköy'de yaşayan Torunu Hasan Adli Yavısı Ebussuutoglu'nda bulunan müellif hattı 1935 tarihli Dîvânı. Bu dîvân, "Âsâr-ı Peder" bölümünde Rızâ Safvet Bey'in manzumelerini de içermektedir. Bu defter, Suûdu'l-Mevlevî'ye Yenikapı Mevlevîhânesi son potsnişini Seyyid Muhammed Abdülbâkî Dede Efendi tarafından hediye edilmiştir.



Resim 4 ve 5

Dîvân-ı Suûdu'l-Mevlevî'nin (Zâdegân) ve Rızâ Safvet Bey'in eserlerini içeren "Âsâr-ı Peder" bölümünün ilk sayfaları.



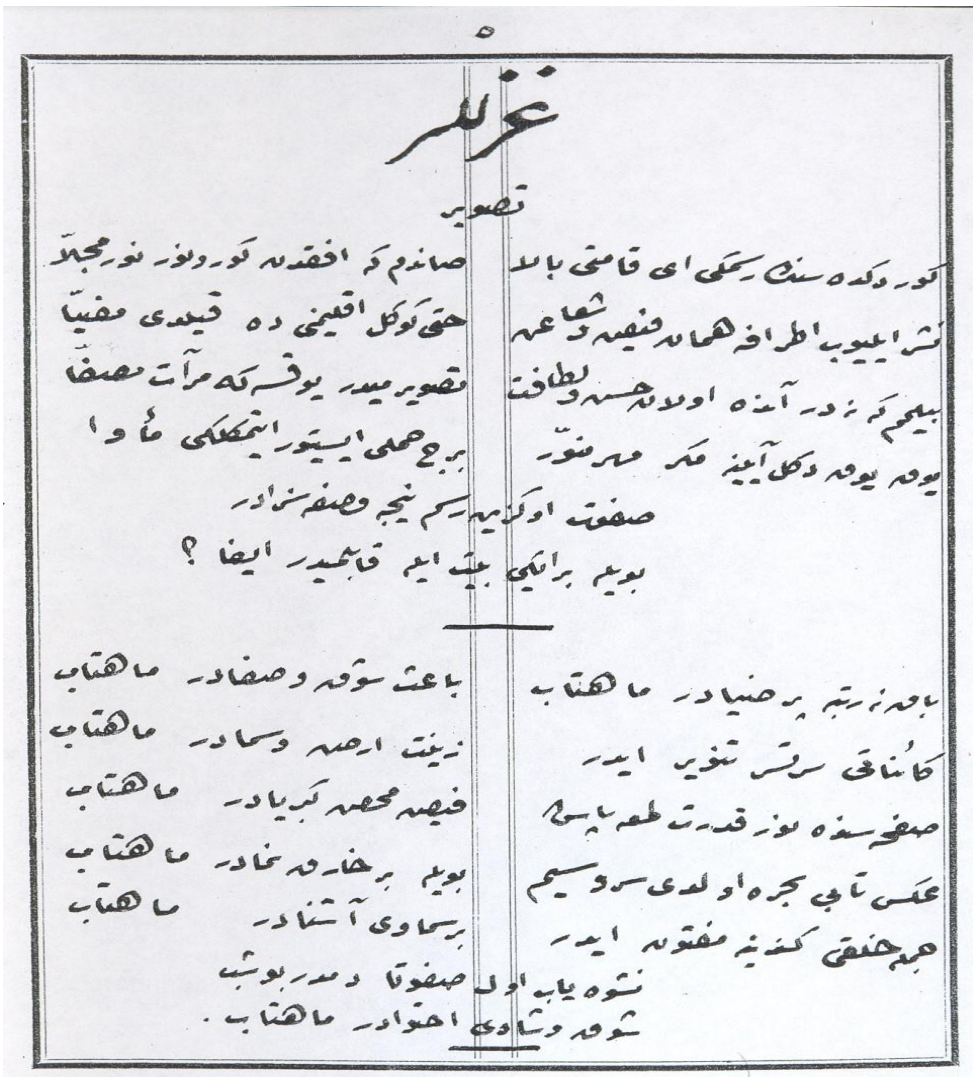
Resim 6

Âsâr-ı Peder'in gazel bölümündeki ilk gazeller. Rika hattı, Rızâ Safvet Bey'in oğlu Suûdu'l-Mevlevî'ye aittir.





Resim 7 Rızâ Safvet Bey'in oğlu Suûdu'l-Mevlevî'ye, babası Vahdetî'ye ve Annesi Şerife Âişe Sıddîka Hanım'a ait mühürler ve mühür baskıları.



Resim 8

Âsâr-ı Peder'in gazel bölümündeki ilk gazeller. Rika hatti, Rızâ Safvet Bey'in oğlu Suûdu'l-Mevlevî'ye aittir.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 500-526

EBÜ'L-MUİN EN-NESEFİ'DE TEKLİFİN İMKÂN VE BOYUTLARI
Possibility and Dimensions of the Obligation (Taklîf) in Abū l-Mu'în al-Nasafî

Mücteba ALTINDAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mucteba75@hotmail.com, Orcid No: 0000-0003-0452-6408.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	15/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	22/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	500-526

Atıf / Cite as: Altındaş, Mücteba.. “Ebü'l-Muîn En-Nesefî'de Teklifin İmkân Ve Boyutları ” [Possibility and Dimensions of the Obligation (Taklîf) in Abū l-Mu'în al-Nasafî]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 500-526.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.896901>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 500-526

EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'DE TEKLİFİN İMKÂN VE BOYUTLARI*

Mücteba ALTINDAŞ**

Öz

İlahi irade ile insan arasında ahlaki bir ilişki olan teklif, uygun yaratılış özelliklerine sahip olan insana yöneltilmiştir. Mükellefin akıl, irade ve güç gibi varoluşsal özelliklere sahip olması teklifin ontolojik gerekçesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Ebü'l-Muîn en-Nesefî, insanı ilâhî teklife muhatap bir özne olarak imkân, potansiyel ve kabiliyetleri açısından ele alarak imtihan gerçeğine dikkat çekmektedir. Ona göre insanın güzel bir sonuca ulaşmadan sadece yokluk için yaratılması hikmet açısından anlamsızdır. Nesefî, aklın doğru bilgiye ulaşmada önemli bir vasıta olarak iyi ve kötü değerleri tümel olarak kavradığını, ancak tikel anlamda ayrıntılı olarak bu değerlerin bilinemeyeceğini söylemektedir. Bu nedenle akla yardımcı olmak amacıyla tikel olan hususlarda peygamberlerin kılavuzluğuna ihtiyaç vardır. İlahi hikmetin bir gereği olarak peygamberler vasıtasıyla yapılan teklif, insanlar için övgüye değer güzel bir sonucun elde edilmesini amaçlamaktadır. Zira teklif hikmet içerisinde anlam kazanmakta, insana verilen özgürlüğün sonucu mükâfat veya ceza şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan çalışmada, insanın ontolojik ve bilişsel yeteleri ile yaratılış amacı arasındaki ilişki bağlamında Nesefî'nin teklif anlayışı; ontolojik, epistemolojik ve teleolojik boyutlarıyla ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Teklif, Hikmet, Mükâfat, Ceza.

Possibility and Dimensions of the Obligation (Taklîf) in Abū l-Mu'în al-Nasafî

Abstract

The obligation (Taklîf), which is a moral relationship between divine will and man, is directed to man who has the appropriate characteristics of creation. The ontological justification of the obligation is that the accountable (mukallaf) has existential features such as reason, will, and power. In this context, Abū l-Mu'în al-Nasafî draws attention to the fact of testing by considering the human being as a subject addressed to the divine offer in terms of her possibilities, potentials and abilities. According to him, it is meaningless in terms of wisdom that human beings were created only for nothingness without reaching a good result. al-Nasafî says that the mind, as an important means of reaching correct information, comprehends good and bad values as a general, but cannot know it in particular in detail. Therefore, the guidance of the prophet is needed in particular matters in order to help the mind. As a requirement of divine wisdom, the proposal made by the prophets aims to achieve a praiseworthy result for people. Because, the obligation becomes meaningful in wisdom, and the freedom given to man results in reward or punishment. In this study, al-Nasafî's understanding of taklîf has

* Makalenin *Etik Kurul İzni* gerektirmediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mucteba75@hotmail.com, Orcid No: 0000-0003-0452-6408.

been discussed with its ontological, epistemological and teleological dimensions in the context of the relationship between human ontological and cognitive abilities and the purpose of creation.

Keywords: Abū l-Muʿīn al-Nasafī, Obligation, Wisdom, Reward, Punishment.

Structured Abstract: Abū l-Muʿīn al-Nasafī is one of the most important representatives of al-Māturīdīan theology. The understanding of obligation (taklīf) that al-Nasafī deals with in the context of the human creation characteristics and the relationship of responsibility is remarkable as it reflects the perspective of the Māturīdīan tradition on this issue. In this context, the subject is handled in the Kalām with the dimensions of divine justice and wisdom on the one hand, and on the other hand in relation to issues such as reason, good and bad values, potency and prophethood in terms of human responsibility. The obligation is handled with different aspects of human existence in al-Nasafī's thought system. He considers man in terms of his possibilities, potentials and abilities as a subject to whom divine commands are burdened. For this reason, al-Nasafī's concept of obligation in our study is handled with its ontological, epistemological and teleological dimensions after drawing a general conceptual framework. The ontological justification of the obligation is that the accountable (mukallaf) has existential features such as reason, will, and power. For a test process to be meaningful requires having the will that provides a choice among options and having the appropriate characteristics of creation. Therefore, people are expected to prefer what is good and beneficial, and avoid the bad and harmful. Thus, al-Nasafī draws attention to the moral basis of the obligation based on the abilities such as mind, will and power belonging to the accountable. It is seen that the Māturīdīs, who accept prophethood as a necessity of wisdom, try to establish a balance in terms of the relationship between mind and revelation. al-Nasafī says that the mind, as an important means of reaching correct information, comprehends good and bad values as a general, but cannot know it in particular in detail. Therefore, the guidance of the prophet is needed in particular matters in order to help the mind. As a requirement of divine wisdom, the proposal made by the prophets aims to achieve a praiseworthy result for people. In this respect, al-Nasafī attributes the correct exercise of the mind to the prophet's proposals and declarations as a requirement of wisdom. In that case, man needs the detailed explanations of revelation as well as his mental ability to organize his life by having correct value judgments. Thus, al-Nasafī tried to establish a balance between reason and revelation by emphasizing the functionality of the mind in matters in which the mind is effective and by saying that the authority of revelation is needed in matters beyond its limits. For al-Nasafī, the fact that orders and prohibitions are linked to a result in the form of reward and punishment shows that the offer is meaningful in terms of wisdom. Accordingly, the obligation becomes meaningful in wisdom, and the freedom given to man results in reward or punishment. Thus, al-Nasafī emphasizes the relationship between human creation characteristics and obligation and responsibility.

Keywords: Abū l-Muʿīn al-Nasafī, Obligation, Wisdom, Reward, Punishment.

GİRİŞ

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği, akıl ve özgür irade yönüyle eylemlerinden sorumlu bir varlık olmasıdır. İnsanın Allah'a ve yaratılan bütün varlıklara karşı sorumluluk taşıması, felsefî, teolojik ve ahlaki bakımdan değişik boyutlarıyla ele alınmıştır. Sorumluluğu yükleyen ve onu yüklenen taraflar arasındaki ilişkiyi ifade eden teklif, dînî boyutu açısından teklife muhatap olan insanın nelerle sorumlu tutulduğu ve teklif edilen şeyin gayesi ve sonucu gibi birçok yönden tartışılmıştır. Bu bağlamda konu, kelâmında bir taraftan ilâhî adâlet ve hikmet boyutuyla ele alınırken, diğer taraftan insanın ahlaki sorumluluğunu

temellendirilmek amacıyla akıl, hüsün-kubuh, istitâat ve nübüvvet gibi konularla ilişkisi açısından ele alınmıştır.

Allah'ın insanı birtakım mükellefiyetlerle yükümlü kılması ilahi hikmet açısından üzerinde tartışılan önemli bir konudur. Kelâmcılar konuyla ilgili olarak öncelikle insanı mükellef tutmanın hikmet ve gayesi üzerinde durmuşlardır. Mu'tezile kelâmcıları konuya aslah anlayışları çerçevesinde yaklaşırken Mâtürîdîler ise teklifin sebep ve hikmetini insanın yaratılış gayesinden hareketle açıklamışlardır.¹ Akıl-nakil ilişkisi, hüsün-kubuh ve peygamber göndermenin toplum açısından gerekliliği gibi hususlarda Mu'tezile ile Mâtürîdîler arasında benzerlikler olduğu görülmektedir.² İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre emir ve nehiylerin hikmeti bunların sahibini tanımadır. Yüce Allah, kendisini tanımakla seçkin kıldığı insanı yararlı bir şeyden uzak tutmadığı gibi kendini tanıma yollarını da onlara göstermiştir. Bu açıdan Cenâb-ı Hakk'ın kendi birliği ve hikmetine delâlet eden bir âlem yaratmış olması, mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakmadığı anlamına gelmektedir.³

Mâtürîdî kelâmcıları, mükellefin yükümlü olduğu hususların nasıl bilinebileceği sorusunu hüsün ve kubuh anlayışlarından hareketle cevaplamışlardır. İyilik ve kötülüğü kavramada aklın rolünü kabul eden Mâtürîdî, aklın vahiyden bağımsız olarak fiillere ait iyi ve kötü değerlendirmesini bütün ayrıntılarıyla bilemeyeceği görüşündedir. Ona göre aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olduğu için bu sınırın ötesini bilmenin vahiy ile mümkün olacağını kabul etmiştir.⁴ Bu açıdan aklın bilemeyeceği hükümler, Allah tarafından insanlara gönderilen peygamberler sayesinde öğretilmiştir. Hanefi-Mâtürîdî geleneğin önde gelen âlimlerinden olan Ebü'l-Muîn en-Neseffî'ye (ö. 508/1115) göre de iyilik ve kötülük akıl tarafından kavranabilmekle birlikte bu husustaki emir ve yasaklar ancak dini bildirimler vasıtasıyla öğrenilir.⁵

Neseffî, kullandığı semantik yöntemle Mâtürîdî kelâmını daha sistemli hale getirerek Sünnî kelâmın gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur.⁶ Bu açıdan teklif

¹ Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/386.

² İlyas Çelebi, "Mutezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/397.

³ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001), 167; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV İsam Yayınları, 2009), 127-128. (Bu eser daha sonraki dipnotlarda parantez içinde verilecektir.)

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 353-355 (340-342).

⁵ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn (Tenkidli Neşir)*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/12-28.

⁶ Bk. H. Sabri Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988), 74; M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in Neseffî", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 294; Yusuf Şevki Yavuz, "Neseffî, Ebü'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/569.

konusunun genel anlamda Mâtürîdî ekolü, özelde ise Neseffî'nin kelâm sistemi içinde insanın varlık yapısı, mahiyeti ve gayesi açısından farklı boyutlarıyla ele alınması önem arz etmektedir. Neseffî'nin, insanın yaratılış özellikleri ve sorumluluk ilişkisi bağlamında ele aldığı teklif anlayışı Mâtürîdî geleneğin daha iyi anlaşılması ve bu konudaki bakış açısını yansıtması yönüyle dikkate değerdir. Zira Tanrı-insan ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkan teklif olgusu, Neseffî'nin düşünce sisteminde insanın farklı varlık boyutlarıyla ele alınmaktadır. Neseffî, her ne kadar teklif konusunu ayrı bir başlık altında el almasa da eserlerine baktığımızda konuya dair önemli analizlerde bulunmaktadır. O, teklife muhatap olan insan cinsini imkân, kabiliyet, güç ve sınırlılıkları açısından tasvir etmektedir. Bu açıdan ona göre kendine özgü bir tabiata sahip olan insanın doğası ve mahiyetini ortaya koymak, insan tasavvurunun çok boyutlu kavramlarla daha geniş ölçekte ele alınmasını gerektirmektedir.⁷ Bu nedenle çalışmada Neseffî'nin teklif anlayışı, genel bir kavramsal çerçeve çizildikten sonra ontolojik, epistemolojik ve teleolojik açılardan ele alınacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve: Teklif

Zorluk ve meşakkate düşürmek anlamına gelen *k-l-f* kökünden alınmış olan teklif kelimesi; bir kimseye sıkıntı, zahmet ve meşakkat veren bir şeyi emretmek, muhataba külfet yüklemek, birine yapılması zor bir işi yüklemek gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Terim olarak ise, fayda sağlamak ya da zararı gidermek amacıyla kendisinde zorluk bulunan bir eylemi gerçekleştirmesi veya terk etmesi için başkasına bildirimde bulunmaktır. Buna göre teklif, hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yönelmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁹ Bu tanımda öne çıkan unsur, teklifin bir hitap olarak emir ve yasak içeriğine sahip olmasıdır.

Teklifte muhataba yüklenen emir ve yasalara karşı, tavrına uygun olarak karşılık verme anlamı vardır. Failine zahmet verecek bir işi imtihan için emretmek anlamı taşıyan teklif, sonuç itibarıyla muhatabın tutumuna göre ödül veya cezaî yaptırım gerektiren bir olgudur.¹⁰ Buna göre teklifin gayesinin mükellefi imtihan ederek bir faydaya ulaştırmak olduğu söylenebilir. Mu'tezile ekolüne göre teklif, fayda elde etme veya zararı giderme bakımından yapması veya yapmaması gerekenler hususunda muhatabı bilgilendirmektir. Bu hususta mükellefe ulaşan zorlukların cebir

⁷ Fethi Kerim Kazanç, "Ebü'l-Mu'in en-Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48 (2020), 57.

⁸ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, "k-l-f", *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 5/3917; Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, "k-l-f", *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Mârif, ts.), 438-439.

⁹ Ebü Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 207; a.mlf., *Ehli Sünnet Akâidi-Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 240.

¹⁰ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 141.

noktasına ulaşmaması gerekir.¹¹ Kâdî Abdülcebbâr'ın bu tanımında teklifi yerine getirmenin insanın tercihine bırakılması, mükellefin gücü oranında zorluk ve meşakkat bulunması, mükellefe bildirilen teklif konularına uygun hareket edildiğinde faydalanma veya zarardan uzaklaşmanın hedeflenmesi gibi hususlar vurgulanmaktadır.¹²

Teklif olgusu; teklif eden *mükellif*, kendisine teklif olunan *mükellef* ve *teklif edilen şey* olmak üzere üç temel unsurdan oluşur. Teklifin gerçekleşmesi, teklif oluşturan her üç ögede bazı şartların bulunmasına bağlıdır. Şer'î teklif olgusunda tek otorite Allah olup teklifi ve şartlarını belirleyen, insan da teklif hakkında bilgi edinen ve onu gerçekleştiren konumundadır. Aklî teklifte ise şartları ve teklif nesnelere belirleyen taraf, insanın kendisidir. İnsanın, teklifi kabul edebilecek bir donanım ve yetkinlikte yaratılmış olması, üstün konumda olan teklif edecek bir varlığın mevcudiyetini gerekli kılar. Teklif olunan bir yetkinlik ve donanımda yaratılması insan için bir ihsan olduğu gibi, teklife muhatap olmak da onun için bir lütuftur. İnsanın yaratılış olarak teklifi yerine getirebilecek zihinsel ve fiziksel organizmaya sahip olması, teklifin özünde zorluk ve meşakkat olmasından dolayıdır.¹³

Teklifte bulunan varlığın teklif konusunu sözlü veya yazılı olarak karşı tarafa bildirmesi gerekir. Bu açıdan teklifin kaynağı olarak Yüce Yaratıcı, mükellim olması yönüyle teklif nesnelere sorumlu varlık olan insana vahiy yoluyla bildirmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111) teklif eden otorite için mükellim olmayı tek başına yeterli bir şart olarak görmektedir. Onun bu konudaki anlayışı, aklen veya şer'an hiçbir şeyin Allah için zorunlu olmadığı şeklindeki ulûhiyyet düşüncesini yansıtmaktadır.¹⁴ Cüveynî (ö. 478/1085) ise, teklifin aklen mümkün ve geçerli olmasını sağlayan dört ana şartın olduğunu ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Bu şartlar şunlardır: a) İnsandaki kudretin fiilde etkili olması. b) Teklif yöneltilen kişinin aklî yetiye sahip olarak teklifi kavraması. c) Emredilen şeyin gerçekleştirilmesinin mümkün olması. Zira iki zıddın bir araya gelmesi veya bir şeyin aynı anda iki yerde olmasının imkânsızlığı gibi durumlar teklifi geçersiz kılar. d) Teklifin sonucunda sevap ya da ceza bulunmasıdır.¹⁵ Cüveynî'nin bu değerlendirmeleri ile Mu'tezile'nin teklifin sıhhatine ilişkin görüşlerinin içerik açısından benzerlik taşıdığı söylenebilir.

Neseffî'ye göre, mülkünde hükümlerlik sahibi olan bir zâtın farz ve haram kılma, serbest bırakma ve yasaklama şeklinde yükümlülükler yöneltmesi, teklifin aklen mümkün olduğunu göstermektedir. Teklifi yüklenen bir özne olarak insana

¹¹ Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Metin-Tercüme), çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/338.

¹² Mustafa Bozkurt, "Kadî Abdülcebbâr'ın Teklif Anlayışı", *Dini Araştırmalar* 9/26 (2006), 213.

¹³ Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk* (Elazığ: 2003), 30-32.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 112.

¹⁵ İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. M. Zahid el-Kevserî (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992), 42-55.

verilen emirlerde bir teşvik, yapılan nehiylerde ise sakındırma söz konusudur. Zira ilahi bildirim bir sonucu olan emir ve yasakların hepsi mükellefin fayda sağlayacağı ya da kaçınmakla kendisinden zararı gidereceği hususlara yöneliktir.¹⁶ Bu açıdan Allah ile insan ilişkisi sadece ontolojik anlamda değil, aynı zamanda epistemolojik ve teleolojik boyutları olan çok yönlü bir ilişkidir.

2. Teklifin Ontolojik Boyutu

2.1. Varlıksal Açıdan İnsanın Teklife Uygunluğu

İnsana verilmiş olan akıl yürütme ve tercihte bulunabilme yeteneği ile teklif ve imtihanın yerine getirilebilmesi arasında sıkı bir ilişki vardır. İnsan cinsinin bu imkân ve yetilerle donatılmış olmasının amacı, akıl sahibi varlıklara mükâfat ve faydaya ulaşma imkânı vermektir. Bedensel ve zihinsel gelişimin yeterli düzeyde olması teklifin yerine getirilmesi ve sorumluluk açısından önemlidir. İnsana özgü olan akletme eylemi düşüncenin kaynağı olan beynin gelişimine bağlı olduğu gibi teklifi hükümlerin yerine getirilebilmesi de fiziksel gücün ve beden sağlığının yerinde olmasına bağlıdır. Zira birtakım ibadetlerin yapılabilmesi bedensel ve zihinsel sıhhat şartlarının yerine getirilmesini gerektirmektedir. Bu açıdan teklif, zorunlu olarak yaratmayı içerirken insanın yaratılış gayesi de teklif ve imtihan olmaktadır. Bu nedenle hedefsiz ve gayesiz bir yaratma eylemi varoluşsal açıdan anlamsızdır.

Allah'ın teklif için akıllı varlıkları yaratmış olması bu eyleminin amaçlı ve anlamlı olduğunu göstermektedir. Yaratmanın yerinde ve belli bir gayeye yönelik olması ise insanın imtihana uygun tasarlanmasını gerektirir. Bu nedenle akıl, irade, güç ve istitâat gibi birtakım özelliklerin mükellefe verilmiş olması gerekir. Zira bu özellikler teklifte bulunmanın ontolojik gerekçesini oluşturmaktadır. Buna göre Neseî, insanı ilâhî buyruk ve tekliflere muhatap bir özne olarak imkân, potansiyel ve kabiliyetleri açısından ele almaktadır. Böylece insanın yaratılış amacının bir gereği olarak imtihan edilme gerçeğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Neseî'nin düşünce sisteminde âlemin hikmet, düzen ve amaç yönlerinden var edilmiş olması ile insanın yaratılış özellikleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Bundan dolayı mükellefe emir ve yasaklar yönelterek bunların mükâfat ya da cezayı gerektireceğinin bildirilmesi, insanın söz konusu yükümlülükleri gerçekleştirecek potansiyele sahip kılınmasıyla mümkündür.¹⁷

İnsanın teklife uygunluğu ve yetkinliğini ifade eden önemli bir kavram *emanet* kavramıdır. Ahzâb suresi 72. ayetinde geçen bu kavrama dini tekliflerin tamamı, İslam'ın farz ve emirleri, insana verilen akıl, halife olma kabiliyeti ve sorumluluk gibi

¹⁶ Ebü'l-Muîn Meymun b. Mekhûl en-Neseî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kâbil (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987), 41-42; a.mlf., *Tevhidin Esasları/Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 67-68. (Bu eser daha sonraki dipnotlarda parantez içinde verilecektir.)

¹⁷ Neseî, *et-Temhîd*, 62; a.mlf., *Tevhidin Esasları*, 94; a.mlf., *Bahrü'l-Kelâm (Mâtürîdî Akaidi)*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019), 23-24, 27. (Bu eser daha sonraki dipnotlarda parantez içinde verilecektir.)

anlamlar yüklenmiştir. Bu bağlamda emaneti, söz konusu anlamları yansıtabilecek şekilde ortak bir kavram olarak teklif veya teklif ehliyeti olarak yorumlamak mümkündür.¹⁸ İnsan bu emaneti kabul etmekle, kendisine zorluk ve meşakkat getiren bir durumu kabul etmiştir. Ancak insanın emaneti ya da teklifi kabul etmesi sözlü bir kabul olmayıp teklifi kabul edebilecek donanıma sahip bir varlık olarak yaratılması anlamına gelmektedir. Buna göre insan kendi yaratılış nitelikleri ile emanete layık olmuştur. Zira insanın kabul ettiği bu sorumluluk Kur'an'da sembolik bir dille anlatılmış, yer ve gökler gibi teklifi yüklenme kabiliyeti olmayan varlıklar karşısında insan yüceltilmiştir.¹⁹ Ancak ayetin sonunda teklifi yükledikten sonra ona uygun davranmadığı ifade edilmiştir. Bu ise ilahi takdirin bir gereği olarak insanın özgür iradesinin bir sonucudur.

Neseffî misak kavramıyla bağlantılı olarak, Ebû Hanife gibi Allah'ın insanları mümin veya kâfir olarak değil, iman ve inkârı tercih edip kabul edebilecek kapasitede yarattığını ifade etmektedir.²⁰ Buna göre iki taraf arasındaki bu sözleşme²¹, insanogluna yöneltilen teklifin şartlarını taşıdığını göstermektedir. İnsanın bu konudaki yetkinliğini ifade eden halife sıfatı da insanın teklifi kabul edecek nitelikteki yaratılışına işaret etmektedir. Onun yeryüzünde halife kılınması yeryüzüne hakim olması, imar ve ıslah görevinin gerektirdiği güçlerle donatılması anlamına gelmektedir. İnsanın halife olması onun yaratılış misyonu olup birbirini takip eden bütün nesiller boyunca bu görevin yükümlülüğü altındadır. Bu görevin gereği olarak insanın yeryüzünde kendi yetkinliği ölçüsünde üzerine düşeni yapması beklenmektedir.²²

Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre akıl, Allah'ın varlığını bilme ve iyi ile kötüyü ayırt etme gücüne sahip olduğu için peygamber gönderilmese de Allah'ı bilmek ve iman etmekle mükelleftir. Bu konuda insanın sorumlu olmasının temel nedeni insanın zihinsel kapasitesinin yeterli olmasıdır. Bu açıdan peygamber gönderilmeyen ya da kendisine davet ulaşmayan kimselerden mükellefiyetler düşmez. Bu gibi kimseler akıllarıyla Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, akıl yürütmek suretiyle bilinebilecek olan bütün iyi fiilleri yerine getirmek ve kötülüklerden sakınmakla sorumludur.²³ Bu kimselerden sadece şer'î teklifin kalkması, aklî yetinin teklif ve sorumlulukta merkezi bir konumda olduğunu göstermektedir. Aklın teyide muhtaç olduğu ya da bilemeyeceği konularda ise vahiy devreye girmektedir. Bu açıdan

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. Fadıl Ayğın (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020), 11/440-442; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981), 25/235-236.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11/440; Yar, *Teklif ve Sorumluluk*, 59.

²⁰ Ebü'l-Muîn Meymun b. Mekhûl en-Neseffî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Veliyyüddin M. Salih Ferfûr (Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000), 75. Ona göre cennetlik birisinin cehennemlik, cehennemlik birinin cennetlik olmayacağını ileri sürülmesi teklifi de anlamsız hale getirmektedir. Neseffî, *Bahrü'l-Kelâm*, 81.

²¹ A'râf, 7/172-174.

²² Yar, *Teklif ve Sorumluluk*, 111

²³ Metin Yurdagür, "Fetret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/476.

Nesefî'ye göre iyi-kötü, faydalı-zararlı gibi konularda teklifin konusu olan emir ve yasaklar aklın işlevi sonucu anlamlı hale gelmektedir. Zira faydası veya zararı, lezzeti veya acısı bilinmeyen bir şeye teşvik etmek veya sakındırmak anlamlı olmazdı. Dolayısıyla bunlar bilinemediği takdirde teklifin bir anlamı olmazdı.²⁴ Böylece Nesefî insan açısından akıl, irade ve kudret gibi varoluşsal esaslara dikkat çekerek teklifin ontolojik unsurlarına vurgu yapmaktadır.

2.2. Teklif ve Eylem Özgürlüğü İlişkisi

İnsanın fiillerinden sorumlu olabilmesi için gerekli olan şartların belirlenmesi teklif açısından önemlidir. Bu şartların bazıları insanın kendisine, diğer kısmı da kendi dışındaki varlıklara bağlıdır. Bu şartlardan olan zihinsel ve bedensel gelişim insanın kendi organizma bütünlüğüne, nübüvvet ise ilahi iradeye bağlıdır. Sorumluluk için olması gereken bedensel ve zihinsel gelişimin gerçekleşmediği veya insan organlarının bir fiil için elverişli olmadığı durumlarda aklî ve şer'î teklif ortadan kalkar.²⁵ İnsanın fiillerinden sorumluluğu kaldıran bir diğer husus da insanın herhangi bir" fiili işlemeye zorlanmasıdır. Kişinin bir eylemi yapmaya zorlanması kendi özgür iradesi ile olmadığından ahlaki açıdan bu fiile sevap ve ceza şeklinde bir karşılık vermek imkânsızdır. Bu açıdan eylemin ahlaki temeli yükümlülük, sorumluluk ve müeyyide olmak üzere üç temel esasa dayanır. Sorumluluk ve müeyyide ancak teklifin varlığıyla anlam kazanmaktadır.²⁶

Teklif ve kudret ilişkisi üzerinde duran kelâmcılar, Allah'ın mükellefi gücünün yetmeyeceği şeyle yükümlü tutmasının imkânını teorik olarak tartışmışlardır. Mu'tezile ve Mâtürîdîler Allah'ın kişiyi güç yetiremeyeceği şeyle yükümlü tutmasının câiz olmadığını söylerken Eş'arîler ve Cebriye bunu aklen mümkün görmektedir.²⁷ Mâtürîdîler'e göre eylem kudretinden yoksun bırakılan kişinin mükellef tutulması aklen imkânsızdır. Teklif ve kudret ilişkisini, istitâatın iki zıt fiili gerçekleştirmeye elverişli olduğu düşüncesiyle ele alan Mâtürîdî'ye göre bir fiilin zıddını işleme kudretinden mahrum olmak fiillerin iradî değil, tab'an (zorunlu) meydana gelmesi demektir. Eylemin zorunlu oluşması durumunda ise hakiki fiil ve fail olmayacağı için teklif ve imtihanı devre dışı bırakarak insan ve eşyanın ontolojik gerçekliğini anlamsız hale getirecektir. Çünkü insanın eylem kudreti olmadığına emir ve yasağın muhatabı olarak imtihana maruz kalması anlamsızdır.²⁸ Bir imtihan sürecinin anlamlı olabilmesi, seçenekler arasında tercih imkânı sağlayan irade özgürlüğüne bağlıdır. Dolayısıyla insandan mükellefiyetin konusu olan şeyleri nefsi yönelimle değil, akıl

²⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/129.

²⁵ Yar, *Teklif ve Sorumluluk*, 134.

²⁶ Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996), 23, 25.

²⁷ Sinanoğlu, "Teklif", 386.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 349-351 (336-339).

gücü ile çok yönlü değerlendirerek iyi ve güzel olanı tercih etmesi, kötü ve zararlı olandan ise kaçınması beklenmektedir.²⁹

Teklifin imkân ve sıhhatine temel oluşturan ana kavramlardan biri istitâattır. İstitâatın fiilden önce veya beraber olduğuna dair tartışmalar, hem fiilin insana nisbet edilmesinde hem de teklife muhatap olmadan önce fiile güç yetirebilme açısından önemlidir. Mâtürîdî'ye göre teklife esas olan kudret iki kısma ayrılmaktadır. İmkân ve şartlara dayanan fiilden önceki kudret, araç ve gereçlerin, her türlü vasıta ile bedensel özelliklerin elverişli olması demektir. Fiilden önce olmayıp sadece fiille beraber bulunan ikinci kudret vasıtasıyla da insan mükellef olduğu fiili kolaylıkla yapar. Mâtürîdî teklif anlayışını bu ikili kudret görüşüne dayandırmaktadır. Buna göre teklif, kudret-i mümekkinе denilen ve fiilden önce bulunan potansiyel kudrete dayanmaktadır. Teklif bu birinci güce dayandığı için insanın güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutulması doğru değildir.³⁰ Çünkü insanın sorumluluğu, ceza veya mükâfat kazanması ancak gücünün yeteceği ve serbestçe seçebileceği fiillerde söz konusudur.

Neseffî de teklifin imkân ve sıhhatini ikili kudret anlayışıyla temellendirmektedir. Birinci anlamdaki istitâatın fiilden önce bulunmasının imkânı konusunda herhangi bir tartışma olmadığını söyleyen Neseffî, kendileri ile Mu'tezile ve Kerrâmiye arasındaki anlaşmazlığın ikinci istitâat konusunda olduğunu söylemektedir. Ona göre muhaliflerin buradaki endişesi, istitâat fiilden önce mevcut değilse emir ve nehiy kudret olmadığı halde insana yöneltileceği için sorumluluk açısından bu mümkün değildir.³¹ Ancak Neseffî açısından böyle bir endişeye gerek yoktur. Zira mükellef tutmanın sıhhati fiilin gerçekleşmesi için gerekli fiziki şartların ve gereçlerin yerinde, organların sağlıklı olması anlamındaki fiilden önceki kudrete dayanmaktadır. Çünkü ilahi âdete göre fiziki şartların müsait ve organların eksiksiz olması durumunda mükellef bir fiili yerine getirmeye yönelirse onun için gerçek bir kudret meydana gelir. Ancak bu kudretin meydana gelmemesi, kişinin söz konusu fiile yönelmemesinden kaynaklanır. Öyleyse fiilin ortaya çıkmasını sağlayan bu ikinci kudret, fiziksel ve bedensel şartların yerine getirilmesine bağlı olup söz konusu şartlar oluşmayınca insana mükellefiyet yüklenemez. Aksi halde mecburiyet oluşacağı için mükellef sorumlu tutulamaz.³²

Neseffîye göre eylemin oluşmasında insanın özgür iradesiyle fiile yönelmesi önemli bir noktadır. İnsandaki bu tercih ve yönelişten sonra devam etmekte olan ilahi yasalar çerçevesinde fiil yaratılmakta, insan da bu fiili kendi arzu ve isteği ile kesb

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301 vd. (282 vd.); bk. Harun Işık, "Mâtürîdî Düşüncesinde İlahi Yaratma Karşısında İnsan Özgürlüğünün İmkânı", *İmam Matürîdî ve İmam Matürîdiyye Geleneği-Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 242.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342 vd. (328 vd.)

³¹ Neseffî, *et-Temhîd*, 56 (88).

³² Neseffî, *et-Temhîd*, 53-54 (85-86).

etmektedir.³³ Bu noktada yaratma ve kesb birlikte meydana geldiğinden dolayı Allah ve insan için herhangi bir zorunluluk söz konusu değildir. Neseî, “Kulun fiil işleme potansiyelinin fiille birlikte olması durumunda, iman-küfür, itaat ve isyan gibi fiillerin hangi sebeple ceza ve mükâfatı hak edeceği” şeklindeki soruyu fiil anlayışı bağlamında cevaplamaktadır. Ona göre ödül ve cezanın hak edilmesi, insana verilen fiil işleme gücünün iradi olarak kesbe dönüşmesiyle ilişkilidir.³⁴ Ayetlerin de ifade ettiği gibi ödül ve ceza insanın fiiliyle ilgili olduğu için fiili bulunmayan bir kişiye emretmek ve yasak koymak imkânsızdır.³⁵

Mu'tezile naslarda yer alan emir-nehiy, va'd-va'îd ve sevap-ceza gibi hususlara dayanarak insanı fiillerinin yaratıcısı olarak görmektedir. Onlara göre kulların fiillerini Yaratıcının yaratmış olması, emre ve nehye muhatap olarak sevap ve cezayı hak edenin kendisi olmasını gerektireceği için itaat veya isyan edenin kendisi olması gerekirdi. Bu durumda insanın fiilleri sonucunda elde edilecek övgü ve yerginin O'na dönmesi gerekirdi. Bu yüzden bir fiilin iki kudret sahibinin gücü altında olması muhal olup Yaratıcı'nın kudreti altında olan fiiller insana ait değildir.³⁶ Bu bağlamda Neseî, Mu'tezile'nin bu yaklaşımını aklî ve naklî kanıtlara dayanarak reddetmiştir.³⁷ Ona göre insan için yaratma kudreti kabul etmek muhaldir.³⁸ Zira birçok ayette insana emir-nehiy, va'd-va'îd şeklinde teklifler yöneltilmesi fiillerin insana ait olduğunu göstermektedir. Çünkü fiili olmayan kimseye Allah'ın emir ve nehyde bulunması muhaldir. İnsanın kesb yönüyle fail olduğunun delili, yapıp etmelerinde iradeli olarak fiili gerçekleştirme potansiyeline sahip olmasıdır.³⁹

Teklifin sıhhat şartları ve sorumluluk açısından ele alınan kudretin fiilden önce olması hakkındaki teoriler ile kulun teklife güç yetirmesi arasındaki ilişki de önemli bir tartışma konusudur. Kelâm ekollerinin teklif ile insanın güç yetirebilmesi arasındaki ilişkiye dair iki farklı bakış açısına sahip olduğu görülmektedir.⁴⁰ Eş'ariler güç yetirilemeyecek şeyle insanın mükellef tutulmasının (teklîf-i mâ lâ yutâk) teorik olarak caiz olduğunu ileri sürerken Mu'tezile ve Mâtürîdîler ise adalet ve hikmet açısından böyle bir teklifin caiz olmadığını kabul ederler. Eş'arîler, güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmanın aklen ve şer'an caiz oluşunu, kudretin aynı anda iki zıt fiil için

³³ Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 2/228.

³⁴ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 79 (27).

³⁵ Neseî, *et-Temhîd*, 62 (94).

³⁶ Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 2/178; a.mlf., *et-Temhîd*, 63 (95).

³⁷ Bu konudaki Neseî'nin değerlendirmeleri için bk. Hamdi Gündoğar, “Ebu'l-Muîn En-Neseî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler”, *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), ss.199-214.

³⁸ Bunun bir delili de fiilin yoktan varlığa çıkma keyfiyetinin; miktar, sıfat ve hâllerinin bütün incelikleriyle bilinemeyişidir. Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 2/198; a.mlf., *et-Temhîd*, 64 (96-97).

³⁹ Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 2/176; bk. a.mlf., *Bahrü'l-Kelâm*, 69 (23).

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulnasır Süt, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime* 6/2 (2015), 283-308.

geçerli olmayacağı düşüncesine dayandırmaktadır.⁴¹ Bu anlayışa göre güç yetirilmeyen bir şeyle sorumlu tutmanın aklen caiz olduğuna delil, oturan bir kimseye ayağa kalkmasının emredilmesi. Otururken ayağa kalkmaya kâdir olması imkânsız olduğu halde bu emrin yöneltmesi imkânsızın teklif edilebileceğine delildir.⁴² Ancak genelde Mâtürîdîlere, özelde Neseffî'ye göre ise insana gücü üzerinde bulunan bir şeyin teklif edilmesi hikmet açısından muhaldir. Zira engelli bir insana teklifte bulunmak sadece Allah için değil, aynı zamanda sağlam yaratılıştaki olan kimse için de bir eksiklik olarak görülmektedir.

Bu bağlamda Neseffî'nin eylem teorisi, teklif-i mâ lâ yutâk düşüncesini imkânsız kılmaktadır. Kişinin fiile yönelik imkân ve şartlar uygun olduğunda kendisine emredilenin zıddını yerine getirmesi kudretin doğru yönde kullanılmaması demektir. Dolayısıyla teklif için gerekli şartlar oluştuğu için mükellef, emre uymama noktasında mazur görülemez. Ancak fizikî şartların müsait olmaması durumunda fiili yapmaya yöneldiğinde kudret meydana gelmeyeceği için yükümlülük söz konusu değildir.⁴³ Bu açıdan Neseffî'ye göre yerine getirilecek teklifin sadece fiil öncesi ya da fiil anındaki kudretin bulunduğu sırada emredilmesi yapılması mümkün olmayanı teklif etmek demektir. Bu durumda sorumlu tutmak gücü yetmeyen bir şeyi yüklemek olacağı için emir-nehî, farz ve haram gibi hükümler anlamını yitireceğinden dolayı mükâfat ve ceza ortadan kalkar.⁴⁴

Böylece Neseffî, eyleme yönelik engellerin kaldırılması ve mükellefe ait bilgi, irade ve kudret gibi yetilere dayanan teklifin ahlakî temeline dikkat çekmektedir. Teklifin ahlakî olması, mükellefin herhangi bir zorlama olmaksızın tercihte bulunmasıyla mümkün olabilir. Bu açıdan teklifi aklî ve ahlakî kılan özellik, insanın varoluşsal açıdan sahip olduğu imkân, yetenek ve kapasitesidir. Zira Yaratıcı ile insan arasındaki karşılıklı sözleşme esasına dayanan bu ilişki insanın yaratılış özelliklerinin uygunluğuna bağlıdır. Çünkü hak edilen mükâfat ve cezanın sebebi olan teklif, ontolojik açıdan insanın donanımlı ve özgür olmasını gerektirmektedir.

3. Teklifin Epistemolojik Boyutu

3.1. Teklifle İlişkisi Açısından Hüsün ve Kubuh'u Bilme İmkânı

Hüsün ve kubuh konusu birçok konuyla ilgili olduğu gibi insanın iyi ve kötü değerleri bilmesinin imkânıyla ilişkili olarak teklifin şartları açısından da önemli bir

⁴¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil el- Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru İbni Zeydûn, ts.), 53-55; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 112; İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Mevla-Ali A. Abdulhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 226-228.

⁴² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 226. Eş'arîler açısından güç yetirilemeyen şeyin teklif edilmesi şer'an da mümkündür. Allah iman etmeyeceğini bildirdiği halde, Ebu Cehil'i Hz. Peygamberi tasdik edip ona iman etmekle sorumlu tutmuştur. Ayrıca ayette (Bakara, 2/286) insanın gücünün yetmeyeceği hususlarda Allah'tan yardım istemesinin bildirilmesi bunun mümkün olduğunu göstermektedir. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 228.

⁴³ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/166-167; a.mlf., *et-Temhîd*, 59 (91).

⁴⁴ Neseffî, *et-Temhîd*, 57-58 (89-90).

konudur. Nesne ve fiillerdeki iyi ve kötü değerlerin imkânına dair tartışmaların oluşturduğu hüsün-kubuh konusu farklı yönlerden ele alınmıştır. Kelâm disiplini bu konuyu insan açısından ahirette mükâfat veya ceza gerektiren fiiller bağlamında, Allah açısından ise O'nun fiillerinin keyfiyeti yönüyle incelemektedir.⁴⁵ Hüsün-kubuh konusunda asıl tartışılan husus aklın iyi ve kötünün bilgisine ulaşma yeteneğine sahip olup olmamasından ziyade bunun sonucunda insanın herhangi bir şeyle mükellef kılınıp kılınamayacağı, sonunda ise sevap ve cezayı hak edip etmeyeceği meselesidir.⁴⁶

İlahi fiillerin mutlaka bir hikmeti ve gayesi bulunduğunu kabul eden Mu'tezile ve Mâtürîdîler'in çoğunluğu hüsün-kubuh konusunun hem aklî hem şer'î olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁷ Mu'tezile ekolü mükellefin bir eylemde bulunmasını veya ondan kaçınmasını sağlayan zaruri bilginin fitri olarak insanda bulunması gerektiğini kabul etmiştir. İyi veya kötü şeklindeki değerlere ait bilgiler bedihî/apriori olarak mükellefte bulunmalıdır. Bu nedenle aklî ve ahlakî prensiplerin özünü sadece dini emir ve yasaklar oluşturmaz.⁴⁸ Teklifi aklî ve şer'î olmak üzere iki kısımda ele alan Kâdî Abdülcebbar, bunları birbirinin tamamlayıcısı olarak görmektedir. Aklî alana giren tüm hususların vahye ihtiyaç duymadan sağlam bir akılla bilinebileceğini ifade etmektedir.⁴⁹ Bu nedenle ilahi vahiy gelmeyen kimseler aklî teklifler ile mükelleftir. Şer'î teklifin sebebi ise nas olup mükellefin bir şeyi emretmesi veya nehyetmesine bağlıdır. Ona göre emir ve yasakların hikmeti aklen bilinebilir ancak bu hikmetler hiçbir zaman şer'î teklif için sebep değildir. Zira teklif zorunlu bir illete değil, bizzat mükellefin iradesine dayanmaktadır.⁵⁰

Kâdî Abdülcebbar'ın aklî ve şer'î teklif konusundaki bu yaklaşımı, tam bir benzerlik olmamakla birlikte Mâtürîdî anlayışta da vardır. Mâtürîdîler de iyi ve kötünün hem aklî hem de şer'î olduğunu ileri sürerek değerlerin fiillere ait zâtî nitelikler olduğunu ve bunun aklen bilinebileceğini kabul etmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre Yaratıcı, akıl nazarında doğruluk ve adaleti güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiştir. Bu nedenle akıl, söz konusu iyi davranışları işlemeyi emreden, sahibini küçük düşürücü kötü davranışlardan ise sakındıran bir özellik taşır. Bu bağlamda aklî

⁴⁵ Zübeyir Bulut, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 635.

⁴⁶ Hülya Alper, "İmam Matürîdî ve Sonrasında Teklifle İlişkisi Bakımından Hüsün ve Kubuh Meselesi", *İmam Matürîdî ve İmam Matürîdiyye Geleneği-Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 344.

⁴⁷ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/62.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklîf*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulhalim en-Neccâr, (Kahire: Yayınevi yok, ts.), 11/292 vd.

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/24.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/299. Konuyla ilgili bir karşılaştırma için bk. Mustafa Bozkurt, "Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* (1) (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 151-166.

bir zorunluluk olarak ilahi emir ve nehiyeler, sonuç olarak mükâfat ve cezayı gerektirir.⁵¹ Mâtürîdî insan tabiatı/nefs ile aklın farklı ölçülere sahip olduğunu söyleyerek insanın tabiatına güzel gelen ile aklına güzel gelenin arasını ayırmaktadır. Ona göre insan tabiatı lezzet aldığı ve arzuladığı şeyleri isterken akli ise iyilik ve güzelliği bilinen ya da övücü bir sonu olan şeyleri iyi ve güzel görür. Bu bakımdan akıl ve insan doğası arasında bir karşıtlık bulunmaktadır.⁵² Zira akıl, insanın tabiatı gibi sadece mevcut durumu değil onun ötesini ve sonucunu da düşünerek hüküm verme özelliğine sahiptir. Mâtürîdî'ye göre akıbet olarak nitelenen aklın bu işlevi, iyi ve kötünün bilinmesi noktasında onu hâkim konuma yerleştirmektedir.⁵³

Mâtürîdî'de olduğu gibi Neseffî'ye göre de akıl, varlıklara dair nitelikleri tikel değil tümel olarak kavrama özelliğine sahiptir. İyilik ve kötülükleri genel anlamda bir bütün olarak kavrayabilen aklın her hususta ayrıntılı olarak nesnelere bu gibi vasıflarını bilmesi mümkün değildir. Çünkü yücelik ve hikmet her şeyin en ince ayrıntısını bilmeyi gerektirir.⁵⁴ Yaptığı iyiliklere karşı nimet veren kimseye şükretmenin gerekliliği, yine bu kimseye nankörlükten kaçınmanın zorunluluğu akılların tabiatına yerleştirilmiştir. Buna göre nimete karşı şükürün aklen iyi ve zorunlu olduğu, nankörlük etmenin ise aklen kötü ve haram olduğu bilinir. Ancak nimetlerin değerini ve onu karşılayacak şükürü tam manasıyla bilmek, akılların gücü dâhilinde değildir. Bunu ayrıntılı bir şekilde ortaya koyacak olan ise dinin yapmış olduğu bildirimlerdir.⁵⁵

Neseffî aklın, fiilleri vâcib, mümteni ve bu ikisinin ortasında mümkün olmak üzere üç kategoride değerlendirdiğini, vâcib ve muhal olanları bilmekle birlikte aradaki fiilleri bilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira mümkün olan fiillerin övgü veya yergi ile sonuçlanması mümkündür. Akılların, övgü ve yergiye değer sonuca güç yetirememesi, o sonuçların özündeki kapalılıktan ileri gelir. Zira söz konusu fiillerin sonucunda ortaya çıkacak olan hikmet aklın sınırları içinde değildir.⁵⁶ Bu bağlamda Neseffî'nin genellikle "hüsün" kavramını "hikmet", "kubuh" kavramını da "sefeh" ile eş anlamlı kullandığı söylenebilir.⁵⁷ Neseffî, Mâtürîdî alimlerin, sonucu övgüye layık olan fiilleri hikmet, sonucu övgüye layık olmayan fiilleri ise kabih ve sefeh olarak tanımladıklarını söylemektedir. Ona göre fiillerdeki hüsün, fiilin sonucunda ortaya çıkan övülmeye değer bir durumdur. Gerçekleşen fiil, sonuç

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 249 (224).

⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/286; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 249-50 (224).

⁵³ Hülya Alper, "Temel Kavramlarla İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sistemi", *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*, koord. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 311. Mâtürîdîler, iyi ve kötünün bilinmesi ve tespiti konularında Mu'tezilî düşünceye katılmakla birlikte, aklın iyi olanı emredip kötü olanı yasaklama yetkisi bulunduğu noktasında ayrı düşünerek akla hâkim rolü vermezler. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166-167 (127-128).

⁵⁴ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/16-17; a.mlf., *et-Temhîd*, 43-44 (69-70).

⁵⁵ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/18-19; a.mlf., *et-Temhîd*, 44 (70).

⁵⁶ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/21; bk. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 104.

⁵⁷ Ebubekir Yalçın, "Ebü'l-Muîn En-Neseffî'ye Göre Hüsün ve Kubuh Meselesinin Tahlili", *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 345.

itibarıyla övgü ile karşılık bulursa iyi ve güzel, sonunda övgüye değer bir durum söz konusu olmazsa kötü ve çirkindir.⁵⁸ Bu açıdan Neseffî'ye göre, nesnelere iyi ve kötü özelliklerini genel olarak bilen aklın, eşyayı tek tek tayin eden ilahi emir ve yasaklara ihtiyacı vardır.

Mâtürîdî gibi Neseffî de, nefis ve akıl arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Ona göre nefis, iyi ile kötüyü, faydalı ve zararlıyı idrak ederek birbirinden ayırt edebilme özelliğine sahiptir. Ancak birtakım etkenler nedeniyle idrak ve temyiz ettiği şeylerden iyi olanın yerine kötü olana yönelebilir. Çünkü akıl yürütme, tefekkür ve nazar yoluyla bilinebilen bu hususlar nefsin değil, aklın yetkinlik sahasındadır.⁵⁹ Bu açıdan akıl, nefsin idraki dışında kalan veya yanılığa düştüğü konularda ona kılavuzluk etmektedir. Zira bazen aklın güzel bulduğu ancak tabiatın hoşlanmadığı ya da aklın çirkin gördüğü fakat tabiatın nefret etmediği durumlarda olduğu gibi akıl ile tabiat arasında uyumsuzluk olabilir. Akıl ise, özünden dolayı çirkin gördüğü bir şeyi kesinlikle güzel görmez. Bu nedenle Neseffî'ye göre eşyayı hakikatleriyle tabiat değil, iyiliklere eğilim gösterme ve kötülüklerden hoşlanmama melekesi olan akıl kavrar. Dolayısıyla insanın mizacı ile akıllı farklı hususları iyi veya kötü gördüklerinde, başvuru kaynağı olarak son söz akla aittir.⁶⁰ Neseffî, akla bu önemi vermekle birlikte toplumsal düzen açısından başıboş bırakılmasının da uygun olmayacağı kanaatinde dir.

Mâtürîdî geleneğin konuyla ilgili olarak akıl-vahiy ilişkisi açısından bir denge kurmaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim Neseffî, görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Mâtürîdî gibi aklın genel olarak iyi ve kötüyü bilebileceğini ifade etmekle birlikte tek tek bilemeyeceği hususunu ayrıca vurgulamaktadır. Ona göre akıllar her ne kadar iyiye yönelip kötüden kaçınan bir tabiata sahip olsa da, tek tek her bir nesne ve olayda iyi ve kötüyü ayırt edemez. İlk bakışta Mâtürîdî ile Neseffî'nin bu konuda aynı düşünerek her ikisinin de tikel olarak aklın iyi ve kötüyü bilemeyeceği görüşünde oldukları zannedilebilir. Mâtürîdî aklın bunu bedihi olarak bilemeyeceği noktasında Neseffî ile aynı düşünmektedir. Ancak bilme yolunu salt vahye özgü kılmayıp insanın tefekkür yoluyla da bunları bilebileceğini vurgulaması yönüyle Neseffî'den farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.⁶¹

Mâtürîdî'ye göre nimet vereni tanıyarak ona şükretmenin iyi olduğu ve nimete nankörlük ederek ona karşı çıkmamanın kötülüğü insan aklının bedihî olarak kabul ettiği bir husustur.⁶² Aynı şekilde Neseffî de nimeti verene şükrün akla göre iyi ve vacip olduğunu, nankörlük etmenin ise akıl açısından kötü ve haram olduğunu söylemekle

⁵⁸ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/252.

⁵⁹ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/27-33.

⁶⁰ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/30-32, 142; a.mlf., *et-Temhîd*, 43-44 (69-70); bk. Kazanç, "Ebü'l-Mu'în en-Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü", 60.

⁶¹ Alper, "İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklifle İlişkisi Bakımından Hüsün ve Kubuh Meselesi", 343.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252 (226-227); bk. Kemalüddin İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, çev. Harun Işık (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 73.

bu konuda Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ayrıca Neseffî, Mâtürîdî'nin yaklaşımına katılarak insanın marifet ile sorumlu olmasının temelini aklı yerleştirerek kişinin bu konuda istidlal etmesi gerektiğini, kendisine vahiy ulaşmamış kimsenin mazur olmadığını söylemektedir.⁶³ Bu konuda Neseffî, Ebu Hanife ve Mâtürîdî anlayışını devam ettirerek iman etme hususunda insan aklen sorumlu olduğu için vahye muhatap olmamanın bir mazeret teşkil etmeyeceği görüşündedir. Buna göre iman etme sorumluluğu aklen vâcib olup vahye muhatap olma şartı aranmamaktadır.

Teklif sahibinin bizzat iyi olanı yasaklamadığı ve bizâtihi kötü olanı da emretmediği noktasında Mâtürîdîler ile Mu'tezile'nin görüş birliği içinde olduğu görülmektedir. Ancak aklın güzel gördüğünü emrederek çirkin gördüğünü de yasaklamanın Allah'a vacip olmadığı konusunda ayrı düşünmektedirler. Buna göre sevap veya günah sonucunu doğuran teklif, sadece aklın ulaşacağı hüsün ve kubuh ile gerçekleşmez. Neseffî, aklın doğru bilgiye ulaşmada önemli bir vasıta olduğu ve insanın doğuştan bazı bedihi bilgilere sahip olduğu konularında Mu'tezile gibi düşünmektedir. Bununla birlikte aklın yalnızca tümel değer yargılarına ulaşabileceğini, tikel olanlarda ise peygamberin kılavuzluğuna ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Böylece Neseffî aklın etkin olduğu hususlarda aklın işlevselliğine vurgu yaparak, sınırını aşan konularda ise vahyin otoritesine ihtiyaç olduğunu söyleyerek ikisi arasında denge kurmaya çalışmıştır.

3.2. Teklifi Bil(dir)menin İmkânı: Nübüvvet

Teklifin bilinmesinin imkânı insanın epistemolojik bütünlüğü ve yeterliliği ile yakından ilişkilidir. Teklife muhatap olan mükellefin duyu, akıl ve haber vasıtasıyla bilgi elde etme imkân ve potansiyeline sahip olması teklifin sıhhati açısından oldukça önemlidir. Aklî teklif, bilgi vasıtası olan akla dayandığı gibi şer'î teklifin temeli olan vahiy de habere dayanmaktadır. Aklî teklifin yanı sıra mükellefe sorumluluk alanı ve kapsamını bilme imkânı sağlayan şer'î teklifin bildirim yöntemi olarak vahiy ve nübüvvet devreye girmektedir. Bu açıdan insanın yaratılış özellikleri ile teklif arasında bir ilişki olduğu gibi teklif ile nübüvvet arasında da bir ilişki vardır. Yaratıcının insana teklifte bulunabileceğini kabul etmek nübüvvetin imkân ve gerekliliğini de kabul etmek demektir.⁶⁴ Teklifte bulunmak için bir elçi göndermenin gerekliliğini kabul eden kelâmcılar, nübüvvetin imkân ve zorunluluğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile peygamber göndermenin vacip olduğunu ileri sürerken Ehl-i sünnet ise caiz ve mümkün olduğunu kabul etmiştir.⁶⁵

Nübüvvet konusunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in birbirine yakın olduğunu, özellikle nübüvveteye duyulan ihtiyaç konusunda iki yaklaşımın esas itibarıyla örtüşüğünü söylemek mümkündür. Mu'tezilî düşüncede başta marifetullah olmak

⁶³ Neseffî, *Bahrü'l-Kelâm*, 64-65 (21).

⁶⁴ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* (Ankara: 1992), 11.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/420, 422; İbnü'l-Hümâm, *Kitâbu'l-Müsâyere*, 88-91; Neseffî, *et-Temhîd*, 42 (68); Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 121.

üzere aklî hasen ve kabihler herhangi bir ilâhî bildirim olmadan kişiyi yükümlü kılmaktadır. Bununla birlikte aklî hasen ve kabihler insanın maslahatına yönelik olduğu gibi aklın bilemeyeceği şer'î hasen ve kabihler de insanın maslahatına yöneliktir. Bu nedenle Allah insan aklının bilemeyeceği maslahatları peygamber vasıtasıyla bildirmiştir.⁶⁶ Mâtürîdî açısından da akıl yaratılmış bir bilgi vasıtası olup diğer idrak vasıtaları gibi sınırlıdır. Emir ve yasak, özendirme ve sakındırma gibi delili duyuya dayanmayan hususların idraki haberle mümkündür.⁶⁷ İnsana kılavuzluk etmede akıl önemli bir role sahip olmakla birlikte nefsanî arzular ve şeytan gibi aklı örten bir takım olumsuz etkenlerin varlığı da gerçektir. Bu durum karşısında akla yardımcı olmak ve yol göstermek için peygamber gönderilmesi aklın da kabul edeceği bir hakikattir.⁶⁸

Nesefî, nübüvvetin mümkünler kategorisinde değerlendirilmekle birlikte hikmetin bir gereği olduğunu söylemektedir. Ona göre aklın insanı iyiliğe meyledip kötülükten kaçınmaya yöneltmesi iyilik ve kötülüklerin hakikatini bilen bir otorite tarafından gelecek açıklamaya bağlıdır. Akıl tümel düzeyde iyi ve kötü değerleri bilmesine rağmen iki cinsin arasını tek tek ayırmaya vakıf olamadığı için emir ve nehiyeler konusunda dinin ortaya koyduğu açıklamaya ihtiyaç vardır.⁶⁹ Kendisi için bilgisizlik ve sefehlik söz konusu olmayan yüce Allah, kullarına karşı şefkat ve merhametle vasıflanan hikmet sahibi bir varlıktır. Hikmet sahibi yaratıcının peygamberleri vasıtasıyla bildirdiği emir ve nehiyelerin hepsi, emredilen kişilere fayda sağlayan ve nehyedilen kişileri de zarardan koruyan hususlardır. Bu nedenle insanlara dünya ve ahirette ihtiyaç duyulanları açıklamak ve kemal derecesine ulaşacakları hikmet çeşitlerini bildirmek için müjdeleyici ve uyarıcı peygamberlerin gönderilmesi muhal olmayıp imkân dâhilindedir.⁷⁰

Nesefî nübüvvetin imkân ve gerekliliğini Mâtürîdî düşüncede temel hareket noktası olan hikmet kavramı çerçevesinde ele alarak ilahi otorite ile ilişkilendirmektedir. O'na göre, mülkünde tek otorite sahibi olan bir zat tarafından farz ve haram kılma, serbest bırakma ve yasaklama şeklinde yükümlülüklerin yöneltmesi aklen imkânsız değildir. Çünkü her hükümlülük sahibinin mülkünde istediği şekilde tasarruf yetkisi vardır. Bu açıdan Yaratıcı'nın istediği şekilde kendi cinslerinden veya kendi cinsleri dışından bir elçi göndererek insana teklifte bulunması mümkündür.⁷¹ Zira Nesefî'ye göre faydalı ve zararlı nesnelere tabiatına vakıf olarak onların iç yüzünü tam anlamıyla bilen birisi tarafından açıklama yapılmaması, nesnelere fayda ve zarar üzere yaratılmasındaki hikmeti de ortadan kaldırmaktadır. Çünkü açıklamadan kaçınmak insanın güzel bir sonuca ulaşmadan

⁶⁶ Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 12/2, (2017), 64. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marife* 18/1 (2018), 68-71.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 254 (229).

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 255-256 (231)

⁶⁹ Nesefî, *et-Temhîd*, 44 (70).

⁷⁰ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 2/7-28; a.mlf., *et-Temhîd*, 42 (68).

⁷¹ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 2/7; a.mlf., *et-Temhîd*, 41-42 (67).

sadece yokluk için yaratıldığı anlamına gelir. Bu da imtihana tabi olan insanın yaratılış amacına uygun olmayacağı için hikmetin dışına çıkmak demektir.⁷²

Bu bağlamda Neseffî nübüvvetin gerekliliğine dair psikolojik açıdan insan fitratının zaafalarını ve aklın idrak kapasitesi dışında kalan hususları örnek vererek birçok delil getirmektedir. Neseffî'ye göre insanın aceleci yapısı ve fitratının eğilim duyduğu maddi imkân ve güzelliklerin çekiciliği insanın bu nimetlere çabucak ulaşma isteğinin sebebidir. Bu nedenle kendi yaşamını devam ettirme içgüdüsünün insanı yönelttiği tutum ve davranışlar aynı zamanda düşmanlık ve çatışmaya neden olmakta, kavga ve savaşa sürükleyerek birbirlerini yok etmeye götürmektedir. Bu açıdan Neseffî toplumsal hayatın düzeni ve insan cinsinin devamlılığını sağlayacak bilgi ve tecrübenin öğretilmesini de nübüvvetin varlığına bağlamaktadır.⁷³ Ayrıca Neseffî'ye göre, akıl iyilik ve kötülüğe genel olarak vakıf olmakla birlikte iyi ve kötünün bildirilmesi akıl sahibini iyiliğe yönelterek kötülükten sakındırması için gereklidir. Akıl tabiatı itibarıyla sahibini iyilik yapmaya ve kötülükten sakınmaya yönlendirir. Ancak akıl bu kapasiteye sahip olsa da kendi haline bırakılınca sahibine gerçek iyilik ve kötülüğü gösteremez. Bu noktada devreye giren emir ve nehiyler akla yardımcı olarak muhatabın doğruya yönlendirilmesini sağlamaktadır.⁷⁴

Mâtürîdî, nübüvvet olan ihtiyacın sadece âhiretle ilgili konularda olmadığını, insanın muhtaç olduğu her türlü bilimsel ve teknik bilgi kaynağının da peygamberler olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Neseffî de nübüvvetin ispatı hususunda Mâtürîdî'yi takip ederek benzer örneklerle konuyu detaylandırmaktadır. Buna göre meslek ve zanaatlar, barınma ve giyinme, sıcaktan ve soğuktan korunma, hayvanların evcilleştirilmesi, ülkeler arası yolların, isim ve dillerin bilinmesi, tıp, eğitim ve sanatla ilgili bilgi ve teknikler aklen değil peygamberler tarafından bildirilmiştir. Zira bir meslek sahibinin uzmanlığı da bir başkasından aldığı bilgilere dayanmaktadır. Bu açıdan Neseffî'ye göre hiç bir meslek ve zanaat, akıl ve duyular yoluyla ortaya çıkmamış olup ilahi bildirim yoluyla öğrenilmesi nedeniyle tevkîfidir.⁷⁶ Ayrıca bitkilerin hangisinin gıda, ilaç veya zehirli olduğuna dair tecrübenin ölüm riski oluşturması nedeniyle bu konudaki bildirimlerin de vahiy kapsamında olduğunu söylemektedir.⁷⁷ Bu bakış açısına göre insanoğlunun sahip olduğu bilgilerin temel ilkelerinin peygamberlere dayandırıldığı görülmektedir. Bununla birlikte insanın aklî kapasitesinin, gözlem ve keşfetme yeteneğinin göz ardı edilmemesinin gerekliliği de teklif ve imtihanın anlamlı olması açısından ifade edilmelidir.

⁷² Neseffî, *et-Temhîd*, 43 (68-69).

⁷³ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/15; a.mlf., *et-Temhîd*, 43 (69).

⁷⁴ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/16-18.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250-251 (225-226).

⁷⁶ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/35-37. Mâtürîdî ve Neseffî'nin meslek ve zanaatların peygamber kaynaklı olduğu düşüncesi ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Levent Balkan, *İmam Mâtürîdî'nin Nübüvvet Anlayışının Eleştirisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 163-183.

⁷⁷ Neseffî, *Tebşiratü'l-edille*, 2/13; a.mlf., *et-Temhîd*, 42-43 (68-69).

Böylece Neseffî'ye göre insan, nesne ve olayları istidlâlî bir çabayla ya da sem'î bir kaynaktan gelen açıklama ile kavramaktadır. Bu bağlamda Neseffî, insanın genel olarak iyilik veya kötülük gibi değerleri algılama gücünün, peygamberin haberi ve akıl yürütme yoluyla mümkün olacağını vurgulamaktadır. İnsanın bedîhî olarak sahip olduğu düşünme ve algılama yeteneği, nesne ve olayları değerlendirmede temel rol oynamaktadır. Zira insanın doğruya kanalize edilmesi aklın farklı boyutlarıyla dengeli bir şekilde işletilmesiyle mümkündür. Bununla birlikte insanın psikolojik yapısı ve fitratının getirdiği zaaflar da insanı yanlışa yönlendirebilmektedir. Bu açıdan Neseffî aklın doğru çalıştırılmasını hikmetin bir gereği olarak peygamberin getirdiği teklif ve bildirimlere bağlamaktadır. O halde insanın doğru değer yargılarına sahip olarak hayatını düzenlemede aklî yeteneğinin yanı sıra vahyin ayrıntılı olarak yapmış olduğu açıklamalara da ihtiyacı vardır.⁷⁸

Yapılan değerlendirmelere bakıldığında Mâtürîdî kelâm sisteminin hikmet⁷⁹ düşüncesiyle şekillendiği, bu kelâmın da bir hikmet kelâmı olduğunu söylemek mümkündür. Zira kelâmın üç temel konusu olan uluhiyet, nübüvvet ve ahiret konuları genellikle Yaratıcı'nın hakîm oluşuyla ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu açıdan Mâtürîdî düşünce sisteminde peygamber gönderilmesi hem lutuf ve rahmet hem de hikmet olmaktadır. Zira hikmet bir yönüyle adalete karşılık gelirken, diğer yönüyle lütuf ve rahmete karşılık gelmektedir.⁸⁰ Dolayısıyla fiillerinde sayısız hikmetler olduğu bilinen Allah'ın teklifte bulunmak için peygamber göndermesi de hikmet sıfatının bir gereği olarak görülmüştür. Bu bağlamda Neseffî de nübüvvetin imkân ve gerekliliğine dair görüşlerini ele alırken hikmet sıfatına vurgu yapmaktadır.

4. Teklifin Teleolojik (Gayesel) Boyutu

İnsanın mükellef olarak fiillerinden sorumlu olması, fiillerine uygun karşılığın verilmesini gerekli kılar. Bu karşılık, mükellef kılınan varlığın eylemlerinde özgür irade sahibi olmasıyla ilişkilidir. İnsana teklif edilen fiillerin karşılığının olması ise olumlu ya da olumsuz değer ifade eden bir sonucu gerekli kılmaktadır. Mükellefin lehinde veya aleyhinde mutlaka bir sonuç meydana getiren teklifin gayesi kişiyi mükâfata ulaştırmaktır. Bu bağlamda insanın eylemlerine verilecek karşılığın kendi hak edişi ya da ilahi lütufla olup olmadığı tartışılmıştır. Mu'tezilenin istihkak olarak

⁷⁸ Bk. Kazanç, "Ebü'l-Mu'în en-Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü", 70. Konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Ramazan Tektaş, *Ebu'l Mu'în En-Neseffî'ye Göre Aklın Nübüvvetine Olan İhtiyacı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷⁹ Vücubiyet anlayışları farklı olmakla birlikte Mâtürîdîler ile Mu'tezile'nin nübüvvet konusunu hikmetin bir gereği olarak ele almaları sonuç itibarıyla ortak düşüncede bulduklarını göstermektedir. Bk. Adile Tahirova, "Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Mu'în en-Neseffî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği", *Bakü Devler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 4 (2005), 148.

⁸⁰ Alper, "Temel Kavramlarla İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sistemi", 322, 325. Hikmet kavramı adalet kavramıyla yakın bir anlam içeriğine sahip olmakla birlikte Mâtürîdî düşüncede hikmet kavramının adalet kavramından daha geniş bir anlam alanına sahip olduğu görülmektedir. Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 179.

isimlendirdiği teoriye göre insanın fiillerine verilecek karşılık kendi hak edişine göredir. Ehl-i sünnet ise uluhiyet anlayışının bir sonucu olarak bu düşünceye karşı çıkmış, konuyu farklı gerekçelerle temellendirmiştir.

Kâdî Abdülcebbar teklifin fayda yönünü mükâfatın hak edilmesi olarak görür. İnsanlar iyi bir davranışta bulduklarında övülür, aksine kötülük yaptıklarında kınanırlar. Allah fayda karşılığında meşakkatli bir eylemi insandan istemekte olup hak etmeksizin mükellefe fayda sağlaması ve övgüde bulunması doğru değildir. Mükellef olmayı kendisi tercih etmeyen insanın zorlu bir imtihan sürecine tabi tutulması hak ederek övgü ve mükâfata ulaşma gayesine yöneliktir.⁸¹ Zira teklifin amacı, mükellefi teklif vasıtasıyla sevap ve mükâfata ulaştırarak fayda sağlamak olup mutlak manada iyidir. Bu açıdan Allah'ın insana menfaat sağlamak için teklifte bulunması bütün fiillerinin hikmetli ve mükemmel olduğu anlamına gelir.⁸² Mu'tezile'ye göre Allah, teklifte bulunmakla mükellefe lütufta bulunmuş, mükellefi sevaba ve mükâfata ulaştırmayı kendisine vacip kılmıştır. Teklifin gayesi teklif vasıtasıyla mükâfata ulaştırmak olduğuna göre bunun sonucuna insanın ulaşması gerekmektedir. Teklifin yerine getirilmemesi de aynı şekilde bir cezayı gerekli kılar.⁸³ Bu durumda hak etme, teklifin gayesiyle uyumlu olarak sevaba ulaştırmaktır. Ceza ise teklifin asıl hedefi olmayıp teklif vasıtasıyla hak edilmekle birlikte arzi bir durumdur.⁸⁴

Mâtürîdî de teklifin gayesini fayda-zarar temelinde ele alarak emir ve nehyin ancak ilahi va'd ve va'id ile anlam kazanacağını ifade etmektedir. Zira itaat edene yönelecek bir yarar, karşı çıkana da dokunacak bir zarar söz konusu olmayınca emir ve nehyin bir anlamı kalmaz. Emir ve nehyin nefsi itaate zorlayarak insan tabiatının hoşlanmadığı erdemlere sevk etme amacı taşır. Nihayet va'd ve va'id ilkesi, mükellefi nefsin arzu ettiği şeylerden uzaklaştırarak zorluklara katlanmada önemli bir etkidir. Bu açıdan insanın fitratı gereği sonucunun yararı umulmayan veya zararından sakınılmayan bir fiili işlemek anlamsız olacağı için yarar-zarar ilkesi insanın davranışlarıyla ilişkilendirilmelidir. Bu da ancak sakındırma ve özendirme yöntemiyle mümkün olabilir.⁸⁵ Mükellefe emir ve nehyin yöneltmesinin amacı, bunların sahibini tanımadır. Zira kâinatın ve insanın yaratıldıktan sonra sadece yok edilmek üzere var edilmiş olması hikmet ve gayeden uzak olacağı için varlığı anlamsız hale getirecektir.⁸⁶ Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre emir ve nehyin, mükâfat ve ceza

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11/134, 152-153.

⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/18, 340-342.

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe*, thk. Mustafa es-Sekâ (Kahire: Yayınevi yok, 1965), 14/53, 55.

⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Maraz, "Mu'tezilî Bakış Açısıyla Allah'ın İnkâr Edeceğini Bildiği Kimseye Teklifte Bulunması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 199 vd.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. İbrahim Tüfekçi, 16/113; amlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 248-249 (128, 223).

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. S. Kemal Sandıkçı, 12/63; amlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 248 (127-128, 222).

şeklinde bir sonuçla bağlantılı olması hikmet yönüyle teklifin anlamlı olduğunu göstermektedir.

Neseîî açısından da yaratılışı belli bir amaca yönelik olan insanın emir ve yasaklarla sorumlu tutulması ve başıboş bırakılmaması ilahi hikmetin bir gereğidir. Çünkü varlıksal özellikleri, görevi ve hedefi itibarıyla bir anlam taşıyan insanın başıboş bırakılması yüklenmiş olduğu teklif emaneti açısından kıyamet günü kendisi lehinde kanıt oluşturur. Nitekim aklî ve naklî deliller⁸⁷ emir ve nehiylerin sorumluluk getirdiğini göstermektedir.⁸⁸ Neseîî'ye göre, peygamberler vasıtasıyla insanın hayatını düzenleyen teklifin yapılması insanlar için övgüye değer güzel bir sonucun elde edilme amacına yöneliktir. Âlemin yaratılış amacı insan olduğuna göre hem diğer varlıklar hem de insan için bir anlam ve gaye söz konusudur. Bu nedenle insanın güzel bir sonuca ulaşmadan sadece yokluk için yaratıldığını düşünmek hikmet açısından insanın yaratılış amacına uygun değildir.⁸⁹ Teklif ve yaratma arasındaki ilişkiyi dikkate alarak insanın yaratılması ile sorumluluk arasındaki ilişkiyi vurgulayan Neseîî, her varlığın yaratılış amacı ve gayesiyle uyumlu olan yaratılış niteliklerine dikkat çekmektedir.

Ödül ve cezanın kazanılması insanın eylemlerinin karşılığı olmakla birlikte bu karşılığın verilmesi noktasında ilahi lütuf ve adalet devreye girmektedir. Mâtürîdî, Allah'ın yararlı davranışlara karşı ahirette vereceği mükâfatı lütuf kapsamı içerisinde değerlendirmektedir. Çünkü Allah kötülük ve günahın karşılığını hikmetin gerektirdiği denk bir ceza ile, iyiliğin mükâfatını ise lütufkarlığın gerektirdiği katlanma ile tesbit etmiştir. Çünkü mükâfatlandırmada hareket noktası lütufkarlıktır.⁹⁰ Neseîî de mezhebin ana eğilimine uygun olarak lütfun Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu belirtir. Ona göre Yüce Allah'ın, bir kimseye lütufta bulunması ihsanıyla; bulunmaması ise zulümle değil, adaletle davrandığı anlamına gelir. Adalet ve hikmeti gibi lütuf ve ihsanı da O'nun üzerine bir borç değildir. Çünkü Yüce Allah, bir başkasının kendisi üzerindeki bir hakkını engellemiş değildir. Zira vermemesi hikmet olanı esirgemek cimrilik olmayıp adalettir. Buna göre Yaratıcı verdiği ile lütuf sahibi ve cömert olup sadece kendisine ait olan bir hakkı esirgemesi yönüyle de adalet sahibidir.⁹¹

Bu bağlamda Mu'tezile'nin aslah⁹² görüşüne karşı çıkan Neseîî'ye göre Allah, kul için en uygun olmayan bir şeyi yaratabilir. Çünkü Mu'tezile'nin bu görüşü, yüce Allah'ın kullarını hidayete erdirmeye lütfunun yok sayılması demektir. Zira herhangi bir şeyin vâcip bir hakkı yerine getirmek maksadıyla yapılması durumunda lütuf veya

⁸⁷ Konuyla ilgili nakli delillerden bazıları şunlardır: Kıyâme 75/36, Mü'minûn 23/115.

⁸⁸ Neseîî, *Bahrü'l-Kelâm*, 171-172, 202 (74-75, 93).

⁸⁹ Neseîî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/26-27; a.mlf., *et-Temhîd*, 43 (69); bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/63.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168 (128-129).

⁹¹ Neseîî, *et-Temhîd*, 84-87 (123-124, 126).

⁹² Basra ekolü Allah üzerine vacip olan hususları bütünüyle teklif çerçevesinde belirlemesinin aksine Bağdat ekolü, teklifle ilgili konuların ötesinde de aslahın geçerli olduğunu iddia etmiştir. Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 66.

ihsan söz konusu olmaz. Çünkü kazanılmış bir hakkın yerine getirilmesinde lütuf veya ihsan bulunduğunu söylemek mümkün değildir.⁹³ Ancak Neseffî Mu'tezile'nin bu anlayışına göre Allah'ın verdiği nimetlere karşılık şükür talep etmesinin hikmetsiz davrandığı anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Çünkü şükür bir hakkı yerine getirmekten dolayı değil, ihsandan dolayı hak edilmesi gerekmektedir.⁹⁴ Sevap Allah'ın bir fazlı olup işlediği bir fiil sonucunda sevaba ulaşacağı bildirilen kişi, bu sevaba bir tahammül ve meşakkat sonucunda ulaşabilir.⁹⁵ Böylece Neseffî'nin konuyu, herhangi bir şeyin Allah'a vâcip kılınamayacağı temel ilkesinden hareketle değerlendirdiği görülmektedir.

Neseffî, sonuç itibarıyla fayda yönü olan hikmetin sadece fayda-zarar ilişkisi açısından ele alınmasını eleştirmektedir. Hikmet ve sefahi tanımlamada duyulur âleme göre hareket etmenin yanlış olduğunu ifade ederek görünürde faydası olmayan bir şeyin gerçekte faydalı olabileceğini söylemektedir. Zira hikmet fayda olarak anlaşıldığında faydasız şeyleri yaratmak sefeh olarak anlaşılacağından dolayı bu Allah için mümkün değildir.⁹⁶ Çünkü kainatta zararlı gibi görünen olgu ve olaylarda sonuç itibarıyla insanın maslahatına yönelik bir çok hikmet bulunması mümkündür. Buna göre Neseffî, hikmetin ölçüsünü olgu ve olaylarda ortaya çıkan övgüye değer sonuçlar olarak kabul etmiştir.⁹⁷ Neseffî'nin önemli açılımlar getirdiği hikmet teorisine göre imtihanın bir gereği olarak fayda ve zararın, iyi ve kötünün birlikte bulunduğu kainat sisteminde insanın emir ve yasaklarla mükellef kılınması, onun varlığı ve gayesini anlamlı hale getirmektedir. İmtihan sürecine uygun olarak düzenlenen kainat sisteminde insanın teklife uymakla sorumlu tutulması, sonunda ulaşacağı büyük mükâfat düşünüldüğünde mutlak manada iyidir.

O halde Neseffî'ye göre yaratılan her şeyin bir hikmete dayalı olması insan açısından mutlaka sonu övgü ile biten bir durumu hedeflemektedir. Buna göre teklif hikmet içerisinde anlam kazanmakta, insana verilen özgürlüğün sonucu, mükâfat veya ceza şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda teklif, ilahi irade ile insanın özgür iradesi arasında ahlaki bir ilişkidir. Neseffî, iki taraf arasındaki bu ilişkiyi ahlaki bir zeminde ele alarak teklifin metafiziksel temelini hikmet ve fayda esasına dayandırmıştır. İlahi teklifin asıl amacı mükellefi fayda ve mükâfata ulaştırmak olmakla birlikte azap ve cezaya dönüşme riski de taşımaktadır. Ancak bu riskin önceden bildirilmiş olması ve insanın seçimine bağlı olarak ortaya çıkması teklifin

⁹³ Neseffî Allah'ın büyük lütuf sahibi olduğunu bildiren ayetlerin bu konuda nakli delil oluşturduğunu söylemektedir.

⁹⁴ Neseffî, *et-Temhîd*, 84-85 (123-124).

⁹⁵ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/41.

⁹⁶ Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/9, 249-250. Mâtürîdîler'e göre her nesnenin fayda ve zarar yönü olduğundan mutlak anlamda iyi ya da kötü yoktur. Âlem bir hikmet içinde yaratıldığına göre tamamen hayır veya şer olan bir durum olmayıp şerler de belli bir hikmeti gerçekleştirme gayesine yöneliktir. Bu konuda kapsamlı bir araştırma için bk. Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010).

⁹⁷ Ebubekir Yalçın-Hulusi Arslan, "Ebu'l-Muîn en-Neseffî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019), 52.

mutlak kötü olduğu anlamına gelmez. Amacı itibarıyla iyi olan teklifi kötülüğe çeviren şey, insanın bilinçli tercihiyle olumsuz tavır takınarak yüz çevirmesidir.

SONUÇ

Teklif, varlıklar içerisinde uygun yaratılış özelliklerine sahip olan insana yöneltilmiş, bu önemli görevi kabullenmekle diğer varlıklardan üstün kılınmıştır. Akıllı varlıkların teklif için yaratılmış olması bu eylemin amaçlı ve anlamlı olduğunu göstermektedir. Akıl, irade ve güç gibi birtakım özelliklerin mükellefe verilmesi teklifte bulunmanın ontolojik gerekçesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Neseffî, insanı ilâhî buyruk ve tekliflere muhatap bir özne olarak imkân, potansiyel ve kabiliyetleri açısından ele almaktadır. Dolayısıyla Neseffî'nin düşünce sisteminde âlemin hikmet, düzen ve amaç yönlerinden var edilmiş olması ile insanın yaratılış özellikleri arasında sıkı bir ilişki vardır. Bundan dolayı mükellefe emir ve yasaklar yöneltmek bunların mükâfat ya da cezayı gerektireceğinin bildirilmesi, insanın söz konusu yükümlülükleri gerçekleştirecek potansiyele sahip kılındığını göstermektedir.

Neseffî'ye göre iyi-kötü, fayda ve zarar açısından teklifin konusu olan emir ve yasaklar, aklın işlevi sonucu anlamlı hale gelmektedir. Zira faydası veya zararı, lezzeti veya acısı bilinmeyen bir şeye teşvik etmek veya sakındırmak teklif açısından anlamlı değildir. Neseffî, aklın doğru bilgiye ulaşmada önemli bir vasıta olduğunu ve insanın doğuştan bazı bedihî bilgileri taşıdığını kabul etmektedir. Bununla birlikte Matürîdî'de olduğu gibi Neseffî'ye göre de akıl, iyilik ve kötülükleri tümel anlamda bir bütün olarak kavramakta, ancak tikel anlamda ayrıntılı olarak belirleme imkânına sahip değildir. Buna göre sevap veya günah sonucunu doğuran teklif, sadece aklın ulaşacağı hüsün ve kubuh ile gerçekleşmez. Bu nedenle tümel değer yargılarına ulaşabilen aklın, tikel olan hususlarda ise peygamberin kılavuzluğuna ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Böylece Neseffî aklın etkin olduğu hususlarda aklın işlevselliğine vurgu yaparak, sınırını aşan konularda ise vahyin otoritesine ihtiyaç olduğunu söyleyerek ikisi arasında bir denge kurmaya çalışmıştır.

Neseffî açısından yaratılışı belli bir amaca yönelik olan insanın emir ve yasaklarla sorumlu tutulması ve başıboş bırakılmaması ilahi hikmetin bir gereğidir. Ona göre, peygamberler vasıtasıyla insanın hayatını düzenleyen teklifin yapılması insanlar için övgüye değer güzel bir sonucun elde edilme amacına yöneliktir. İnsanın yaratılması ile teklif ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi vurgulayan Neseffî, her varlığın yaratılış amacı ve gayesiyle uyumlu olan yaratılış niteliklerine dikkat çekmektedir. Neseffî'nin önemli açılımlar getirdiği hikmet teorisine göre imtihanın bir gereği olarak fayda ve zararın, iyi ve kötünün birlikte bulunduğu bir sistemde insanın mükellef kılınması, onun varlığı ve gayesini anlamlı hale getirmektedir. O halde Neseffî'ye göre ilahi kudret tarafından yaratılan her şeyin bir hikmete dayalı olması, insan açısından mutlaka sonu övgü ile biten bir durumu hedeflemektedir. Buna göre teklif hikmet içerisinde anlam kazanmakta, insana verilen özgürlüğün sonucu, mükâfat veya ceza şeklinde ortaya çıkmaktadır. Böylece Neseffî'nin, insanın ontolojik ve bilişsel yetileri

ile yaratılış amacı arasındaki ilişkiyi dikkate alarak bütüncül bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara, 1992.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marife* 18/1 (2018), 55-76.
- Alper, Hülya. "İmam Mâtürîdî ve Sonrasında Teklif İlişkisi Bakımından Hüsün ve Kubuh Meselesi". *İmam Mâtürîdî ve İmam Mâtürîdiyye Geleneği-Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, 339-364.
- Alper, Hülya. "Temel Kavramlarla İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sistemi", *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. koord. İlyas Çelebi. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, 303-345.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Ehli Sünnet Akâidi-Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Balkan, Levent. *İmam Mâtürîdî'nin Nübüvvet Anlayışının Eleştirisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bozkurt, Mustafa. "Eş'arî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015, 1/151-166.
- Bozkurt, Mustafa. "Kadı Abdülcebbar'ın Teklif Anlayışı". *Dini Araştırmalar* 9 (2006), 211-231.
- Bulut, Zübeyir. "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015), 634-654.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik. *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. M. Zahid el-Kevserî. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. M. Yusuf Mevla-Ali A. Abdulhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdem, H. Sabri. *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1988.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil. *el-İbâne an usulî'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbni Zeydûn, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Gündoğar, Hamdi. "Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler". *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011), 199-214.
- Işık, Harun. "Mâtürîdî Düşüncesinde İlahi Yaratma Karşısında İnsan Özgürlüğünün İmkânı". *İmam Mâtürîdî ve İmam Mâtürîdiyye Geleneği-Tarih, Yöntem, Doktrin*. ed. Hülya Alper, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018, 237-253.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddin Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin. *Kitâbu'l-Müsâyere*. çev. Harun Işık. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklîf*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Yayınevi yok, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Aslah, İstihaku'z-zem, et-Tevbe*. thk. Mustafa es-Sekâ. Kahire: Yayınevi yok, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Metin-Tercüme). çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Ebü'l-Mu'în en-Neseffî'nin Kelâmî Düşünce Sisteminde İnsan Görüşü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 51-95.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 43-80.
- Maraz, Hüseyin. "Mu'tezilî Bakış Açısıyla Allah'ın İnkâr Edeceğini Bildiği Kimseye Teklifte Bulunması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 193-236.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İsam Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. çev. B. Topaloğlu - S. Kemal Sandıkçı. Cilt 2. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. Fadıl Ayğân. Cilt 11. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. İbrahim Tüfekçi. Cilt 16. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. S Kemal Sandıkçı. Cilt 12. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.
- Neseîî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Veliyyüddin M. Salih Ferfûr. Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000.
- Neseîî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*. nşr. Abdülhay Kâbîl. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987.
- Neseîî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn (Tenkidli Neşir)*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Neseîî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn (Tenkidli Neşir)*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Neseîî, Ebü'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelâm (Mâtürîdî Akaidi)*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2019.
- Neseîî, Ebü'l-Muîn. *Tevhidin Esasları/Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Cilt 25. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Süt, Abdulnasır. "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime* 6/2 (2015), 283-308.
- Tahirova, Adile. "Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn en-Neseîî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği". *Bakü Devler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 4 (2005), 117-155.
- Tektaş, Ramazan. *Ebu'l Mu'in En-Neseîî'ye Göre Aklın Nübüvvetine Olan İhtiyacı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Turhan, Kasım. *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996.

- Yalçın, Ebubekir. "Ebü'l-Muîn En-Neseffî'ye Göre Hüsün ve Kubuh Meselesinin Tahlili". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 335-358.
- Yalçın, Ebubekir-Arslan, Hulusi. "Ebu'l-Muîn en-Neseffî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2019), 35-55.
- Yar, Erkan. *Müslüman Kelâmında Teklif ve Sorumluluk*. Elazığ: 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Neseffî, Ebü'l-Muîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/568-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in Neseffî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (1985), 281-298.
- Yurdağür, Metin. "Fetret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/475-480. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 527-553

**HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) ve AİLESİNİN GEÇİMİNİ NASIL TEMİN ETTİĞİNE
DAİR BİR DEĞERLENDİRME**

**An evaluation of how the prophet and his family continued their lives
economically.**

Ahmet ACARLIOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İsmail Kurtul İlahiyat
Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebî Anabilim Dalı,
ahmetacarlioglu@ksu.edu.tr Orcid No: 0000-0002-0609-7988

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 14/02/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 25/06/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 527-553

Atıf / Cite as: Acarlıoğlu, Ahmet. "Hz. Peygamber'in (S.A.S.) Ve Ailesinin Geçimini Nasıl Temin Ettiğine Dair Bir Değerlendirme" [An evaluation of how the prophet and his family continued their lives economically]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 527-553.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.880230>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 527-553

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) ve AİLESİNİN GEÇİMİNİ NASIL TEMİN ETTİĞİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME*

Ahmet ACARLIOĞLU**

Öz

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) anne babasından kendisine önemli bir miras kalmamıştı. Bakımını üstlenen amcası Ebû Tâlib'e ekonomik durumu iyi olmadığından çobanlık yaparak ve ticaretle ilgili işlerinde yardımcı olarak katkıda bulunmuştu. Resûlullah'ın (s.a.s.) hayatında ekonomik olarak en önemli gelişme Hz. Hatîce (r.anhâ) ile evlenmesi olmuştur. Bu sayede maddi olarak rahatladığı gibi tebliğ vazifesini maddi sıkıntıları düşünmeden yapabilecek imkana kavuşmuştur. Peygamberlik gelene kadar bir yandan eşinin ticaretini yürütürken gerek öz sermayesiyle gerekse de ortaklıklar yoluyla ticaret yapmaya devam etmiştir.

Resûlullah'ın (s.a.s.) hayatında en önemli olaylardan birisi Medine'ye hicrettir. Allâh Resûlü (s.a.s.) hicret eden diğer muhacirler gibi maddi olarak yeni bir hayata başlamıştır. Bu aşamada en önemli gelir kaynağı ensardan ve başkalarından gelen hediyeler olmuştur. Bu hediyeler arasında yiyecekten giyime kadar birçok kalem sayılabilir. Hayber savaşından sonra maddi olarak bir nebze rahatlayana kadar kabul etmiş olduğu hurma ağacı tahsisleri de hediyeler arasında dikkat çeker. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hediyeler dışındaki gelirleri ganimetlerin Allâh ve Resûlü için ayrılan beşte birlik kısmından payına düşenler, bir asker olarak payına düşenler ve komutan hakkı olarak payına düşenlerdir. Beytül mâlden kendisine tahsis edilen araziler de onun önemli diğer gelir kaynağı olarak karşımıza çıkar. Resûlullah'ın (s.a.s.) bu kadar gelir kalemi arasında insanların en zengini olması gerekirken cömertliğinin genişliği ve dünyaya önem vermemesi nedeniyle zâhidâne bir hayat yaşadığı görülür ki zırhı bir Yahudi tacirde rehin olduğu halde vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, Siyer, Aile, Ekonomi, Çalışma Hayatı

An evaluation of how the prophet and his family continued their lives economically.

Abstract

He did not inherit any significant inheritance from the parents of the Prophet (pbuh). It would be appropriate to consider the life of the Prophet under two headings, before and after the prophethood, in order to better understand the subject. When the question of how the Messenger of Allah provided his sustenance and made a living comes to mind, the period of prophethood and especially the period of Medina come to

* Makale Etik Kurul İzni gerektirecek bir unsur taşımadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Üyesi Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İsmail Kurtul İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebî Anabilim Dalı, ahmetacarlioglu@ksu.edu.tr Orcid No: 0000-0002-0609-7988

mind. He contributed to his uncle, Abu Tâlib, who took care of him, by working as a shepherd and an assistant in his trade because his economic situation was not good. The most important economic development in the life of the Messenger of God (pbuh) was his marriage with Khadija. In this way, he got rid of financial difficulties and gained the opportunity to fulfill his duty of notification without thinking about financial difficulties. While he was conducting the trade of his wife, he continued to trade on his own behalf, either with his own capital or through partnerships. One of the most important events in the life of the Messenger of God (pbuh) is his migration to Madinah. The Messenger of God (pbuh) started a new life from scratch, just like other immigrants who migrated. At this stage, the most important source of income was gifts from ansar and others. These gifts include many items from food to clothing. Among these gifts are the palm tree allotments, which he accepted until he was relieved financially after the Battle of Khyber. The Prophet's (pbuh) incomes, other than gifts, are those who have their share of the one-fifth of the spoils reserved for God and His Messenger, those who have their share as a soldier and their share as a commander's right. Land allocated to him from the state treasury is another important source of income for him. While the Messenger of God (pbuh) should have been the richest of the people among such a wealth of income, it is seen that he lived a life like a zahdane because of his generosity and his disregard for the world, and he died although his armor was a hostage to a Jewish merchant.

Keywords: History of Islam, The Prophet, Life of the Prophet, Family, Economy, Working Life

Structured Abstract: He did not inherit any significant inheritance from the parents of the Prophet (pbuh). Even though the Messenger of Allah (pbuh) experienced financial difficulties at a level that can be called poor in some part of his life, he did not stray from the truth and righteousness, and when he reached wealth and comfort, he was not stingy in spending his wealth. It would be appropriate to consider the life of the Prophet under two headings, before and after the prophethood, in order to better understand the subject. When the question of how the Messenger of Allah provided his sustenance and made a living comes to mind, the period of prophethood and especially the period of Medina come to mind. He contributed to his uncle, Abu Tâlib, who took care of him, by working as a shepherd and an assistant in his trade because his economic situation was not good. In many studies on the life of the Prophet (pbuh), it is claimed that he suffered from financial difficulties and hunger for a significant part of his life. This claim portrays a helpless and needy prophet, which is not true. Although the Messenger of Allah (pbuh) suffered from hunger from time to time, this does not apply to his entire life. The most important economic development in the life of the Messenger of God (pbuh) was his marriage with Khadija. In this way, he got rid of financial difficulties and gained the opportunity to fulfill his duty of notification without thinking about financial difficulties. While he was conducting the trade of his wife, he continued to trade on his own behalf, either with his own capital or through partnerships. After the death of Hatice, he inherited a house and some property located between Safa and Merva hills. Even though Khadija was one of the wealthy of Mecca, in the ten-year period from the beginning of the revelation to the date she passed away, her property had come to the point of exhaustion; When he died, he left only these behind. One of the most important events in the life of the Messenger of God (pbuh) is his migration to Madinah. The Messenger of Allah (pbuh) had to give up commercial activities after he was appointed as a prophet; As a result, their income decreased. The Prophet (pbuh) lived in the same way and under what conditions the middle class of Muslims lived. The immigrants who migrated to Medina started a new life financially because they left all their possessions in Mecca. The Messenger of Allah (pbuh) declared 186 families of immigrants and Ansar families who migrated from Mecca to get through these difficult days as brothers. In accordance with this brotherhood, the Ansar houses, gardens, workplaces of Madinah; They shared everything they had with their brothers. Although the Messenger of Allah

(pbuh) was an immigrant, he did not become brother with an Ansar Companion. He had chosen Ali as his brother. The Messenger of God (pbuh) started a new life from scratch, just like other immigrants who migrated. At this stage, the most important source of income was gifts from ansar and others. These gifts include many items from food to clothing. Among these gifts are the date palm tree allotments, which he accepted until he was relieved financially after the Battle of Khyber. The Prophet's (pbuh) incomes, other than gifts, are those who have their share of the one-fifth of the spoils reserved for God and His Messenger, those who have their share as a soldier and their share as a commander's right. Land allocated to him from the state treasury is another important source of income for him. While the Messenger of God (pbuh) should have been the richest of the people among such a wealth of income, it is seen that he lived a life like a zahdane because of his generosity and his disregard for the world, and he died although his armor was a hostage to a Jewish merchant.

Keywords: History of Islam, The Prophet, Life of the Prophet, Family, Economy, Working Life

GİRİŞ

Hz. Peygamber (s.a.s.) peygamberlik öncesi de dâhil hiçbir zaman mal biriktirme kaygısına girmemiş; çevresine ilgili ve ihtiyaç sahiplerine karşı her zaman duyarlı olmuştur.¹ Resûlullah (s.a.s.) hayatının bir kısmında fakir denilebilecek düzeyde maddi zorluklar yaşasa da haktan ve doğruluktan ayrılmamış, zenginliğe ve rahatlığa eriştiğinde de malını harcama hususunda cimri olmamıştır. Gerek ailesinin gerekse de toplumun ve ümmetinin çıkarlarını gözetmiştir. Resûlullah (s.a.s.) bu hususta “Benim Uhud dağı kadar altınım olsa ondan dağıtmadığım bir miktar yanımda olduğunda üzerinden üç günün geçmesinden hoşnut olmam. Ancak borcum için hazırda tuttuğum hariç.”² buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatının anlatıldığı birçok çalışmada, onun ömrünün önemli bir kısmında maddi sıkıntı ve açlık çektiği iddia edilmektedir. Bu iddia aciz ve muhtaç bir peygamber portresi çizmektedir ki bu doğru değildir. Resûlullah (s.a.s.) zaman zaman açlık çekse de bu husus hayatının tamamı için geçerli değildir.³ Hz. Âişe (r.anhâ) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine'ye hicret ettikten sonra üç gün üst üste buğday ekmeği yemediğini söyler.⁴ Bu doğru olmakla birlikte bunun çağın gerçeklerinden kaynaklanan sebepleri bulunmaktadır. İlk sebep olarak Arabistan'da tarım yapılabilir alan çok az olduğundan muhtemelen Medine'ye gelen buğday miktarı yeterli değildi, buğdaya göre arpanın temini daha kolaydı. Burada dikkat çekmemiz gereken diğer bir ayrıntı o dönemde arpa ve buğday ununun, kepeğinden tam manasıyla arındırılmadan elde ediliyor olmasıdır. Bundan dolayı Resûlullah, beyaz buğday ve arpa ekmeği yememiştir. Zira Medine'ye beyaz un yapmaya yarayan

¹ Şemsu'd-Din Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz Zehebî, *Târîhü'l İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîri ve'l A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî (Beyrut: Darü'l Kitâbü'l Arabiyye, 1993), 2/471.

² Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), “İstikrâz”, 3; Zehebî, *Târîh*, 2/466.

³ İslam Doğan, *Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mal Varlığı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 38.

⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), “Zühd”, 20.

eleğin ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra İran, Hz. Ömer (r.a.) döneminde fethedildikten sonra getirilmesidir. Sehl b. Sa'd'ın dediğine göre elek Medine'ye gelmeden önce buğday ve arpayı öğütürerek un haline getiriyorlar, üzerindeki kepekleri üfleyip temizledikten sonra da hamur yapıyorlardı.⁵ Bu rivâyetten de anlaşılacağına göre Resûlullah'ın (s.a.s.) beyaz ekmek yememesinin sebebi o dönem Medine'de eleğin bulunmamasıdır.

1. Nübüvvet Öncesi Hz. Peygamber'in Geçimi

Hz. Peygamber'in hayatını iktisadi yönden nübüvvet öncesi ve sonrası olmak üzere iki başlık altında ele almak konunun daha iyi anlaşılması açısından isabetli olacaktır. Resulullah'ın nafakasını nasıl temin ettiği, geçimini nasıl sağladığı sorusu akla geldiğinde daha çok peygamberlik dönemi ve özellikle de Medine dönemi akla gelir. Çalışmamızda evvela nübüvvet öncesi dönemin ele alınmasının, risâletle birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayatında ekonomik olarak ne gibi değişiklikler olduğunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) babası Abdullâh, kendisi doğmadan önce vefat etmişti. O dönem bilindiği gibi babası vefat eden çocuklara mirastan pay verilmiyor, büyük babası (dedesi) hayattaysa büyükbabası, o yoksa da asabesinden diğer yakınları mirasına sahip çıkıyorlardı. Bu düşüncenin zıddına olarak Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) babasından bir miktar mal miras kaldığını iddia edenler de vardır. Babasından Hz. Peygamber'e kalan mallar Ümmü Eymen adında bir cariye,⁶ kölesi Şükran⁷ ve onun Bedir'de şehit olan Salih isminde oğlu, beş deve ve bir miktar davardı.⁸ Babasından kendisine ev kaldığına dair bilgi kesin değildir. Bir rivâyete göre Benî Ali mahallesinde yer alan ve doğduğu bu ev ona annesinden miras kalmıştır.⁹ Resûlullah'a (s.a.s.) anne babasından kalan mirasa bakıldığında babası Abdullâh'ın vefat etmeden evvel varlıklı bir insan olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in sütanesi Halîme çocuk

⁵ Buhârî, *Sahîh*, "Eti'me", 23; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Câmiü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Zühd", 38.

⁶ Bünyamin Erul, "Ümmü Eymen", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 42/317.

⁷ İbn Sa'd'a göre ise bu kölenin ona babasından kaldığı şüphelidir. Bk. Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri (230/845) İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebe Hancı, 2001/1421), 3/47; Ebu'l Hasen Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1232) İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l Gabe fi Ma'rifeti's Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Darü'l Kütübü'l İlmiyye, ts.), 3/4.

⁸ Celal Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi* (Şamil Yayınevi, 1984), 291.

⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî Maverdi Maverdi 450/1058, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilayâtü'd-diniyye*, thk. Ahmed Mübarek Bağdadi (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989/1409), 220; Yeniçeri, *Devlet Bütçesi*, 291. Ayrıca bk. Ünal Kiliç, "PEYGAMBERİMİZİN RİSÂLET ÖNCESİ GEÇİM DURUMU", *İSTEM* 4 (01 Aralık 2004), 191.

bulmaya geldiğinde Allâh Resûlü'nü (s.a.s.) almak istememesi bunun bir işareti olarak görülebilir.¹⁰

Resûlullah (s.a.s.) evlendikten sonra ticaret hayatına devam ettiği gibi eşinin ticaretini de onun adına devam ettirmiştir. Risâletten sonra tebliğ işlerinin yanında eşinin ticaretini devam ettirmeye çalışsa da tebliğ faaliyetlerinin yoğunluğu sebebiyle ticari işlerini deruhte edememiştir. Bunun bir sonucu olarak Resûlullah (s.a.s.) hüzün yılı olarak adlandırılan risâletin 10. yılında Hz. Hatîce (r.anhâ) vefat ettiğinde gerek İslâm'ı tebliğ maksadıyla yaptığı harcamalardan gerekse de ambargo yıllarında ticaret yapamamasından dolayı maddi olarak sıkıntı yaşamıştır.¹¹

Annesi Âmine vefat edince miras kalan bu evin yanında ilk eşi Hz. Hatîce'nin vefatından sonra da kendisine Safa ile Merve tepeleri arasında yer alan bir ev ile bir miktar mal miras kalmıştı. Hz. Hatîce, Mekke'nin zenginlerinden biri olduğu halde vahyin başlangıcından vefat ettiği tarihe kadar ki on yıllık zaman diliminde, malı, mülkü tükenme noktasına gelmişti; vefat ettiğinde geride ancak bunları bırakmıştı. Medine'ye hicret ederken Hz. Peygamber'in bıraktığı bu iki evi amcasının oğlu Âkil b. Ebî Tâlib, fırsattan istifade ederek satmış ve parasını yemişti.¹²

Hz. Peygamber (s.a.s.) dedesi vefat ettikten sonra amcası Ebû Tâlib'in yanında kalmaya başlamış, yaşı küçük olsa da amcasının ev ekonomisine katkı sağlamaya çalışmıştı. Sütannesini Halîme'nin yanındayken sürü otlattığı bilinen¹³ Resûlullah (s.a.s.) 12-14 yaşlarındayken Mekke ve çevresinde para karşılığı sürü olatmıştı.¹⁴ Burada kendi ailesinin sürülerinin yanında Mekkelilerin sürülerinin de bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁵

Allâh Resûlü'nün (s.a.s.) hayvan otlattığı yerler arasında Karârit adlı mevki de bulunmaktaydı.¹⁶ Burada geçen Karârit kelimesinin yer ismi olabileceği gibi para birimi olarak kullanıldığını söyleyenler de bulunmaktadır. Mekkelilere göre Kırat dinarın 1/24'ü iken Iraklılara göre ise dinarın 1/20'üne tekabül etmektedir.¹⁷ İbn

¹⁰ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdümelik (213/828) İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Trablus-Şam: Darü'l Kitâbi'l Arabî, 1990), 1/187-188.

¹¹ Gencal Şenyayla, *Müşriklerin, Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008), 61.

¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/80; Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud (279/892) Belazûrî, *Ensâbü'l Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Darü'l Fikir, 1997), 1/105. Boykot yılları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şenyayla, *Müşriklerin, Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*, 61.

¹³ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/189.

¹⁴ Hüseyin b. Muhammed b. Hasan (ö.990/1582) Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfâsi nefis* (Beirut: Müessesetu Şa'ban, ts.), 1/257.

¹⁵ Buhârî, *Sahîh*, "İcâre", 2, "Etime", 50; Müslim, *Sahîh*, "Eşribe", 163; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünenu İbn-i Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413), "Ticarât", 5.

¹⁶ Buhârî, *Sahîh*, "İcarât", 2; İbn Mâce, *Sünen*, "Ticarât", 5.

¹⁷ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Mısri b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Dârü's Sadr, 1415/1994), 7/375; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîd* (Beirut, 1986), 2/376.

Hacer'e göre ise Kırat dirhemini 1/16'sına denk gelmektedir.¹⁸ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her bir koyunu bir kırat ücret karşılığında götüğü anlaşılmaktadır.¹⁹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) daha dokuz veya on iki²⁰ gibi küçük yaşlardan itibaren amcasının yaptığı ticari seferlere katılarak ticarete tecrübe kazandığı bilinmektedir. Bir süre sonra kendi başına ticaret yapsa da sermaye azlığından dolayı genelde küçük çaplı işler yaptığı anlaşılmaktadır. İşte bu iş tecrübesinden ve dürüstlüğünden dolayı o dönem müdârebe²¹ usûlüyle ticaret yapan Hz. Hatîce'nin (r.anhâ) de dikkatini çekmiştir. Onunla toplamda beş defa kuzeye Suriye yönüne ve güneye Yemen tarafına olmak üzere ticaret yapmıştır. Onun adına yaptığı ilk seferi Hubâşe pazarına olmuştur.²²

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu seferlerde kendisinin sermaye koymadığı ve kar paylaşımı esasına göre çalıştığı anlaşılmaktadır. Sermaye koymaması kar payının ona cazip gelmesinden ya da yeterli sermayesinin olmamasından kaynaklanabilir. Hz. Hatîce (r.anhâ) adına çıktığı seferlerde ücret olarak beş yaşını geçmiş bir deve²³ veya iki deve²⁴ aldığı rivâyet edilmektedir. Bu seferlerden en karlısının ise Suriye seferi olduğu göze çarpar. Bu Allâh Resûlü'nün (s.a.s.) Suriye'ye ikinci gidişidir ve 25 yaşındadır.²⁵ Sefer öncesi amcası Ebû Tâlib, Hz. Hatîce (r.anhâ) ile konuşmuş ve ücreti iki katına çıkartmıştır.²⁶ Mekke'ye tahmin edilenden daha fazla karla döndüklerinde ise Hz. Hatîce (r.anhâ) vaat ettiği kadar ücret vermiştir.²⁷

Resûlullah (s.a.s.) evlenmeden evvel yaptığı ticaretten ve katıldığı ticari seferlerden –bunun tam manasıyla tespiti zor olsa da- en az altı deve gelir elde ettiği anlaşılmaktadır. Hz. Hatîce'nin (r.anhâ) son ticari seferine katılışından 2 ay 25 gün sonra evlendikleri rivâyet edilmektedir.²⁸ Resûlullah (s.a.s.), Hz. Hatîce ile tanışmalarına vesile olan müdârebe usulü ticaretlerinden kazandığı para ile Hz. Hatîce'nin mehrini ödemişti. Onun için ödediği mehrin yirmi dişi deve veya dört yüz seksen ila beş yüz dirhem gümüş olduğu söylenmektedir. İbn Habib ise el-Muhabber isimli eserinde ödediği mehrin on iki Ukiyye gümüş olduğunu söyler. Hz.

¹⁸ Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l Bâri Şerhu Sahihi'l Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1379), 6/28.

¹⁹ İbn Mâce, *Sünen*, "Ticârât", 5; Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Ebu'l Abbas el-Hüseynî el-Abdî Takiyyüddin Makrizi, *İmt'âu'l Esmâ*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmîyye, 1999), 1/16.

²⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/99; Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi* (İstanbul: İnkılab Yayınları, 1990), 2/271.

²¹ Sermaye-iş ortaklığına Müdârebe denilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fethi Yıldırım, *Hz. Peygamber Döneminin İktisadi Yapısı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, ts.), 95.

²² Makrizi, *İmt'âu'l Esmâ*, 1/16.

²³ Zehebî, *Târih*, 2/161.

²⁴ Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, 2/273.

²⁵ Makrizi, *İmt'âu'l Esmâ*, 1/17.

²⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/213; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/107, 130.

²⁷ Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, 2/272.

²⁸ Makrizi, *İmt'âu'l Esmâ*, 1/17.

Peygamber'in bu ticareti sırasında iyi denebilecek bir kazanç elde ettiği anlaşılmaktadır.²⁹

Resûlullah'ın (s.a.s.) peygamberlikten evvel ticaret yaptığı kişilerden bir tanesi de Benî Mahzûm'dan es-Sâib b. Aliy b. Sâib'tir. Onunla olan ortaklığı Hz. Hatîce (r.anhâ) adına yaptığı ticari seferlerden sonradır.³⁰ Celal Yeniçeri ise bu ortaklığın peygamberliğe yakın gerçekleştiğini iddia eder.³¹ Medine'ye hicretten sonra uzun bir müddet onunla görüşmeyen Hz. Peygamber (s.a.s.) Mekke'nin fethinden sonra karşılaştıklarında ona kendisinin iyi bir ortak olduğunu söyleyerek iltifat etmiş ve o günleri yad etmiştir.³²

Hz. Peygamber (s.a.s.) risâlet gelene kadar öz sermayesiyle ticaret yaptığı gibi Hz. Hatîce'nin ticari işlerine de nezaret etmişti.³³ Hz. Peygamber'in hayatında Hz. Hatîce ile evlenmesi ile beraber bir değişim yaşanmış ve fakirlikten kurtularak Peygamberliğin gelişine hatta Hz. Hatîce'nin serveti de dahil ellerindeki İslâm'ı tebliğ için tüketene kadar³⁴ bir nebze olsun rahat bir hayat yaşamıştı.³⁵ Mekke'de iken bu sebeple geçim sıkıntısı çekmemiş, kısmen müreffeh bir hayat yaşamışlardı.³⁶ Eşinin servetine rağmen Resûlullah (s.a.s.), kendi sermayesiyle de ticaret yapmaya devam etmiştir. Ailesini kendi kazandığı para ile geçindirmeye çalışmıştır. O günün Mekke şartlarına göre değerlendirildiğinde kendisinin orta gelirli olduğu söylenebilirdi.³⁷ İslâm'dan önce Arap toplumundaki geleneğe göre kadının malı kendisinin kabul edilirdi.³⁸

Hz. Peygamber (s.a.s.) paylaşmayı seviyordu. O zor durumda olan amcası Ebû Tâlib'in nafaka yükünü azaltmak amacıyla diğer amcası Abbâs ile de istişâre ederek Hz. Ali'yi kendi himayesine almıştı. Hz. Ali bundan sonra Resûlullah'ın (s.a.s.) evinde kaldığı gibi her türlü masrafını da o karşılamıştı. Yapılan bu istişârenin bir neticesi

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi (245/860) İbn Habîb, *Kitâbü'l Muhabber* (Beyrut: Âlemü'l Kitâb, ts.), 78; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Prof. Dr. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 2000), 1/69.

³⁰ Makrizi, *İmt'au'l Esmâ*, 1/16.

³¹ Celal Yeniçeri, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat : Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 221.

³² Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275-889) Ebû Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Edeb", 17; İbn Mâce, *Sünen*, "Ticâret", 63; Zehebî, *Târih*, 2/161.

³³ Adnan Demircan, *Hz Peygamber'in (sas) Ailesi ve Aile Hayatı* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014), 142.

³⁴ ed-Duhâ 93/8.

³⁵ Buhârî, *Sahîh*, "Câre", 2; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/49-51.

³⁶ Prof. Dr. Ziya Kazıcı, *Hz. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 98.

³⁷ Demircan, *Hz Peygamber'in (sas) Ailesi*, 142.

³⁸ Sadrettin Gümüş, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in (sav) Aile Hayatı* (İstanbul: Ravza Yayınları, ts.), 43.

olarak Hz. Abbâs da ağabeyi Ebû Tâlib'in diğer oğlu olan Hz. Cafer'i himayesine almıştı.³⁹

2. Nübüvvet Sonrası Hz. Peygamber'in Geçimi

Risâlet görevi geldikten sonra Resûlullah (s.a.s.) ticari faaliyetleri bırakmak zorunda kalmış; böyle olunca gelirleri azalmıştı. Hz. Peygamber (s.a.s.) Müslümanların orta hallisi nasıl ve hangi şartlarda yaşamışsa o şekilde yaşamıştı. Müslümanlar sıkıntı çektiklerinde o ve ailesi de sıkıntı çekmişlerdi.⁴⁰ Mekke döneminde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ebu'l As b. Reb'i ile evli olan kızı Hz. Zeyneb hariç bütün çocukları, Hz. Hatice'nin evinde yaşıyorlardı. Bir süre sonra Hz. Osman b. Affan ile evlenen Rukiyye ise kocası ile beraber Habeşistan'a hicret etmişti.⁴¹

Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ailesi için dönüm noktalarından bir tanesi Medine'ye hicrettir. Müslümanlar burada kendi devletlerini kurduktan sonra Hz. Peygamber için belirlenen gelir kalemleri savaşlarda elde edilen ganimetlerin beşte biri⁴² ihtiyaçları için tahsis edilen bazı araziler (fedek arazisi gibi) idi. Bunların yanında kendisine verilen hediyeleri de bu kalemler içinde sayabiliriz. Bu gelen hediyeleri ailesinin ihtiyaçları için kullandığı gibi muhtaç Müslümanlara da bunlardan veriyordu. Onun bakmakla yükümlü olduğu kişilere Suffe ehli de dahildi.⁴³ Geçimlerini sağlayabilmek için bir gelirleri olmayan ashâbü's-Suffe'nin geçimiyle bizzat ilgilenen Resûlullah (s.a.s.) kendisine getirilen sadakaların tamamını Suffe ehline gönderdiği gibi, hediyeleri de onlarla paylaşırdı.⁴⁴ Müslümanların maddi durumları düzeline kadar akşamları karınlarını doyurmaları için Ashâbü's-Suffe'den olanları birer ikişer sahâbîlerine taksim ediyordu.⁴⁵ Resûlullah (s.a.s.), Suffe ehline ve diğer fakirlere öncelik veriyordu. Bu sebepten dolayı ailesine çoğu zaman bir şey kalmıyordu. Hayber'in fethinden sonra Medine'de artan refah Peygamber hanesine yansımamıştı. Validelerimizden gelen nafakalarının arttırılması talebini ise Resûlullah (s.a.s.) ümmetinden ihtiyaç sahiplerine öncelik vererek reddediyordu.⁴⁶

Medine'ye hicret eden muhâcirler maddi olarak her şeylerini Mekke'de bırakıp geldiklerinden maddi olarak yeni bir hayata başlamışlardı. Allâh Resûlü (s.a.s.) bu zor

³⁹ Celal Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam* (Ensar Yayınları, 2007), 1/413.

⁴⁰ Celal Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam* (Ensar Yayınları, 2007), 1/413.

⁴¹ Ebû Ebu Amr Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en Nemri el Kurtubî (463/1070) İbn Abdilber, *el-İstîâb fi Marifeti'l Ashab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Daru'l Cîl, 1992), 3/1038; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l Gabe*, 7/114 (6924).

⁴² el-Enfâl 8/41.

⁴³ Demircan, *Hz Peygamber'in (sas) Ailesi*, 143.

⁴⁴ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 2/515; Buhârî, *Sahîh*, "Rikâk", 17.

⁴⁵ Buhârî, *Sahîh*, "Mevâkitü's-Salât", 41; Mustafa Baktır, "Suffe" (İstanbul: TDV, 2009), 37/469.

⁴⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/179-180; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 20/253.

günleri atlatmak için Mekke'den göçen 186 muhâcir ailesi ile ensâr ailelerini kardeş ilan etmişti. Bu kardeşlik gereği Medineli ensâr evlerini, bahçelerini, işyerlerini; var olan her şeylerini kardeşleri ile paylaşmışlardı. Kardeşlerinin evlerine yerleşen Mekkelî muhâcirler, onların bağ ve bahçelerinde çalıştılar. Abdurrahman b. Avf gibi ticaret ehli olanlar da Medine pazarında ticarete başladılar. Bu durum tam altı buçuk yıl, hicri yedinci yılda vukû bulan Hayber Savaşında büyük ganimetler elde edilene kadar devam etti.⁴⁷

Allâh Resûlü (s.a.s.) bir muhâcir olmasına rağmen ensârlı bir sahâbî ile kardeş olmadı. O kendisine kardeş olarak Hz. Ali'yi seçmişti.⁴⁸ Böyle olmakla birlikte ensâr Hz. Peygamber'in her ihtiyacına koştı ve onu yalnız bırakmadı. Bazı sahâbîler Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ailesinin ihtiyaçları için bahçelerinden hurma ağacı tahsis etme yoluna gittiler.⁴⁹ Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) hurma ağacı tahsis eden fedakâr sahâbîlerden bir tanesi Enes b. Malik'in annesi Ümmü Süleym idi. O hicretin hemen akabinde Resûlullah (s.a.s.) için hurma ağaçları tahsis etmişti. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise bu ağaçları ailesinden biri olarak kabul ettiği ve ilgili âyet⁵⁰ gelene kadar Zeyd b. Muhammed denerek kendisine nispet edilen Hz. Zeyd b. Hârise'ye ve ailesine tahsis etmişti. Hayber'in fethinden sonra ek gelire kavuşan Hz. Peygamber bu ağaçları Ümmü Süleym'e iade etmişti.⁵¹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesine destek olma maksadıyla yapılan hurma ağacı tahsisleri H. 4. yılda Kurayzaoğulları ve Nadîroğulları Yahudilerinin arazileri ele geçene kadar devam etti. Bu tarihten sonra ise Hz. Peygamber (s.a.s.) bu tür hediyeleri kabul etmedi.⁵² Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) yapılan yardımlar arasında hurma ağacı dışında hayvanlar, pişmiş yemek, süt gibi gıdalar da bulunmaktaydı.⁵³

Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yaptığı yardımlarla ön plana çıkan sahâbîlerden bir tanesi Sa'd b. Ubâde idi. O her gün Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) bir tabak yemek gönderirdi. Bu yemek de bir gün et, bir gün eritilmiş yağ ve bir gün de içi süt dolu bir tabak olurdu. Hz. Peygamber (s.a.s.) nöbet sistemine göre akşam hangi eşinin hüccresinde ise bu tabak da oraya giderdi. Ayrıca Medine döneminde eşlerine evlenme teklif ederken Sa'd b. Ubâde'nin yemek tabağını da hatırlatmışlardı. Hz. Sa'd gibi Hz. Peygamber'e düzenli yemek yardımı yapan sahâbîler arasında Sa'd b. Mu'âz, Umâre b. Hazm ve Ebû Eyyûb da bulunmaktaydı. Bu sahâbîlerin ortak özelliği evlerinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) evine yakın olmasıydı.⁵⁴ Hz. Sa'd, Peygamber (s.a.s.) ailesine düzenli yemek

⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/358; Belazûrî, *Ensâbü'l Eşrâf*, 1/319; İbn Habîb, *Muhabber*, 70-71; Yeniçeri, *Devlet Bütçesi*, 399-400.

⁴⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/358; Belazûrî, *Ensâbü'l Eşrâf*, 1/319; İbn Habîb, *Muhabber*, 70-71.

⁴⁹ Buhârî, *Sahîh*, "Meğâzi", 14; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/1041.

⁵⁰ el- Ahzâb 33/40

⁵¹ Buhârî, *Sahîh*, "Hibe", 34.

⁵² Buhârî, *Sahîh*, "Cihad", 211.

⁵³ Müslim, *Sahîh*, "Talâk", 20-21; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/1041.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 10/156.

gönderdiği gibi cömertliği bununla da bitmiyordu. O her akşam Suffe ehlinde seksen kişiye yemek ikram ediyordu.⁵⁵

İslâm'ın devletleştiği Medine döneminde aynı zamanda devlet başkanlığı sıfatını da taşıyan Hz. Peygamber devletten maaş almıyordu. O dönem devletin en önemli gelir kalemlerinden olan ve âyet-i kerimede belirtilen kişi ve zümrelere dağıtılan zekât ve sadaka, Peygamber'e ve ailesine haramdı. Bu haramlık Allâh Resûlü'nün (s.a.s.) akrabaları olan Haşimoğulları ile Muttaliboğullarını da kapsıyordu.⁵⁶ O daha Medine'ye varmadan kendisine ait bu hususiyet bir Yahudinin yanında köle olan Selman-ı Fârisi tarafından denenmişti.⁵⁷ Böyle olmakla birlikte Hz. Peygamber (s.a.s.) sadece Müslümanların hediyelerini kabul etmekte; müşriklerin ve gayr-i müslimlerin hediyelerini geri çevirmekteydi. İyaz b. Hımâr bir deve veya bir at hediye etmek istemişti ki Resûlullah (s.a.s.) ona Müslüman olup olmadığını sormuş o "Hayır" deyince "Bana müşriklerin hediyelerine almam yasaklandı." demiş ve hediyesini geri çevirmişti.⁵⁸ O aynı zamanda bir devlet başkanı da olduğundan gayr-i müslim devlet başkanlarının gönderdiği hediyeleri kabul etmiştir.⁵⁹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisine Müslümanlardan gelen hediyelerin hiçbirini geri çevirmediği, hepsini kabul ettiği görülür.⁶⁰ Bununla beraber kendisi hediyeyle hediye ile karşılık vermeyi severdi. Bir gün bir bedevi Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) genç bir deve hediye edince kendisi de ona altı genç deve hediye etmişti. Bedevi adam ise buna bozulmuş, hediyesine hediye ile karşılık verilmesi hoşuna gitmemişti. Resûlullah (s.a.s.) da "Bundan sonra Kureyşli, Ensârî, Sekafi ve Devsî olmayanlardan hediye kabul etmeyeceğim." demiştir.⁶¹ Allâh Resûlü (s.a.s.) iyiliğe iyilik ile cevap vermeye çalışsa da bazen onun bu sünnetinin yanlış anlaşıldığı görülmektedir. Bunun sebebi, özellikle bedevi muhataplarının cahiliye anlayışından tam olarak sıyrılamamaları ve enaniyet hissiyle Hz. Peygamber'in bu türden nâzikâne davranışlarını yanlış anlamalarından kaynaklanabilir.

Bunun yanında Kur'an-ı Kerîm, zekât dışı gelirlere Resûlullah'ın (s.a.s.) alacağı payı kendisine bırakmayıp bizzat belirlemişti. Zira Allâh Resûlü'ne kalsa bunlardan da pay istemezdi. O dönem devlet başkanları, vergileri kendi adlarına topladıkları gibi devletin malları ve gelirleri üzerinde istedikleri şekilde tasarrufta bulunurlardı. Hal böyle iken İslâm dini yeni bir uygulama ihdas ederek devlet

⁵⁵ Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el Askalânî İbn Hacer), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Darü'l Kütüb el İlmiyye, 1415), 2/341. Hz. Peygamber döneminin imkanlarının kısıtlılığı tasavvur edildiğinde bu rivayet bize abartılı gelmiştir.

⁵⁶ Yeniçeri, *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, 358; Demircan, *Hz Peygamber'in (sas) Ailesi*, 143.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/86; Yeniçeri, *Devlet Bütçesi*, 358.

⁵⁸ Tirmizî, *Câmi*, "Siyer", 24; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "İmari", 35.

⁵⁹ Tirmizî, *Câmi*, "Siyer", 24.

⁶⁰ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Matir el-Lahmî Ebü'l Kâsım Taberânî, *Mu'cemü'l Evsât*, thk. Tarık b. Avzullah b. Muhammed (Kahire: Darü'l Haremeyn, ts.), 5/213 (5116).

⁶¹ Tirmizî, *Câmi*, "Menâkıb", 74; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Büyü", 81.

başkanlarının gelirlerini kendilerinin tayin edemeyeceklerini ilan etmiş oldu. Dört halife döneminde de bu uygulama devam etmiş, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in maaşları sahâbîlerin önde gelenleri tarafından belirlenmişti.⁶²

2.1. Resûlullah'a (s.a.s.) Verilen Ayni Hediyeler

Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) gelen hediyeler mal veya eşya olarak gelirdi. Bunlar arasında hayvanlar önemli bir yer tutmaktaydı. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Dahhâk el-Kilâbî tarafından Bürde denilen bir süt devesi hediye edilmişti. Bu deve normal bir devenin iki katı süt vermekteydi. Bu devenin sütü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) misafirlerine ikram edilmekteydi.⁶³ Ensârın büyüklerinden olan değerli sahâbî Sa'd b. Ubâde Mehriyye denilen sağmal bir deve göndermişti.⁶⁴ Yine ismi bilinmeyen bir bedevi Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) genç bir deve hediye etmişti.⁶⁵ Allâh Resûlü (s.a.s.) Hudeybiye yolundayken Ebvâ'da konakladıkları bir sırada İmâ b. Rahda oğlu Hufaf b. İmâ ile hediye birkaç deve göndermişti. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashâbı ile birlikte içmeleri için develere yükleyerek süt de göndermişti.⁶⁶

Resûlullah'a (s.a.s.) hediye edilen hayvanlar arasında atlar önemli bir yer tutmaktaydı. Temîm ed-Dârî, el-Verd isimli bir atı, Benî Kilâb'dan Rabîa b. Ebî el-Berâe, el-Lahîf isimli bir atı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hediye etmişlerdi.⁶⁷ Mukavkıs'ın Resûlullah'a (s.a.s.) gönderdiği bir çok hediye bulunmaktaydı. Bunların arasında Lizâz isimli bir at bulunmaktaydı. Lizâz hızlı bir attı ve Hz. Peygamber (s.a.s.) bu ata beğenerek biniyordu.⁶⁸ Yine heyetler yılında gelen heyetlerden bir tanesi el-Mürvâh isimli bir at hediye etmişti. Bu atın da koşması Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hoşuna gitmekteydi.⁶⁹

Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) farklı kişiler tarafından katır hediye edilmiştir. Mısır hükümdarı Mukavkıs'ın gönderdiği hediyeler arasında Düldül isimli bir adet katır bulunmaktaydı. Bunun rengi siyah beyazdı. Onun ismini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) koyduğu bilinmektedir.⁷⁰ Düldül isimli katırı Ferve b. Amr'ın hediye ettiğini

⁶² Yeniçeri, *Devlet Bütçesi*, 298-300; Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi", 1/418-419.

⁶³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/425.

⁶⁴ Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddin b. Kayyim el-Cevziyye, *Zadü'l Meâd fi Hedyi Hayri'l İbâd* (Müessesetü'r Risâle, 1994), 1/135.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Büyü", 81; Tirmizî, *Câmi*, "Menâkıb", 74.

⁶⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Eslemi Vâkîdî, *el-Meğazi*, thk. Marsden Jones (y.y.: Darü'l Kütüb, 1984), 2/577.

⁶⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/422; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Tarihi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim (Mısır: Daru'l Marife, ts.), 3/174; Ebu'l Hasen Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't Tarih*, thk. Ömeri Abdusselam Tedmuri (Beyrut: Darü'l Kitab, 1417/1997), 2/314.

⁶⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/422.

⁶⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/422; Taberi, *Târih*, 3/174; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/314; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamis*, 2/185.

⁷⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/422.

söyleyenler bulunmaktadır.⁷¹ Bazı kaynaklarda onun hediye ettiği katırın adının Fidda olduğu söylenir.⁷² Tebük Gazvesi sırasında Eyle hükümdarı olan İbnü'l Almâ bir elçi vasıtasıyla beyaz, dişi bir katırı Resûlullah'a (s.a.s.) hediye etmişti.⁷³ Katır hediye edenler arasında Dumetü'l Cendel Emiri Ükeydir ve Habeş hükümdarı Necâşi Ashame'nin isimleri de geçer.⁷⁴

Hız. Peygamber'e (s.a.s.) sunulan hediyeler arasında eşekler de yer almaktadır. Burada da Mukavkıs'ın ismini görmekteyiz. O Resûlullah'a (s.a.s.) Ufeyr isimli bir eşek hediye etmişti.⁷⁵ Ya'fûr isimli eşiği ise Ferve b. Amr el-Cüzamî hediye etmişti.⁷⁶ Daha önce at hediye edenler arasında ismi geçen İmâ b. Radha'nın hediyelerinde diğerlerinden farklı olarak yüz adet koyun bulunmaktadır. Resûlullah (s.a.s.) bunları ashâbı arasında taksim etmiştir.⁷⁷

Resûlullah'a (s.a.s.) sunulan hediyeler arasında muhtelif hediyeler de bulunmaktaydı. Burada yine Mukavkıs'ın ismini görmekteyiz. O üç adet cübbe göndermişti ki bunlar Kıptî işiydi.⁷⁸ Mukavkıs'ın 20 kat elbise gönderdiği rivâyet edilir.⁷⁹ Dumetü'l Cendel Kralı Ükeydir ipek bir cübbe göndermişti ki bu altın işlemeliydi.⁸⁰ Enes b Malik'in anlattığına göre Kral Zû Yezen 33 erkek deve karşılığında bir hülle almış ve bu hülle de Resûlullah'a (s.a.s.) hediye göndermişti.⁸¹ Sehl b. Sa'd'ın rivâyet ettiğine göre bir kadın kendi elleriyle bir hırka dokumuş ve bu hırkayı da Hız. Peygamber'e hediye etmişti.⁸² Resûlullah (s.a.s.) Müslüman olmayan kralların hediyelerini kabul etmekteydi. Bizans hükümdarı ince ipekten dokunma Müsteka isimli bir kürk hediye etmişti.⁸³ Temim ed-Dârî de elçi olarak geldiğinde altın işlemeli bir kaftan hediye etmişti.⁸⁴ Buhari'nin İbn Müleyke'den aktardığına göre Resûlullah'a (s.a.s.) birçok altın işlemeli ipek kaftan hediye edilmişti. Fakat Hız.

⁷¹ Taberi, *Târih*, 3/174.

⁷² İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/423; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, /315.

⁷³ Buhârî, *Sahîh*, "Cizye", 2, "Hibe", 28.

⁷⁴ Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2/187; Levent Öztürk, "Necâşi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 2006), 32/476.

⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/422; Taberi, *Târih*, 3/174; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/315.

⁷⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/423; Taberi, *Târih*, 3/174.

⁷⁷ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/577.

⁷⁸ Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2/62-65.

⁷⁹ Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidünnas İbn Seyyidünnas ö. 734/1334, *Uyunü'l-Eser fî Fünûni'l-Megâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-İdü'l-Hatrâvî, Muhyiddin Müstû (Medine: Dârü't-Tüuras, 1992), 2/351.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî 942/1536 Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşad fî Sireti Hayri'l-İbâd*, thk. Ali Hasan Habibe (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997/1418), 7/469.

⁸¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman b. Fazl (255/868) Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), "Siyer", 53; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Libâs", 5.

⁸² İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/390; Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşad fî Sireti Hayri'l-İbâd*, 7/479-480.

⁸³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/393; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Libas",10; Zehebî, *Târih*, 2/501; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2/291.

⁸⁴ Muhammed Abdülhay Kettani, *et-Terâtibu'l İdâriyye* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 2/59.

Peygamber bunları ashâbı arasında taksim etmişti.⁸⁵ Anlaşılan Resûlullah (s.a.s.) kendisine dünyayı ve içindekileri hatırlatan lüks, pahalı eşyalardan uzak durduğu gibi Kral bir peygamber imajından da sakınıyordu.

Mukavkis ile beraber Hz. Peygamber'in (s.a.s.) en çok hediye aldığı kişilerden biri Necâşî'dir. Onun hediye ettiği eşyalar arasında bir çift siyah mest de bulunmaktadır.⁸⁶ Dihyetü'l Kelbî'nin de bir çift mest hediye ettiği, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bunu eskitene kadar giydiği rivâyet edilir.⁸⁷ Mukavkis'in hediyeleri arasında cam bir bardak yer almaktaydı.⁸⁸ Mukavkis'in hediyeleri arasında kına boyadanlığı, bir ölçek ayna, fildişi tarak, makas, sürme kalemi, bıçak, bardak ve misvak gibi öz bakım alet ve gereçleri bulunmaktaydı.⁸⁹

Resûlullah (s.a.s.) Medine'ye hicretten hemen sonra Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evine yerleşmişti. Fakat yer yatağına alışık olmadığı için rahatsız olmuş; bunun üzerine Esad b. Zürâre de ona bir karyola hediye etmişti.⁹⁰ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aldığı hediyeler arasında silahlar da vardı. Halid b. Said Resûlullah'a (s.a.s.) bir adet kılıç⁹¹, Sa'd b. Ubâde de kendisine Uhud'a çıkarken Adb isimli bir kılıç ve Zâtü'l Fudûl isimli bir zırh hediye etmişti.⁹² Bunların yanında Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) üzerinde kartal ve koç sureti olan bir kalkan hediye edilmişti.⁹³ Hz. Peygamber'e (s.a.s.) çevre devletlerin başkanlarından özellikle İslâm'ı kabul etmeyen devlet başkanlarından hediyeler gelmesi, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) artık önemli siyasi bir figür olarak da kabul edildiğini göstermektedir.

2.2. Resûlullah'a (s.a.s.) Verilen Nakdî Hediyeler

Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nadiren de olsa nakdi hediyeler de gelmekteydi. Nakdi hediye gönderenler arasında yine Mukavkis ve Necâşî ön plana çıkmaktadırlar. Mukavkis'in gönderdiği hediyeler arasında dört bin iki yüz elli gram karşılığı bin miskal altın bulunurken,⁹⁴ Necâşî'nin gönderdiği hediyeler arasında bir adet altın yüzük vardı.⁹⁵ Resûlullah (s.a.s.) vefatına yakın kendisine gelen yedi dinar altını hastalığından dolayı hemen dağıtamadığı için çok üzülmüştü.⁹⁶

⁸⁵ Buhârî, *Sahîh*, "Humus", 11, "Libas", 12, "Hibe", 18.

⁸⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/414.

⁸⁷ Tirmizî, *Câmi*, "Libas", 30.

⁸⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/417.

⁸⁹ Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed Halebî Halebî (1044/1635), *İnsânü'l Uyun fî Sireti'l-Emini'l-Ma'mun* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1427), 2/417.

⁹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadü'l Meâd*, 1/132.

⁹¹ Halebî, *İnsân*, 3/329.

⁹² Halebî, *İnsân*, 3/513.

⁹³ Zehebî, *Târih*, 2/514.

⁹⁴ Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2/62.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Hatem", 8; İbn Mâce, *Sünen*, "Libâs", 40.

⁹⁶ Zehebî, *Târih*, 2/470.

2.3. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Verilen Gayr-i Menkûl Hediyeler

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nadiren hediye edilenler, gayri menkûl/ taşınmaz mal cinsinden olanlardı. Bunlar arasında en değerlisi Nadîroğullarına mensup bir Yahudi olan Muhayrîk en-Nadrî'nin Müslüman olduktan sonra katıldığı Uhud savaşında yaralanmasının akabinde "Eğer ben ölürsem mallarım Muhammed'indir" diyerek vasiyet ettiği yedi adet bahçedir. Bunların mülkiyeti vefatından sonra Resûlullah'a intikal etmiştir.⁹⁷ Bu bahçelerin isimleri el-Mîseb, es-Safiyye, ed-Delâl, Husnâ, Burka, el-Avâf ve Meşrebetü Ümmü İbrahim'dir.⁹⁸ Sayılan bu yedi bahçe de Nadîroğullarının arazisindeydi ve Resûlullah (s.a.s.) zaman zaman bu bahçelerin hurmalarından yedi.⁹⁹ Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ailesinin geçiminin önemli bir kısmını Muhayrîk'in vasiyet yoluyla kendisine bıraktığı bu yedi bahçeden sağlamaktadı.¹⁰⁰ Resûlullah (s.a.s.) Hayber gelirlerinden hanımlarına her yıl kuru hurmadan seksen, arpadan da yirmi vesk olmak üzere toplamda yüz vesk mahsul veriyordu. Bir vesk 60 sa"ya denk geldiğine¹⁰¹ göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesine Hayber gelirlerinden yıllık 24 bin kg hurma ve 4800 kg arpa mahsul ayrılmaktaydı.¹⁰²

2.4. Resûlullah'ın (s.a.s.) Ganimetlerden Payına Düşenler

Allâh Resûlü'nün (s.a.s.) gelir kalemlerinden birini savaşlardan elde edilen ganimetlerin beşte birlik kısmı oluşturmaktaydı. Ganimet sözlükte bir şeyi zorluk çekmeden elde etmek anlamına gelmektedir.¹⁰³ Resûlullah (s.a.s.) bu hususta şöyle buyurmaktadır, "Rızkım, okumun gölgesi altına konulmuştur. Emrime karşı gelene de aşâğılık, küçüklük takdir edilmiştir."¹⁰⁴

Ganimetlerin taksimi ile alakalı evvela Enfâl 8/1 âyet-i kerîmesi daha sonrasında ise aynı surenin 41. âyet-i kerîmesi nâzil olmuştu. Burada Allâh'ın ve Resûlü'nün (s.a.s.) payının 1/5 olduğu, kalan kısmın ise savaşa katılan mücahitlerin olduğu bildirilmiştir. İbn Hacer buradaki beşte birlik kısmın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tasarrufuna bırakıldığını, bu kısmın savaşa katılan mücahitler dışında yer alan tüm ashâbın hakkı olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Resûlullah (s.a.s.), bu kısmı pay eder; bir kısmını Müslümanlara dağıtırken, bir kısmını ise kendi ailesi için harcardı. Ganimetlerin bol olması durumunda ise muhâcirlerin fakirlerine verilir.¹⁰⁶

⁹⁷ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 1/263; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/431.

⁹⁸ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 1/378; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/432; Maverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilayatü'd-diniyye*, 217; İbrahim Hatipoğlu, "Muhayrîk en-Nadrî", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Dia, 2006), 31/22.

⁹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/432.

¹⁰⁰ Hatipoğlu, "Muhayrîk en-Nadrî", 31/22.

¹⁰¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/986.

¹⁰² Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/693; Müslim, *Sahîh*, "Müsakat", 2.

¹⁰³ Ebi'l Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l Kurân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Dimeşk-Beyrut: Darü'l Kalem, 1412/1991), 366.

¹⁰⁴ Buhârî, *Sahîh*, "Cihâd", 88.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *Fethü'l Bârî*, 7/408.

¹⁰⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/433.

Savaşlardan sonra ganimetler pay edilmeden evvel komutanın at, silah, cariye gibi ganimet içerisinden istediğini seçme hakkı vardı. Buna da Safî hakkı denilmekteydi. Sözlükte “seçilmiş” anlamına gelmekte olan bu kelime fıkhîta ise ganimetten Resûlullah'ın (s.a.s.) aldığı pay için kullanılmaktadır. Hadis kaynaklarında, ganimetlerden menkûl mallar için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına Safî denilirken, gayr-i menkûl cinsinden ganimetlerden seçip payına ayırdıklarına ise Safâyâ veya Savâfi denilmiştir.¹⁰⁷

Resûlullah (s.a.s.) savaşa katılmasa da komutan olarak ganimetten Safî hakkı bulunmaktaydı. Yalnız Allâh Resûlü (s.a.s.) bizzat katılmadığı seriyyelerdeki payını mücâhitlere bağışlamaktaydı. Sadece ganimetin beşte birinden/humustan payına düşeni alırdı. Ebû Ubeyd, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ganimetlerden payını üç parçaya ayırır. Bunlar fey, safî hakkı, ganimetin beşte birinden kendi payına düşen kısım ile beraber bir asker olarak kendisine düşen paydır.¹⁰⁸

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) katıldığı gazveler ile bizzat kendisinin katılmadığı seriyyelerde ganimetten kendisine ne kadar pay ayrıldığı kaynaklardaki bilgiler doğrultusunda tespit edilmeye çalışılacaktır. Abdullâh b. Cahş, komutan olduğu seriyyede ilgili âyet-i kerîme inmeden ganimetin beşte birlik kısmını Allâh Resûlü'ne ayırmıştı. Bu taksim daha sonra inen Enfâl 8/41 âyet-i kerîmesinin hükmüne muvâfık olmuştu. Bu seriyyede toplam ganimet 480 dirhem iken Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına 96 dirhem düşmüştü.¹⁰⁹

Hicretin ikinci veya üçüncü yılında gerçekleştiği bilinen Karkaratülküdr Gazvesi'nde 500 deve ele geçirilmiş, humus ayrıldıktan sonra asker başına ikişer deve düşmüştür. Resûlullah'ın (s.a.s.) payına Yâser isimli bir köle düşmüş; Allâh Resûlü de onu azat etmiştir.¹¹⁰

Hicri dördüncü yılda Ebû Seleme b. Abdülesed komutasında gerçekleşen Katan Seriyyesi'nde bol miktarda ganimet elde edildi. Humus ayrıldıktan sonra kalan kısım mücâhitler arasında pay edildi. Rivâyetlere göre sefere katılan her bir askere yedi deve düşmüştü. Sefere katılan ashâbın sayısı yüz elli idi. Buradan toplam bin elli adet deve dağıtıldığı ortaya çıkar ki kılavuzluk eden kişiye de bir miktar verildikten sonra humustan Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) düşen pay elli iki deve olmaktadır.¹¹¹

Hicretin beşinci yılında Müreysi Gazvesi düzenlenmiş çok sayıda esirle birlikte iki bin deve, beş bin koyun ele geçirilmişti. Bu seferde ordu yedi yüz kişiden oluşmaktaydı, otuz kişi ise süvari idi. Bu seferde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Lizâz ve ez-

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “İmâre”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 208; Mehmet Boynukalın, “Safî”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2008), 35/469.

¹⁰⁸ Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed İmâre (Kahire: Dârü's Şürûk, 1989/1409), 75.

¹⁰⁹ Vâkîdî, *el-Meğazi*, 1/17-18; Mehmet Erkal, “Ganimet”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1996), 13/351-354.

¹¹⁰ Vâkîdî, *el-Meğazi*, 1/183; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/28; Hüseyin Algül, “Karkaratülküdr”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), 24/498.

¹¹¹ Vâkîdî, *el-Meğazi*, 1/343; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 1/450.

Zarîb isimli iki devesi de bulunmaktaydı. Bundan dolayı asker olarak payı üç hisse olmaktaydı.¹¹² O dönem savaşlarda genel olarak yaya askerlere bir pay ayrılırken, atlı olanlara ise bazen iki bazen de üç pay ayrılmaktaydı. Bu gazvede o dönem genel bir kabul ile bir deve on koyuna denk kabul edildi ve ona göre taksimat yapıldı. Bu hesaba göre Hz. Peygamber'in humusun beşte birinden payı yüz deve veya bin koyun olmaktadır.¹¹³

Benî Kurayza üzerine yapılan seferde ordu üç bin kişiydi ve otuz altı süvari bulunmaktaydı.¹¹⁴ Ganimet olarak bin beş yüz kılıç, üç bin zırh, bin mızrak ve bin beş yüz kalkan ele geçirildi. Burada humus ayrıldıktan sonra diğer hisseler askerler arasında dağıtıldı.¹¹⁵ Hicretin altıncı yılında Kuratâ Seriyyesi olmuştu. Burada yüz elli deve ile üç bin koyun ele geçirilmişti. Savaşa katılan otuz sahâbî bulunmaktaydı. Humus ayrıldıktan sonra geriye kalan kısım taksim edilmişti.¹¹⁶ Burada humusa düşen kısmın doksan deve olması gerekmektedir. Yine aynı yıl Ukkâşe b. Mihsan Seriyyesi'ne kırk sahâbî katılmış ve iki yüz deve ele geçirilmişti. Bu ganimetten yani humustan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına düşen ise sekiz deve olmalıdır.¹¹⁷ Yine bu sene Hz. Ali komutasında Hayber Yahudilerine destek veren Benî Sa'd üzerine bir sefer düzenlendi. Fedek'e düzenlenen seriyede beş yüz deve ve iki bin koyun ele geçirmişti. Komutan olan Hz. Ali humusu ayırdıktan sonra kalan kısmı mücahitler arasında pay etti.¹¹⁸ Bu rakamlara bakıldığında Hz. Peygamber'in payına düşen kısım iki yüz seksen koyun mukabili olmalıdır.

Müslümanların en çok ganimet elde ettikleri savaşlardan bir tanesi Hayber seferidir. Bu seferde ordu bin dört yüz piyade ve iki yüz atlıdan müteşekkildi.¹¹⁹ Hayberin büyük bir kısmı savaşla ele geçirilmişken bir kısmı da sulh yolu ile ele geçirildi. Burada ele geçirilen ganimetler arasında koyun, eşek, sığır, at, deve gibi çok sayıda hayvan, büyük erzak depoları içerisinde bol miktarda erzak, pek çok ev eşyası, bol miktarda elbise, kumaş, kaftan ve deri ele geçirildi. Ganimetler arasında yüz zırhlı gömlek, dört yüz kılıç, bin mızrak, beş yüz yay ve mancınık gibi askeri teçhizat ele geçirildi.¹²⁰ Bu zikredilenlerin yanında altın bilezik, küpe, mücevherler ve zümrüt gerdanlıklar gibi değerli mücevherler elde edildi.¹²¹ Bu ganimetler pay edilirken evvela humus ayrıldı. Kalan kısım ise askerler arasında pay edildi. Bu savaşta da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Lizâz, ez-Zarib ve Sekb isimli atları da yer almıştı. Bu savaşta

¹¹² Resûlullah sadece kullandığı ata düşen payı almıştır. Hakkına diğer atlardan düşen dört payı ise mücâhitlere bırakmış; bu şekilde kendisine düşen pay üç olmuştur.

¹¹³ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 1/405, 410; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/60.

¹¹⁴ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/522; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/70.

¹¹⁵ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/510; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/71.

¹¹⁶ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/535; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/74; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2/3; Hüseyin Algül, "Kuratâ Seriyyesi", *İslam Ansiklopedisi*, 2002, 26/431.

¹¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/81; Taberi, *Târih*, 2/640.

¹¹⁸ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/562-563. Ayrıca bk. Gencal Şenyayla, *Hayatı ve İlk Dönem İslam Toplumundaki Yeri Açısından Hz. Ali* (Konya: Necmettin Erbakan, Doktora, 2016), 160.

¹¹⁹ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/689; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/104.

¹²⁰ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/671.

¹²¹ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/673; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/105-106.

atlara iki süvarisine de bir pay ayırdı. Resûlullah (s.a.s.) kendi bindiği dışında savaşta yer alan atları için hisse almadığından kendisine üç askerlik pay ayrılmıştı.¹²² Bu savaşta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına düşenler arasında kadife bir elbise de bulunmaktaydı. Bu elbise vefat ettiğinde kabrinde vücudunun altına serildi.¹²³

Hicretin sekizinci yılında Gâlib b. Abdullâh komutasında amacı, daha önce şehit edilen Beşir b. Sa'd ve arkadaşlarının intikamının alınması olan, iki yüz askerin katıldığı Fedek Seriyyesi düzenlendi. İki taraf arasında çarpışmalar oldu.¹²⁴ Bu sefer sonunda asker başına on deve veya bunun karşılığı olarak yüz koyun düştü.¹²⁵ Bu hesaba göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına bin koyun düşmesi gerekmektedir. Hicri sekizinci yılda gerçekleşen ve Ebû Katâde'nin komutan olduğu Hadira Seriyyesi'ne on dört veya on beş asker katılmıştı. Bu seriyyede iki yüz deve ve bin koyun ganimet elde edildi.¹²⁶ Burada humusun beşte biri olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına düşmesi gereken miktar yüz yirmi koyundur.

Mekke'nin fethinden sonra gerçekleşen Huneyn Savaşı, o güne kadar Müslümanların en çok ganimet elde ettikleri savaşı. Büyük bir zafer kazanılmıştı. Müslüman ordusu on iki bin kişiden müteşekkildi.¹²⁷ Bu savaşta altı binden fazla esir, yirmi dört binden fazla deve, kırk bin'den fazla koyun ve dört bin ukiyye, yüz altmış bin dirhem gümüş ele geçirildi.¹²⁸ Piyade askerlere kırk koyun, atlı olanlara kendisi için bir, atı için ise iki toplamda üç hisse verildi. Bu savaşta diğer savaş ganimetlerinin taksiminden farklı olarak Müllefe-i Kulûb'a elli, yüz ve iki yüz develik paylar verildi. Bazılarına ise kırk ukiyye yani bin altı yüz dirhem gümüş verildi. Bu savaşta Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına kumral bir at düşmüştü.¹²⁹

Hicri dokuzuncu yılda yapılan Kutbe b. Âmir komutasındaki Tebâle Seriyyesi'nin neticesinde; katılan her bir askere dört deve veya bunun karşılığı olarak kırk koyun düştü.¹³⁰ Bu sefere yirmi askerin katıldığı düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına dört deve veya kırk koyun düşmesi gerekir. Tebük Seferi sırasında Resûlullah (s.a.s.) Halid b. Velid'i dört yüz kişilik bir birliğin başında Dûmetü'l Cendel meliki Ukeydir'in üzerine gönderdi. Bu sefer neticesinde iki bin deve, sekiz yüz at, dört yüz zırh ve dört yüz mızrak ele geçirildi.¹³¹ Humusa ayrılan pay dört

¹²² Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/680, 688-689; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/102.

¹²³ İbn Hişâm, *Sîre*, 4/315.

¹²⁴ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/724-725; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/116-117; Hüseyin Algül, "Gâlib b. Abdullâh", 1996, 13/326; Ahmet Önkâl, "Kedîd Seferi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/165.

¹²⁵ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/725; Diyarbekrî, *Târihu'l-Hamîs*, 2/67.

¹²⁶ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/778.

¹²⁷ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 3/809, 902; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/139,140.

¹²⁸ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 3/943; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/141.

¹²⁹ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 3/944; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/141; Taberi, *Târih*, 3/90; Belazûrî, *Ensâbü'l Eşraf*, 2/112.

¹³⁰ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/754-755; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/148.

¹³¹ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 3/1025; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/152.

yüz deve, yüz altmış at, seksen zırh ve seksen mızraktır. Hz. Peygamber'e düşen payın da bunun beşte biri olması gerekir.

Buraya kadar humustan Resûlullah'a (s.a.s.) düşen paylar zikredildi. Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde vukû bulan gazve ve seriyyeler bunlardan ibaret olmamakla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına düşen miktar, rivâyetler üzerinden hesap edebilebildiği kadarıyla verilmiştir. Burada ise gazve ve seriyyelerden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) komutan hakkı, Safî olarak payına düşenleri zikredeceğiz.

Büyük Bedir Savaşı'ndan sonra Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına Zülfikâr isimli bir kılıç ile Ebû Cehil'in devesi düşmüştü.¹³² Benî Kaynukâ Gazvesi'nden sonra Hz. Peygamber'e safî hakkı olarak Devha, Beyza ve Ketum veya Safra isimli üç tane yay, Safdiyye veya Suğduyye ve Fidda isimli iki zırh, Kalaî, Bettar ve Hıtf isimli üç kılıç ve üç de mızrak düşmüştü.¹³³ Müreysî Gazvesi'nden sonra Ribâh isimli bir köleyi, Benî Kurayza Gazvesi'nde ise Reyhâne bt. Amr b. Hunafe'yi safî hakkı olarak seçti.¹³⁴ Ebû Seleme'nin komutasında gerçekleşen Katan Seriyyesi'nde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına bir köle ayrılmıştı.¹³⁵ Hz. Ali komutasında gerçekleşen Benî Sa'd Seriyyesi'nden sonra Hafide isimli sağmal bir deve safî hakkı olarak ayrıldı.¹³⁶

Hayber Savaşı'ndan sonra Hz. Peygamber Safî hakkı olarak kendisine Safiye bt. Huyey b. Ahtab'ı seçmiş ve onu azat ederek de kendisiyle evlenmişti.¹³⁷ Huneyn savaşından sonra ise Resûlullah (s.a.s.) Safî hakkı olarak bir at almıştı.¹³⁸ Hicri sekizinci yılda Hz. Ali komutasındaki bir birlik Menat putunu yıkmak için gönderilmişti. Gassânî meliki Hâris b. Ebû Şemir, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) el-Mihzem ve Rasûb isimli iki kılıcı hediye etmiş, Hz. Ali de Medine'ye dönüşünde onun bu hediyelerini getirmişti.¹³⁹ Vakıdî ve İbn Sa'd'a göre ise bu olay Tay kabilesinin üzerine Fûls isimli put yıkılmaya gidildiğinde gerçekleşmişti. Ganimetler arasında Rasûb, el-Mihzem ve el-Yemânî isimli üç kılıç ve üç zırh Safî hakkı olarak Resûlullah'a (s.a.s.) ayrılmıştı.¹⁴⁰

2.5. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Beytûlmâlden Gayrimenkûl Gelirleri

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gelirleri arasında fey arazileri kapsamında beytûlmâle devredilen arazilerin bir kısmı yer almaktaydı. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) fey âyetleri

¹³² Vâkıdî, *el-Meğazi*, I/103.

¹³³ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 1/178, 179; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/418-421, 2/27; Taberi, *Târih*, 3/177; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/316.

¹³⁴ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/521; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/71.

¹³⁵ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 1/343; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 1/450.

¹³⁶ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 2/563; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/86; Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, 2/12.

¹³⁷ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "İmare", 21; Maverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilayatü'd-diniyye*, 218; Aynur Uraler, "Safiyye", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2008), 35/474.

¹³⁸ Belazûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 2/112.

¹³⁹ es-Seyyid Mahmûd Şükri Alûsî el-Bağdadî Alûsî, *Bülûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvali'l-Arab*, thk. Mahmut Behcet Eleseriy (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/202-203.

¹⁴⁰ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 3/988; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/418; Zehebî, *Târih*, 2/512.

kapsamında bu arazilerin gelirlerini istediği yerlere ve kendi ailesinin ihtiyaçlarına harcaıabilirdi.¹⁴¹ Resûlullah'ın (s.a.s.) ailesinin yanında Benî Abdülmüttalib'in de yıllık hurma ve arpa ihtiyaçları fey arazileri kapsamındaki Benî Nadir arazilerinden karşılanmaktaydı.¹⁴² Aynı şekilde Fedek'ten gelen mahsulden de kendisi ve ailesi için harcama yapmaktaydı.¹⁴³ Resûlullah (s.a.s.) Vâdilkurâ'dan fey kapsamında beytümâle devredilen arazilerden büytümâlin hissesini Uzreoğullarına kırk beş bin dinara satmıştı. Bu paranın yarısıyla kendi masraflarını, yarısıyla da ashâb-ı kirâmın işlerini halletmekteydi.¹⁴⁴

3. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ailesinin Geçimi

Ehl-i beyt "ev halkı" manasına gelir ve ehl-i beyt (ehlül-beyt) terkibi evin reisiyle onun eşini, çocuklarını, torunlarını ve yakın akrabalarını kapsar. İslâm'dan önce Arap toplumunda bu terkip kabilenin hâkim ailesini ifade ederken, İslâmî dönemle beraber günümüze kadar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ailesi ve soyu manasına gelen bir terimdir.¹⁴⁵ Hz. Peygamber'in bakmakla yükümlü olduğu geniş bir ailesi vardı. Bunların yeme, içme ve giyim masrafları bir araya geldiğinde önemli bir yekûn tutmaktaydı. Belirli bir geliri ve devletten aldığı sabit bir maaşı olmayan Allâh'ın değerli elçisi (s.a.s.) çoğu zaman onların ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanıyordu. Bunun için zaman zaman borç alıyordu. Örneğin vefat ettiğinde almış olduğu otuz Sa' arpa borcu sebebiyle zırhı bir Yahudi tacirde rehin idi.¹⁴⁶

Enes b. Mâlik yoluyla Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bize ulaşan bir rivâyette Ehl-i beytin günlük ihtiyacının ne kadar olduğunu anlamaktayız. Hz. Peygamber (s.a.s.) 1 sa' arpa, 1 sa' buğday ve 1 sa' çavdar'ın peygamber ailesine 1 gün zor yettiğini ifade etmektedir.¹⁴⁷ 1 sa' yaklaşık 2,947 kg olduğuna göre tüketilen bir günlük un 9 kg'a tekâbül etmekteydi. Tabii o günlerde birçok yemeğe de un katıldığı unutulmamalıdır.¹⁴⁸

Resûlullah'ın nafaka yükü oldukça ağırdı. Onun dokuz eşi ile beraber 2 tane de cariyesi bulunmaktaydı. Onların yanında kendisinin bakmakla yükümlü daha birçok fakir Müslüman vardı.¹⁴⁹ Evinde asgari, ailesine yetecek kadar miktarı tuttuğu anlaşılan Allâh Resûlü'nün (s.a.s.) çok sayıda misafiri oluyordu. Bunlara da ikramda bulunuyor, gönüllerini almak için de zaman zaman hediyeler takdim ediyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) hiç zekât mükellefi olmamıştı. Zira eline geçeni kendi ailesine,

¹⁴¹ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 1/378,379; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 76; Müslim, *Sahîh*, "Cihad", 48; Maverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilayatü'd-diniyye*, 217.

¹⁴² Vâkıdî, *el-Meğazi*, 1/378.

¹⁴³ Taberi, *Târih*, 2: 302; Maverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilayatü'd-diniyye*, 219.

¹⁴⁴ Maverdi, *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilayatü'd-diniyye*, 219.

¹⁴⁵ Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Dia, 1994), 10/498.

¹⁴⁶ Buhârî, *Sahîh*, "Büyü", 14; Ebu'l Hasan Nuriddin Ali b. Ebi bekir b. Süleyman Heysemî, *Mecmü'z-Zevâid ve Menba'ü'l Fevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudusî (Kahire: Mektebetü'l Kudusî, 1994), 3/123, (4681), 4/50, (6149).

¹⁴⁷ Buhârî, *Sahîh*, "Büyü", 14.

¹⁴⁸ Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi", 1/422.

¹⁴⁹ Buhârî, *Sahîh*, "Bey", 14.

ihtiyaç sahibi fakirlere ve misafirlere ikram etmekte kullanıyordu. Kurban bayramı geldiğinde de elinde hayvan varsa onlardan kesiyor, yoksa da satın alarak kurban vazifesini eda ediyordu.¹⁵⁰

Allâh Resûlü'nün (s.a.s.) Medine'nin meralarında otlayan ve ailesinin ihtiyaçlarını karşıladığı develeri ve keçileri olduğu rivâyet edilir. İbn Sa'd yaptığı bir alıntıda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yedi ila yirmi arasında devesinin, yedi adet de keçisinin olduğunu söyler. Hatta bunlardan yedi süt deveyi Nabt pazarından bizzat kendisinin aldığı ifade eder. Bu sürülere bir ara baskın yapılmış; sürünün çobanı da öldürülmüştü. Bu baskını yapanlar daha sonra yakalanmış ve cezalandırılmışlardı.¹⁵¹ Başka bir rivâyette ise İbn Sa'd, bu sürülerin Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) ait olmayıp zekat malı olduklarını söyler.¹⁵² Şâyet ikinci rivâyet doğru ise Hz. Peygamber ailesinin sayılan bu hayvanlardan istifade etmeleri mümkün değildir. Bu takdirde hayvanların sütleri fakirlere dağıtılıyor olmalıdır.

Konuyla ilgili diğer rivâyete göre ise bu hayvanları otlatan Ümmü Eymen'dir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerinden olan Ümmü Seleme'ye göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sürüsü, kendileri kardeş olan iki kölesi Hind ve Esmâ tarafından el-Cemmâ isimli merada güneşirli otlatılıyordu. Akşamları eve dönen hayvanların sütleri sağılır, Hz. Peygamber'in misafirlerine; sabahları ise Resûlullah'ın (s.a.s.) eşlerine ikram edilirdi.

Ümmü Seleme, Allâh Resûlü'nün (s.a.s.) yedi keçisi ile beraber meralarda otlayan bir deve sürüsünden bahseder. Bunların otlatıldıkları yerler ise farklıdır. Develeri Zi'l Cedr denilen ormanlık merada otlatılmakta ve sütleri akşamları kendilerine getirilmektedir. Bu bölgeye el-Cevvâniye de denilmekteydi. Resûlullah'ın (s.a.s.) develerinden bir tanesinin bol süt verdiği rivâyet edilir. Ümmü Seleme'nin dediğine göre ehl-i beytin geçiminin önemli bir kısmı bu develer ve onlardan sağılan süt ile karşılanmaktaydı.¹⁵³

Resûlullah'ın (s.a.s.) şefkat, merhamet ve cömertliği herkesi kapsamaktaydı. Abdullâh b. Abbas'ın belirttiğine göre o, insanların en cömertiydi. Onun cömertliği nihaî nokta olarak kabul edilirdi.¹⁵⁴ Kendisinden bir şey istendiğinde verir olmadığında ise vaat ederdi.¹⁵⁵ Cömertiğinden dolayı aile hayatında, evinde sıkıntılar ile karşılaşmaktaydı. Hz. Hatice (r.anhâ) ilk vahiy geldiğinde kendisinin bu yönünü "Sen fakirleri doyurursun, misafire ikram edersin ve halka yardım edersin." sözleriyle vurgulamıştı.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi", 1/422.

¹⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/177-178.

¹⁵² İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/177-178; Buhârî, *Sahîh*, "Zekat", 69; Tirmizî, *Câmi*, "Tıbb", 6.

¹⁵³ Vâkıdî, *el-Meğazi*, 3/571-573.

¹⁵⁴ Kettani, *et-Terâtibu'l İdâriyye*, 2/59.

¹⁵⁵ Müslim, *Sahîh*, "Fedâil", 56.

¹⁵⁶ Zehebî, *Târih*, 2/118.

Allâh Resûlü (s.a.s.) tevazu insanıydı. O'nun sürekli yaptığı dualardan bir tanesi de "Allâhım! Beni miskin olarak yaşat, beni miskin olarak öldür ve kıyâmet gününde de beni miskinlerle beraber haşreyle." şeklindeydi. Neden böyle dua ettiğini soranlara ise "Dünyada miskin/fakir olarak yaşayanlar, zengin olarak yaşayanlara göre kırk küsur sene önce cennete girerler." diyerek cevap veriyordu.¹⁵⁷ O sırada yanında bulunan değerli eşi Hz. Âişe'ye ise miskinleri sevmesini ve onları kendisine yakın tutmasını tavsiye ediyor ve bu şekilde Allâh'ın kendisini kurbiyete mazhar kılacağını söylüyordu.¹⁵⁸

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aile fertleri azami iktisat ile hayatlarını idame ettirmeye çalışıyorlardı. Resûlullah (s.a.s.) eline geçenleri çoğu zaman ihtiyaç sahiplerine kullandığı için kendi ailesi zaman zaman sıkıntılar yaşamaktaydı. Öyle ki ehl-i beyt'in fertlerinin Hz. Peygamber'in vefatına kadar üç gün üst üste buğday ekmeği yemediği,¹⁵⁹ bazı dönemler evlerinde ocak yanmayıp yemek pişmediği olurdu. Bu sürenin üç hilal müddetini bulduğu da olmaktaydı.¹⁶⁰ Hz. Âişe bunu bir hadiste şu şekilde ifade eder, "Biz, hilâle bakardık ve ilk hilâlden sonra ikincisi, ondan sonra da üçüncüsü gelirdi. Yine de Resûlullah'ın (s.a.s.) ocağında ateş yanmazdı!" demişti. Hz. Urve b. Zübeyr ona bu süre boyunca ne yiyip ne içtiklerini sorunca iki siyah demişti. İki siyahtan kasıt hurma ve su idi.¹⁶¹

Bir gün Resûlullah (s.a.s.) Hz. Âişe'nin yanına gittiğinde elinde gümüştan yüzükler görmüştü. Gördüğünden hoşlanmadığını eşinin bakışlarından anlayan Hz. Âişe, bunları sadece eşinin hoşuna gider diye takmıştı. Ama Hz. Peygamber (s.a.s.) bunların zekâtını verip vermediğini sordu. "Hayır" cevabını alınca da "Cehennem olarak sana bu yeter." buyurdu.¹⁶² Hz. Âişe'nin elinde bulunan gümüşler zekât miktarı kadar olmasa da Hz. Peygamber (s.a.s.) eşlerinden de kendisi gibi zâhidâne bir hayat yaşamalarını bekliyordu.

Resûlullah'ın (s.a.s.) evinde zâhidâne bir yaşam esastı ve buna uymayan her bir davranış Allâh'ın Resûlü'nü (s.a.s.) rahatsız ediyordu. Hayber Savaşı'ndan sonra Resûlullah'a (s.a.s.) bir miktar et hediye edilmişti. Hz. Peygamber (s.a.s.) de eşleri arasında bu eti eşit bir şekilde pay etmişti. Ezvâc-ı tâhirât Medine'de refah seviyesinin hayata yansıdığını görmüşler az da olsa bir beklentiye girmişlerdi. Hz. Zeyneb bint Cahş validemiz kendisine gönderilen payı küçümsemiş, beğenmemişti. Hz. Peygamber (s.a.s.) iki defa onun payını arttırma yoluna gitse de Hz. Zeyneb ikna

¹⁵⁷ Heysemî, *Mecmû'z-Zevâid*, 10/262, (17906).

¹⁵⁸ Tirmizî, *Câmi*, "Zühd", 37.

¹⁵⁹ Buhârî, *Sahîh*, "Et'ime", 73; Müslim, *Sahîh*, "Zühd", 20; İbn Mâce, *Sünen*, "Et'ime", 48. Bunun yoklukla alakası olduğu gibi o dönem Medine'de eleğin daha bulunmamasından kaynaklandığını belirtmiştik.

¹⁶⁰ Buhârî, *Sahîh*, "Rikâk", 17; "Hibe", 1.

¹⁶¹ Buhârî, *Sahîh*, "Rikâk", 17, "Hibe", 1; Müslim, *Sahîh*, "Zühd", "Rikâk", 28.

¹⁶² Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Zekât", 3; Ebû Abdullâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed b. Hamdeviyye b. Nu'aym b. el-Hükmü'd Dabiy et-Tahmânî en-Nisabûrî el Maruf bi ibni'l Bey' Hâkim, *el-Müstedrek 'ale es Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Darü'l Kitâb, 1410/2005), 1/547 (1437).

olmamıştı. Allâh Resûlü (s.a.s.) de bu olaydan sonra eşlerinden uzaklaşmış ve onlara bir ay (29 gün) yaklaşmamıştı.¹⁶³

SONUÇ

Resûlullah (s.a.s.) soylu bir aileden gelmesine rağmen doğmadan önce babasını, altı yaşındayken de annesini kaybetmişti. Onlardan zengin bir miras kalmamasından dolayı amcasının yanında maddi sıkıntılar içinde büyümüştü. Bu süreçte sorumluluk duygusu yaşlılarına göre üst düzeyde olduğundan amcasının ekonomik durumuna katkıda bulunmak için çobanlık yapmış, onun ticaretine yardım etmişti.

Hız. Hatîce (r.anhâ) ile evlenmesi onun hayatında maddi, manevi bir dönüm noktası olmuştur. Eşinin ticâretini yürüttüğü halde onun malına karışmamaya gayret etse de Peygamberliğin vazife yükünün ağırlığından dolayı ticari faaliyetlerini yürütemediğinden eşinin imkanlarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Ambargo yılları Hız. Peygamber'in (s.a.s.) ailesi için zorlu geçmiş, ellerindeki herşeyi kendi ihtiyaçları ve Müslümanların ihtiyaçları için kullanmışlardır.

Resûlullah'ın (s.a.s.) ve ailesinin sadaka yemesi haramdı. Medine hayatının bir dönemine bakıldığında Hız. Peygamber'in (s.a.s.) hediyelerle ve ganimet gelirleriyle geçimini sağlamaya çalıştığını görürüz. Resûlullah'ın (s.a.s.) Medine hayatını Hayber Savaşı öncesi ve sonrası diye ikiye ayırabiliriz. Bu savaşta elde edilen ganimetlerle Medine'de refah seviyesi yükselmiş, Hız. Peygamber'in (s.a.s.) hanesine de bir nebze olsun bu refah yansımıştır. Resûlullah'ın (s.a.s.) Hayber'in fethine kadar kendisine tahsis edilen hediye hurma ağaçlarını kabul etse de bu savaştan sonra sahiplerine bu ağaçları iade ettiğini görürüz.

Allâh Resûlü'ne (s.a.s.) birçok kişi hediye takdim etmişti. Bunlar arasında Mukavkis ve Necâsî gibi devlet başkanlarının da isimlerini görürüz. Onlar altın ve mücevherden kölelere, hayvanlara, elbiselere kadar birçok hediye göndermişlerdir. Resûlullah (s.a.s.) gerek devlet başkanlarından gelenlerin gerekse de onların dışında başkalarının sunduğu hediyelerin çok azını kendisi kullanmıştır. Hediye edilen köleleri azat etmiş, eşyaları uygun gördüğü kişilere hediye etmiş, hayvanları da yine kendi ihtiyaçları ve Müslümanların ihtiyaçları için kullanmıştır.

¹⁶³ Ebû Abdullâh el-Asbahi el-Himyeri Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Talâk", 19; Buhârî, *Sahîh*, "Talâk", 21; Ebi'l Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidi en-Nîsabûrî Vâhidi, *Esbâbû'n Nüzûl en-Nâsîh ve'l-Mensûh* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.), 54; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l Arab Kable'l İslâm* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1992), 5/551; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1/373; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 5/551; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/373. İla olarak bilinen bu hadise Hız. Peygamber'in (s.a.s.) aile hayatında önemli bir dönüm noktasıdır. Bu olayın bir değil birkaç sebebi sayılır. Bunlar arasında bal şerbeti hadisesi, Hız. Hafsa'nın Hız. Peygamber'in sırrını ifşa etmesi ve hanımlarının mevcut imkanları beğenmeyerek daha fazla nafaka talep etmeleri gibi sebepler sayılabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Acarlıoğlu, *Hız. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Aile Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 305.

Resûlullah'ın (s.a.s.) gelirleri hediyeler dışında menkûl ve gayr-i menkûl ganimet malları ile safî hakkı olarak payına düşenlerdir. Medine döneminin başından sonuna kadar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) payına seriyeye ve gazvelerden düşenleri aktardık. Hz. Peygamber (s.a.s.), payına düşenleri kendisi kullansaydı; Müslümanların en zengini olur, onlar arasında en müreffeh hayatı yaşayabilirdi. Fakat vefat ettiğinde zırrı bir Yahudi tacirde rehindi. Resûlullah'ın (s.a.s.) ümmetinin ihtiyaçlarına öncelik verdiği, kendi ihtiyaçları için ise sabrettiğini görmekteyiz. Bunu davranışı eşlerinden de beklemiş, ezvâc-ı tâhirâtın son derece sıradan olan isteklerini dahi zaman zaman reddetmiş, bu noktada onlardan kendisi gibi zâhidâne bir hayat yaşamalarını beklemiştir.

KAYNAKÇA

- Acarlıoğlu, Ahmet. *Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Aile Hayatı*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Afzalurrahman. *Siret Ansiklopedisi*. İstanbul: İnkılab Yayınları, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Algül, Hüseyin. "Gâlib b. Abdullâh". *İslam Ansiklopedisi*. 13/327. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Algül, Hüseyin. "Karkaratülküdr". *İslam Ansiklopedisi*. 24/498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Algül, Hüseyin. "Kuratâ Seriyyesi". *İslam Ansiklopedisi*. 26/431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Alûsî, es-Seyyid Mahmûd Şükri Alûsî el-Bağdadî. *Bülûğu'l Ereb fi Ma'rifeti Ahvali'l Arab*. thk. Mahmut Behcet el-Eseri. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, ts.
- Baktır, Mustafa. "Suffe". *İslam Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Ensâbü'l Eşraf*. thk. Süheyl Zekkar. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l Fikir, 1997.
- Boynukalın, Mehmet. "Saff". *İslam Ansiklopedisi*. 35/469-470. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî Tarihi'l Arab Kable'l İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1992.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Demircan, Adnan. *Hz Peygamber'in (s.a.s.) Ailesi ve Aile Hayatı*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2014.
- Diyarbakrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan (ö.990/1582). *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfâsi nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Şa'ban, ts.

- Doğan, İslam. *Hız. Peygamber'in (s.a.s.) Mal Varlığı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Muhemmed İmâre. Kahire: Dârü's Şürûk, 1989/1409.
- Erkal, Mehmet. "Ganimet". *İslam Ansiklopedisi*. 13/351-354. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Erul, Bünyamin. "Ümmü Eymen". *İslam Ansiklopedisi*. 42/317. İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Fethi Yıldırım. *Hız. Peygamber Döneminin İktisadi Yapısı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora, 2018.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut, 1986.
- Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân'a Göre Hız. Muhammed'in (sav) Aile Hayatı*. İstanbul: Ravza Yayınları, ts.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed b. Hamdeviyye b. Nu'aym b. el-Hükmü'd Dabiy et-Tahmânî en-Nisabûrî. *el-Müstedrek 'ale's Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Darü'l Kitâb, 1410/2005.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed Halebî. *İnsânü'l Uyûn fî Sireti'l-Emini'l-Ma'mûn*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2. Basım, 1427.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 4. Basım, 2000.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Muhayrik en-Nadrî". *İslam Ansiklopedisi*. 31/22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Heysemî, Ebul Hasan Nuriddin Ali b. Ebi bekir b. Süleyman (807/1404). *Mecmû'z-Zevâid ve Menba'ü'l Fevâid*. thk. Hüsâmüddin el-Kudûsî. Kahire: Mektebetü'l Kudûsî, 1994.
- İbn Abdilber, Ebû Amr Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber b. Asım en Nemri el Kurtubî (463/1070). *el-İstîâb fî Marifeti'l Ashab*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Darü'l Cîl, 1992.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib İbn Ümeyye b. Amr el-Haşimi el-Bağdadi. *Kitâbü'l Muhabber*. Beyrut: Âlemü'l Kitâb, ts.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el Askalânî. *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1415/1997.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el Askalânî. *Fethü'l Bârî Şerhu Sahihi'l Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1379.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebevîyye*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî. 4 Cilt. Trablus-Şam: Darü'l Kitâbi'l Arabî, 1990.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddin b. Kayyim el-Cevziyye. *Zadü'l Meâd fî Hedyi Hayri'l İbâd*. Müessesetü'r Risâle, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenu İbn-i Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992/1413.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebe Hancı, 1421/2001.
- İbn Seyyidünnas, Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidünnas. *Uyunü'l-Eser fî Fünûni'l-Megâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer*. thk. Muhammed el-İdü'l-Hatrâvî, Muhyiddin Müstû. Medine: Dârü't-Türas, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l Hasen Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't Tarih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî. Beyrut: Darü'l Kitab, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l Hasen Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l Gâbe fî Ma'rifeti's Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz. y.y.: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. y.y.: Dâru's Sadr, 1415/1994.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 7. Basım, 2001.
- Kazıcı, Ziya. *Hız. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtibu'l İdâriyye*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Kiliç, Ünal. "Peygamberimizin Risâlet Öncesi Geçim Durumu". *İSTEM* 4 (01 Aralık 2004), 189-200.
- Makrizî, Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Ebu'l Abbas el-Hüseynî el-Abdî Takiyyüddin. *İmt'âu'l Esmâ*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1999.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh el-Asbahi el-Himyeri. *el-Muvattâ*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî Maverdi. *el-Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilayatü'd-diniyye*. thk. Ahmed Mübarek Bağdadi. Kuveyt: Dâru İbn-i Kuteybe, 1989/1409.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Önkâl, Ahmet. "Kedîd Seferi". *İslam Ansiklopedisi*. 25/165. İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt". *İslam Ansiklopedisi*. 10/498-501. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Öztürk, Levent. "Necâşi". *İslam Ansiklopedisi*. 32/476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebi'l Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garibi'l Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Davûdî. Beyrut: Darü'l Kalem, 1412/1991.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşad fî Sireti Hayri'l-İbâd*. thk. Ali Hasan Habîbe. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1997/1418.
- Şenyayla, Gencal. *Hayatı ve İlk Dönem İslam Toplumundaki Yeri Açısından Hz. Ali*. Konya: Necmettin Erbakan, Doktora, 2016.
- Şenyayla, Gencal. *Müşriklerin, Hz. Peygamber ve Müslümanları Boykota Tabi Tutmaları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2008.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Matir el-Lahmî Ebü'l Kâsım (360/970). *Mu'cemü'l Evsât*. thk. Tarık b. Avzullah b. Muhammed. Kahire: Darü'l Haremeyn, ts.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid, 310/923. *Tarihi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. Mısır: Darü'l Marife, 2. Basım, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Câmiü't-Tirmizî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Uraler, Aynur. "Safiyye". *İslam Ansiklopedisi*. 35/474-475. İstanbul: Türkiye Dyanet Vakfı, 2008.
- Vâhidi, Ebi'l Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidi en-Nîsabûrî. *Esbâbü'n Nüzûl en-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, ts.
- Vâkîdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer el-Eslemi (207/823). *el-Meğazi*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Darü'l Kütüb, 3. Basım, 1984.
- Yeniçeri, Celal. "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*. Ensar Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Yeniçeri, Celal. *Hazreti Muhammed ve Yaşadığı Hayat : Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Yeniçeri, Celal. *İslam'da Devlet Bütçesi*. Şamil Yayınevi, 1984.
- Zehebî, Şemsu'd Din Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347). *Târîhü'l İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîri ve'l A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî. Beyrut: Darü'l Kitabü'l Arabiyye, 1993.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 554-587

HALÛK NURBAKİ'NİN KUR'ÂN'A BİLİMSEL YAKLAŞIMININ
DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Halûk Nurbaki's Scientific Approach to The Qur'an

Hikmet KOÇYİĞİT

Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı, e-Mail: hikmet.kocyigit@hbv.edu.tr Orcid No: 0000-0001-9428-462X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	30/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted:	28/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	554-587

Atıf / Cite as: Koçyiğit, Hikmet. "Halûk Nurbaki'nin Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımının Değerlendirilmesi" [Evaluation of Halûk Nurbaki's Scientific Approach to The Qur'an]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 554-587

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.930382>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 554-587

HALÛK NURBAKİ'NİN KUR'ÂN'A BİLİMSEL YAKLAŞIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ*

Hikmet KOÇYIĞIT**

Öz

Halûk Nurbaki (1924-1997) bir tıp doktoru ve yazardır. Türkiye'de daha çok Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlamasıyla tanınmaktadır. İlmî müktesebatını ve tasavvufî kültürünü birleştirerek birçok sûrenin ve âyetin yorumunu yapmıştır. Bu bağlamda bazen ilginç yorumlar sunmuştur. "Tefsir" kelimesi yerine "yorum" kelimesini kullanan Nurbaki, âyetlerin çeviri ve yorumu konusunda birtakım ilkelerin olduğunu kabul etmektedir. Ona göre en sağlıklı Kur'ân yorumu âyetlerin, âyetlerle, hadislerle veya ashabin sözleri ile yapılanıdır. Arap dili de önemli bir kaynaktır. Ancak bazı âyetlerin yorumlarında bu kaynaklar kâfi gelmeyebilir. Bu noktada ilmî gelişmeler âyetlerin yorumlanmasında en aydınlık yoldur. Ne var ki Nurbaki'nin Kur'ân yorumlarında, Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlayan diğer yorumlara benzer bir kısım zaaf lar görmek mümkündür. İşte bu makalede Nurbaki'nin Kur'ân'a ilişkin bilimsel yorumları çeşitli açılardan ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Âyet, Nurbaki, Yorum, Bilimsel.

Evaluation of Halûk Nurbaki's Scientific Approach to The Qur'an

Abstract

Halûk Nurbaki (1924-1997) is a medical doctor and writer. He is known in Turkey for his interpretation of the Qur'an in more scientific data. He has interpreted many surahs and verses by combining his scientific acquis and sufi culture. In this context he sometimes offered interesting comments. Using the word "commentary" instead of the word "exegesis", Nurbaki, admits that there are a number of principles concerning the translation and interpretation of verses. According to him, the healthiest interpretation of the Qur'an is that it is made with verses, verses, hadiths, or the words of the Companions. The Arabic language is also an important resource. But in the interpretations of some verses, these sources may not be sufficient. At this point, scientific advances are the most brilliant way to interpret the verses. However, Nurbaki's commentations of the Qur'an, it is possible to see some weaknesses similar to other commentations that interpret the Qur'an with scientific data Here in this article, Nurbaki's scientific commentations of the Qur'an are discussed from various perspectives.

Keywords: Qur'an, Verse, Nurbaki, Commentary, Scientific.

* Makale Etik Kurul İzni gerektirecek herhangi bir unsur taşımadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı, e-Mail: hikmet.kocyigit@hbv.edu.tr, Orcid No: 0000-0001-9428-462X.

Structured Abstract: Halûk Nurbaki (1924-1997) is a medical doctor and author. He is better known in Turkey for his interpretation of the Qur'an with scientific data. However, he has occasionally achieved interesting interpretations by combining scientific data and Sufi enthusiasm in his works, which include interpretation of the Qur'an. Nurbaki probably consciously uses the word interpretation instead of the word commentary. It can be said that Nurbaki devoted a lot of time to his works on the interpretation of the Qur'an. As a matter of fact, he says that he completed his works called the Namaz Sûreleri Yorumu and Kur'ân-ı Kerîm'den Âyetler ve İlmî Gerçekler in four years. His works were very popular with readers, and he was asked to interpret other surahs. On this occasion, he began to interpret the surahs and verse. According to him, the Qur'an is a book of passwords that covers all the unknowns of the universe. The revelation of the Qur'an means explaining the secrets of the universe. Nurbaki, who describes the Qur'an as a book of passwords and secrets, sometimes states that some surahs and verses are difficult to understand. He also believes that some verses can only be understood by scientific advances. Because of the fact that Nurbaki gives sermons in addition to his writing, his language is generally in the style of preaching, conversation and advice. He always calls out to a reader in front of him. In his works, he sometimes makes compositions with technical words and uses some old Turkish words. Nurbaki benefited from the Quran, Hadith, scientific data, Sufism and some commentaries in his interpretations of the Qur'an. It is understood that Elmalılı in particular benefited from his translation of the Qur'an and commentary. Nurbaki references some Western scientists and scientific theories in his scientific interpretations. But it does not specify the resources that it has benefited from in general. It can be said that this damages the seriousness of his works and sometimes even gives them a fantastic image. According to him, scientific advances are the most brilliant way to interpret verses. Nurbaki states that it is not possible to solve the secrets emphasized by the verses with sloppy information. Despite this, he tries to explain some verses with theories. Nurbaki's scientific interpretations range from physics, chemistry, biology, botany, geography, geology, zoology, astronomy, medicine, mathematics, psychology, and social psychology. But here a question comes to mind: 'is it possible to present such a wide range of information compared to the might of a human being? Nurbaki accepts the Big Bang. But according to him, The Theory of Evolution, space stories, primitive human tales made up by the of Sociology, etc. they are lies made up under the mask of science to destroy beliefs. It can be said that Nurbaki, like other scientific commentators, occasionally breaks the verse out of its context, does not make sufficient linguistic analyzes, does not give sufficient importance asbab al-nuzul. The reason for this is partly due to the lack of his exegetical expertise. Nurbaki's commentations of the Qur'an have similar characteristics with other authors who interpret the Qur'an with scientific data.

Keywords: Qur'an, Verse, Nurbaki, Commentary, Scientific.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim indirildiği günden beri hem muhaliflerinin hem de inananlarının gündeminde olmuştur. Bilhassa çağdaş dönemde eli kalem tutan birçok kişi Kur'ân hakkında eser yazmaya başlamıştır. Bu eserlerin bir kısmı doğrudan Kur'ân'ın yorumuyla ilgilidir. Her ne kadar yapılan Kur'ân yorumlarının hepsi tefsir sayılmasa da bir kısmının düşünce dünyasına bir renklilik kattığı söylenebilir. Bu minvalde eser yazanlardan birisi Halûk Nurbaki'dir. Bir tıp doktoru olan Nurbaki aynı zamanda bir yazardır. Nurbaki bazı eserlerini doğrudan sûre ve âyet yorumlarına tahsis etmiştir.

Nurbaki, ülkemizde daha çok Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlayan birisi olarak tanınmaktadır. Nurbaki'nin Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlamaya ağırlık

vermesinin sebepleri arasında kendisinin bir tıp doktoru olması önemli bir faktör olarak düşünülebilir. Nitekim Kur'ân'ın bilimsel verilerle yorumlanmasının hem ilk hem de sonraki örneklerinde tıp doktorlarının varlığı dikkat çekmektedir. Örneğin çağdaş dönemde bilimsel tefsirin ilk örneklerinden olan *Keşfu'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-kur'âniyye fimâ yetealleku bi'l-ecrâmi's-semâviyye ve'l-arziyye ve'l-hayevânât ve'n-nebâtât ve'l-cevâhiri'l-ma'deniyye* adlı üç ciltlik eserin müellifi Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1889) bir tıp doktorudur.¹ Yine *La Bible, le Coran et la Ccience (Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'ân)* adlı eserin yazarı Fransa Müslümanlarından Paris Tıp Akademisi üyelerinden tanınmış operatör Doktor Maurice Bucaille (ö. 1419/1998) başka bir örnek olarak zikredilebilir. Bucaille bu eserini 1976 yılında önce Fransızca ve daha sonra gösterilen büyük rağbet üzerine İngilizce ve Arapça yazıp neşretmiştir.²

Öte yandan Türkiye'de 1980'li yıllarda Kur'ân'ın bilimsel verilerle yorumlanmasının revaçta olması ve bazı dinî grupların Kur'ân'ın mucizeliğini bilimsel verilerle açıklayan yayınlara destek vermesi de bu konuda rol oynamıştır.³ Fakat Nurbaki sadece bilimsel yorumlarla yetinmemiş aldığı tasavvuf kültürünü de Kur'ân yorumunda kullanmıştır. Hatta bir eserini mürşidine ithaf etmiştir.⁴ Kur'ân yorumunu ihtiva eden eserlerinde bilimsel verilerle tasavvufi neşvesini birleştirerek zaman zaman ilginç yorumlara ulaşmıştır. Nurbaki'nin tefsir kelimesini değil de yorum kelimesini kullanması dikkat çekmektedir. Muhtemelen tefsir kelimesi yerine yorum kelimesini bilinçli olarak tercih etmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Halûk Nurbaki'nin eserleri tefsir açısından henüz incelenmemiştir. Ancak hayatını, eserlerini ve tasavvufi görüşlerini ele alan bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.⁵ Biz, Nurbaki'nin çeşitli eserleri üzerinden bir makale ölçeğinde Kur'ân'a bilimsel yaklaşımını ele almaya çalışacağız.

1. Halûk Nurbaki'nin Hayatı ve Eserleri

Bir müellifin hayatını bilmek onun eserleri ve fikirleri hakkında bazı şeyleri yerli yerine oturtmaya yardımcı olur. Bu nedenle Halûk Nurbaki'nin hayatına kısaca değinmek uygun olacaktır. Nurbaki, 1924 yılında Nevşehir'in Nar kasabasında

¹ Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm, Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-arab ve'l-muste'aribîn ve'l-musteşrikîn* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/21; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (B.y.y.: ts.), 2/497.

² Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'ân*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 5.

³ Örneğin bilimsel tefsirin Cumhuriyet dönemindeki ilk temsilcilerinden biri olan Said Nursî'nin (1878-1960) (Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 116), takipçileri olan Nur cemaatinin bir yayın organı olan ve günümüzde de yayınına devam eden Zafer Dergisi bu minvalde zikredilebilir.

⁴ "Bu kitabı, hazırlanmasında bana manevî desteğini vererek kitabın neşrine cesaret etmemi sağlayan, muhterem üstadım ve aziz dostum Faik Saraç Beyefendi'ye ithaf ediyorum." Halûk Nurbaki, *Fatihâ'nın Kırk Yorumu* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014), 6.

⁵ Bk. Fatma Şahin, *Haluk Nurbaki'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Yüksek Lisans Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

dünyaya geldi. Babası Edip Ali Bey'in Afyon Lisesi'ne Fransızca öğretmeni olarak tayin edilmesinden dolayı İlk, Orta ve Lise tahsilini Afyon'da tamamladı. İstanbul'daki öğrencilik yıllarında Nuru Osmaniye ve Beyazıt camilerinde hadis dersleri aldı. Bu süreçte Şemseddin Yeşil (ö. 1388/1968) ve Necip Fazıl (ö. 1403/1983) ile tanıştı. Tıp Fakültesinin son yılında bir grup 6. sınıf öğrencisi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nden, o zaman yeni açılan, Ankara Tıp Fakültesi'ne transfer edilmişti bu vesileyle mezuniyeti 1949 yılında Ankara Tıp Fakültesi'nden oldu.⁶ Necip Fazıl ile devam eden diyalogu neticesinde Büyük Doğu Cemiyeti'nin kuruluşunda yer aldı. Bir süre sonra da genel sekreterliğe getirildi. Yurdun çeşitli yerlerinde hükümet tabibi olarak çalıştı.⁷ Ayrıca Türk Kanser Araştırma ve Savaş Kurumu tarafından hizmete açılan Türkiye'nin ilk kanser hastanesinde çalıştı. Hastanenin bir süre başhekimliğini yürüten Nurbaki, daha sonra Ankara Numune Hastanesi'nin Radyoterapi Enstitüsü şefliği görevini üstlendi ve emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürdü.⁸ Mürşidi Faik Saraç'ın isteği üzerine siyasete atıldı ve 1961 yılında Afyon Milletvekili seçilerek TBMM'de 1965 yılına kadar görev yaptı. Siyaset hayatının kendisine uygun olmadığını düşündüğü için 1965'te meclisteki görevinden ayrıldıktan sonra tıp alanındaki çalışmalara yoğunlaştı. 73 yaşında iken herkesten saklamış olduğu akciğer kanseri hastalığı neticesinde 2 Haziran 1997 tarihinde İstanbul'da dâr-ı bekâya irtihal etti. Cenaze namazı önce Karacaahmet Mezarlığı'nda kılındı, oradan Ankara'ya getirilerek Hacı Bayrâm-ı Velî Camii'nde ikinci kez cenaze namazı kılındı. Daha sonra Afyon'da bulunan aile kabristanına defnedildi.⁹ Ankara Numune Camisi'nde vaazlar veren Nurbaki¹⁰ radyo ve televizyonlardaki konuşmalarını son günlerine kadar sürdürmüştür.¹¹

Kâdiriyye tarikatına mensup olan Halûk Nurbaki'nin etkilendiği şahsiyetler arasında Salih Fakiri Efendi (Yeşilzâde Mehmet Salih Efendi (ö. 1373/1954), Faik Saraç Beyefendi (ö. 1406/1986), Diyarbakırlı Faik Yaşar Beyefendi, Şemsettin Yeşil, Haluk Nurbaki'nin annesi Nevriye Hanım'ın arkadaşı olan ve Nurbaki'nin manevî hayatında Ehl-i beyt sevgisinin oluşmasında önemli bir yere sahip bulunan Bacı Sultan (ö. 1385/1965), Mehmet Arısoy Dede (ö. 1376/1957), Ahmet Kayhan (ö.1419/1998), Bediüzzaman Said Nursî (ö. 1380/1960)¹² yer almaktadır. Hadisleri anlamak noktasında muhatap olduğu üç isim ise Muhyiddîn-i Arabî (ö. 638/1240), Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Abdulkâdir Geylânî (ö. 561/1166) olarak sıralanabilir.¹³

⁶ Ahmet Veysi Nurbaki, *Haluk Nurbaki Kimdir?* Erişim: 29.03.2021. <http://www.haluknurbaki.tv/>.

⁷ Halûk Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014), 112.

⁸ B. Babür Turna, "Halûk Nurbâki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/249.

⁹ Şahin, *Haluk Nurbaki'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 7-8.

¹⁰ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 112.

¹¹ Ahmet Veysi Nurbaki, *Haluk Nurbaki Kimdir?* Erişim: 29.03.2021. <http://www.haluknurbaki.tv/>.

¹² Şahin, *Haluk Nurbaki'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 13, 16-24.

¹³ Ahmet Veysi Nurbaki, *Haluk Nurbaki Kimdir?* Erişim: 29.03.2021. <http://www.haluknurbaki.tv/>.

Ehl-i beyt sevgisiyle dolu olan Nurbaki, kızı Ceren Hanım'ın dediğine göre günde iki öğün yerdi. Su içmezdi, Hz. Hüseyin Efendimiz'e (ra.) (ö. 61/680) hürmeten su içmezdi. Kola içerdi, çay içerdi.¹⁴ Muhtemelen Hz. Hüseyin'e duyduğu muhabbetten ötürü torununa da Hüseyin adını vermiştir.¹⁵

Çok sayıda kitabı, makalesi, dergi ve gazete yazıları bulunan Nurbâki'nin Kur'ân yorumuyla ilgili eserleri şunlardır: *Fatiha ve Kırk Yorumu* (1982); *Âyetel Kürsî Yorumu* (İstanbul 1998); *Bakara Sûresi Yorumu* (ilk elli dört âyet, İstanbul 1988, 1997); *Sûre-i Yûsuf'un Yorumu* (İstanbul 1987); *Yâsin Sûresi Yorumu* (İstanbul 1997); *Amme Cüzü Yorumu* (Nebe sûresinden Leyl sûresine kadar olan on beş sûrenin açıklamasını içerir, İstanbul 1986, 1997, 1998); *Namaz Sûreleri Yorumu* (İstanbul 1986, 1997); *Kur'ân'ın Harika Mesajları: er-Rahmân, el-Vâkıa, en-Necm ve el-Hadîd Sûrelerinin Yorumu* (İstanbul 1988, 1997); *Kur'ân'ın Matematik Sırları: Müddessir ve Fussilet Sûreleri Yorumu* (İstanbul 1987, 1997); *Kur'ân-ı Kerim'den Âyetler ve İlmî Gerçekler* (Ankara 1984, 1988, 1993; Nurbâki'nin en tanınmış eseri olup Kâbesetün ilmiyye mine'l-Ḳur'âni'l-Kerîm adıyla Arapça'ya [trc. Enver Tâhir Rızâ, Ankara 1985]), *Verses from the Glorious Koran and the Facts of Science* adıyla İngilizce'ye ([trc. Metin Beynam, Ankara 1985, 1989, 1998] çevrilmiştir); *Kur'ân Mûcizeleri* (İstanbul 1985).¹⁶

Nurbaki'nin, Kur'ân yorumuyla ilgili eserlerine uzun bir zaman ayırdığı söylenebilir. Nitekim *Namaz Sûreleri Yorumu* adlı eserinin önsözünde şöyle demektedir: “Kitapta topladığım bu 22 sûrenin yorumunu 4 yılda tamamladım. Samimi olarak itiraf edeyim ki, bendeniz de bu yüce manalardan en az 40 yıl bîhaber olduğumu yeni yeni idrak ettim.”¹⁷ Bir başka eseri için de şunları söyler. “Dört yıllık bir süre içinde hazırlayıp yorumunu yaptığımız “*Kur'ân-ı Kerim'den Âyetler ve İlmî Gerçekler*” serimiz okuyucumuz tarafından çok tutulmuş, diğer sûreleri de yorumlamamız istenmiştir.”¹⁸ Ayrıca bazı âyetler üzerine yıllarca düşündüğünü belirtmektedir. Mesela Yâsîn Sûresi'nin 80. âyeti üzerinde 30 yıl durduğunu belirtmektedir: “İtiraf edeyim ki, bu âyet üzerinde aşağı yukarı 30 yıldır durduğum halde, ben de 1983 yılına kadar açık olan hikmetini anlayamamıştım. Sonra Cenab-ı Hak lûtfetti gerçek yorumu buldurdu.”¹⁹

¹⁴ Şahin, *Haluk Nurbaki'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 25.

¹⁵ Bazı eserlerinde Hz. Hüseyin'den alıntılar da yapmaktadır. Mesela bk. Nurbaki, *Fatiha'nın Kırk Yorumu*, 104.

¹⁶ Turna, “Nurbâki, Halûk”, 33/249 vd. Nurbaki'nin eserlerinin daha geniş bir listesi için bk. Şahin, *Haluk Nurbaki'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 40-59. Ayrıca Nurbaki “İnşallah bir başka kitabımda, yine bu seride “Fatiha Anahtarıyla Yâsin'in Yorumu” ismiyle enfüsî manada anlatmaya çalışacağım” (Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 97) ifadeleriyle bir eser kaleme alacağından bahsetmektedir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu eseri yazmak nasip olmamıştır.

¹⁷ Halûk Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2016), 8.

¹⁸ Halûk Nurbaki, *Sûre-i Yusuf'un Yorumu* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014), 6.

¹⁹ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 104.

2. Kur'ân Tasavvuru

Bir yazarın Kur'ân tasavvurunun onun Kur'ân yorumunu belirleyen başat faktör olduğunu söylemek mümkündür. Nurbaki çeşitli eserlerinde Kur'ân'la ilgili fikirlerini belirtmektedir. Ona göre Kur'ân evrenin bütün bilinmezlerini kapsayan bir şifreler kitabıdır.²⁰ Levh-i Mahfûz'un sırlarını evrenin değişmez yasalarını taşıyan Kur'ân, özel meleklerin taşıyıp naklettiği akıl almaz mana yasalarıdır. Ayrıca evrenlerin tüm boyutlarına geçerli Levh-i Mahfûz'un tekrim edilmiş (mükerrer kılınmış) sırlarını taşır. Kur'ân'ın insanlara duyurulması çok özel ilâhî bir lütuftur.²¹ Yine Nurbaki'ye göre "Kur'ân bütün hikmetleri akıl almaz bir ahenk içinde iç içe gizleyen ve sırası geldikçe ilâhî bir lütuf olarak bizlere sunan bir Allah kitabıdır."²²Nurbaki bazı sûre ve âyetleri de şifre olarak telakki etmektedir. Mesela Fecr Sûresi için "bütünü ile şifreleşmiş, kavranması pek zor bir sûredir"²³ ifadesini kullanırken; "Amma yetime kahretme ve amma sâili kırma" (Duhâ 93/9-10) âyetleri için "Bu iki âyet çok özel ilâhî bir şifredir"²⁴ der.

Kur'ân'ı Levh-i Mahfûz'la ilişkili gören Nurbaki'ye göre Levh-i Mahfûz ilâhî yasaların ve varlıkların Levh-i ilmi ve fiili kaderlerinin kaydedildiği muhteşem bir hikmetler merkezidir... Yüce kitabımız Kur'ân, bu sırların şifrelerinin Arapçaya çevirisidir. Bu yüzden her âyetin sûrenin ve bütünüyle Kur'ân'ın hikmetleri, yorumları bitmez; sonsuza dek intişar eder durur. Yine bu yüzden Kur'ân emirleri bir söz değil fiili bir vakiadır canlıdır, yaşar durur. Âyetlerin en sade gibi görünen sözcükleri bile vasıflarını kaybetmemiş bir gönülde radioaktif madde gibi ufuklar açar, sevdalar yayar.²⁵ Nurbaki'ye göre Kur'ân'ın indirilişi evren sırlarını açıklamak anlamına gelmektedir.²⁶ Kur'ân bütünüyle bir mucizedir²⁷ ve değişmeyen kesin kitaptır. Zira onun tümü Levh-i Mahfûz'dur. Ve her harfi dahi kesinleşmiş ilâhî bir kayıttır. Bu yüzden Kur'ân'ın ne te'vili ne saptırılması olmayacaktır.²⁸ Görüldüğü üzere Nurbaki Kur'ân'ı Levh-i Mahfûz'la ilişkilendirerek onu olağanüstü bir konuma yerleştirmektedir. Buradan hareketle de Kur'ân'ın sadece belli bir zaman dilimine ve belli muhataplara seslendiğini kabul etmemektedir. Örneğin Kureyş Sûresi'nde "Bu hitap Kureyş'e olduğu gibi tüm insanlara da geçerli bir emirdir"²⁹ demektedir.

Nurbaki'ye göre "bir âyet inzal olunca bizzat âyetin tarif ettiği olay, Efendimizce müşâhede edilir, seyredilir. Hz. Yusuf öyküsünü Allah, Efendimize âyetlerini inzal

²⁰ Halûk Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1986), 11.

²¹ Halûk Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 60-62.

²² Nurbaki, *Sûre-i Yusuf'un Yorumu*, 101 vd.

²³ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 183.

²⁴ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 17.

²⁵ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 144.

²⁶ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 56.

²⁷ Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 5.

²⁸ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 66.

²⁹ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 136.

ederken aynı zamanda seyrettirmişti (...) Bu yüzden Fil Sûresi "Görmedin mi, fil ashâbına Rabbin ne yaptı?" diye başlamıştır."³⁰

3. Kur'ân'ın Anlaşılmasına İlişkin Görüşü

Kur'ân'ı bir şifre ve sırlar kitabı olarak telakki eden Nurbaki zaman zaman bazı sûre ve âyetlerin anlaşılmasının güç olduğunu belirtir. Mesela "Fatiha öyle bir manevi şifredir ki kâinatın madde ve madde ötesi bütün sırlarını açar. Bu açıdan onun yorumu sonsuz, dolayısıyla imkânsızdır"³¹der. Başka bir yerde şunları söyler: Kur'ân'da, insanı, özellikle tanımlayan üç sûre vardır: Yusuf Sûresi, Asr Sûresi ve Tîn Sûresi. Bu sûre (Tîn Sûresi) aynı zamanda Kur'ân'da açıklanması en zor olan üç sûreden (Duhâ, İnşirah, Tîn) biridir.³² Aynı şekilde Yâsîn Sûresi'nin 66-76 âyetleriyle ilgili olarak şöyle der: "Yâsîn'in bu bölümünde hem çok önemli hem anlaşılması güç on âyetle karşılaşılıyor."³³ Ayrıca Nurbaki'ye göre, "...Ne olduğunu kim bildirebilir" şeklinde gelen âyetlerde temel vasıf: bu konu ilmen bilinemez, demektir.³⁴

Nurbaki bazı âyetlerin ancak bilimsel gelişmelerle anlaşılabilceğini düşünmektedir. Nitekim "De ki: O size yeşil ağaçtan ateş çıkarandır. Şimdi siz onu tutuşturuyorsunuz" (Yâsîn 36/80) âyetiyle alakalı şöyle der: "Bu âyet-i kerîmeyi yirminci asra kadar anlamak mümkün değildi."³⁵ Yine "O'nun emri bir şeyi irade ederse, ona sade ol demektir, oluverir" (Yâsîn 36/82) âyeti hakkında: "Bu âyetin çağımızdan önce anlaşılması fevkalade güçtür (...) Bu âyet, çağımızdaki bilimsel gelişmelerin ışığı altında daha kolay kavranabilir. Ancak bazı kavramları birbiriyle karıştırmamak gerekir"³⁶ değerlendirmesini yapar.

Nurbaki'ye göre sûrelerin anlaşılmasında anahtar kelimelerin kavranması mühimdir. Mesela Âdiyat Sûresi'nin inceliklerinin kavranması, sûreye ismini veren "Âdiyat" kelimesinin anlaşılmasına bağlıdır.³⁷ Nurbaki'ye göre âyetlerdeki mana; bir gül goncası gibi içe örtülü yapraklarda gizlidir. Her bir yaprak açıldıkça yeni bir mana görülür. Bu sebeple âyetlerin birbirinden farklı pek çok yorumları ve anlamları vardır. Kur'ân âyetlerine tek bir mana verip "bunun anlamı kesinlikle budur" demek çok yanlıştır. Yorumlarda "âyetin bir manası da budur" şeklinde esnek ifadeler kullanmak daha doğrudur.³⁸ Ancak Nurbaki'nin bazı yorumlarında tercih ettiği görüşün kesinlikle doğru görüş olduğunu iddia ettiği görülmektedir. Örneğin "Biz ona iki göz vemedik mi?" (Beled 90/8) âyetinin yorumunda "iki gözden kasdın bir anlamda hem fizik görme hem gerçeği görme kabiliyetlerinin birlikte verildiğine işaret ettiği

³⁰ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 126-127.

³¹ Nurbaki, *Fatiha'nın Kırk Yorumu*, 5.

³² Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 30. "Tarık Sûresi yüce kitabımızın yorumu en güç ilmî sûrelerinden biridir." Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 145.

³³ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 86.

³⁴ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 57.

³⁵ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 103.

³⁶ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 106.

³⁷ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 82.

³⁸ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 7 vd.

de kesindir” der.³⁹ Elmalılı ise Nurbaki'nin kesin dediği bu yorumu ihtimal olarak zikretmektedir.⁴⁰

Nurbaki'nin, yorumları için çeşitli tabirler kullandığı dikkat çekmektedir. Bu tabirler arasında “enfüsi mana”⁴¹, istihrâcî mâna/yorum⁴², “hay sırrı”⁴³ “iç mânâ”⁴⁴, “dış mana”⁴⁵, “zâhiri mânâ”⁴⁶ yer alır. İç mana ile enfüsi mana ve dış mana ile zahiri mana aynı şeyleri ifade etmektedir. Yine bazı yerlerde “âyetin Efendimize hitabı”, “âyetin müminlere hitabı”⁴⁷ şeklinde bold olarak vurgu yapar. Nurbaki'nin bu ifadeleri bilimsel yorumlarıyla işârî yorumlarının iç içe olmasının bir tezahürü sayılabilir.

4. Dili ve Üslubu

Nurbaki yazarlığının yanında vaazlar da verdiği için, dili genel itibariyle vaaz, sohbet ve nasihat tarzındadır. Karşısında her zaman bir okuyucuya seslenmektedir.

³⁹ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 207. Benzer şekilde Felak Sûresi'nin 4. âyetinin yorumunda “ukdelere nefes verenler kesinlikle yukarıda arz ettiğim gönüllerdeki düğümlerdir” demektedir. Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 211. Yine Nebe Sûresi'nin 25. âyetinde geçen “Hamîm cehenneme has bir içki; sıcak alev alev bir mayidir. Bunu eski tefsirler “kaynar su” olarak yorumlamışlardır. Hâlbuki kesinlikle cehenneme has bir sıvıdır.” Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 25.

⁴⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5836.

⁴¹ Nurbaki enfüs kavramını afak kavramıyla ele alarak değerlendirir. Ona göre “evrendeki tüm varlıklar, gerçeklerini ve kimliklerini iki yönden aksettirir. Birinci yönü âfâk (dış görünümleri), ikinci görünümleri ise enfüs (yani iç ve özündeki gerçek nitelik)dir. (...) Kur'ân âyetlerinin bir âfâk manası, buna mukabil muhtelif Enfüs manaları vardır. (...) Bir Kur'ân âyetinde âfâk yorumu ne kadar açık, belli bir emri gösterse de mutlaka bir Enfüs sırrı vardır. Kur'ân âyetlerinin Enfüs kavramları ve anlamları ancak gönül kapısından açılır. Bizlere büyük İslam velileri tarafından aktarılmıştır. Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 113-116. Ayrıca bk. Nurbaki, *Fatiha'nın Kırk Yorumu*, 81-84. Bütün sûrelerin üç enfüsi manası olduğunu söyler. “Bütün sûrelerde olduğu gibi Sûre-i Fil'in de 3 enfüsi mânası vardır.” Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 132.

⁴² Nurbaki'ye göre istihrâcî mâna Kur'ân'ın olacak olmuş olaylara ışık tutan mûcizevî mânasıdır. Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 133. “istihrâcî yorum” örnekleri için bk. *Namaz Sûreleri Yorumu*, 141,152,163.

⁴³ Nurbaki, Kureyş Sûresi'nin yorumunda: “Şimdi sûrenin dâim olan hay sırrına; devamlı yaşayan hikmetine geçiyorum” dedikten sonra bunu “dünya petrol rezervinin %50'si Suudi Arabistan'dadır. Ayrıca Suudi Arabistan dünya altın maden rezervi açısından çok büyük bir yer tutmaktadır” ifadesiyle örneklendirir. Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*,138-139. Hay sırrının geçtiği diğer yerler için bk.158.

⁴⁴ Nurbaki, *Sûre-i Yusuf'un Yorumu*, 69, 71, 77, 81.

⁴⁵ Nurbaki, *Sûre-i Yusuf'un Yorumu*, 13, 59, 77.

⁴⁶ Nurbaki, *Sûre-i Yusuf'un Yorumu*, 40,63, 79. Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 226. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 181.

⁴⁷ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 13. Benzer biçimde “Âyetin Efendimiz açısından yorumu”, “Ümmet açısından (bizler için) yorumu”, “mâna âlemi açısından yorumu”, “mâna dilinde” ifadelerini kullanır. Bk. Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 28, 29, 38, 86.

Bu yüzden “muhterem okuyucularım”⁴⁸, “kıymetli okuyucularım”⁴⁹, “sevgili okuyucularım”⁵⁰ gibi hitaplar kullanmaktadır. Okuyucularıyla diyalogundan ötürü onlara bazen nasihat etmektedir: “Aman inanan kardeşlerim, yürümenize, duruşunuza çok ciddi olarak dikkat edin. Bu tasma yavaş yavaş teşekkür eder; aman buna meydan vermeyin, günahlarınızı alt seviyede tutun, gururun semtine uğramayın.”⁵¹ “Gözümüzü dört açalım”⁵² der. Bazen okuyucuya soru sorarak dikkatini çekmek ister. Örneğin Yâsîn Sûresi'nin 37. âyetinin yorumunu yaparken “gece bir âyettir. “Yani bilimsel bir olay, bir mucizedir. Acaba neden? Ömrümüzün yarısını işgal eden gecenin ne olduğunu hiç fark ettiniz mi?”⁵³ diye sorar. Kimi zaman da okuyucuları için dua eder: “Allah hiçbirimizi, özellikle bu kitabımızı ihlâs ile okuyan kardeşlerimi Fatiha sırrından mahrum etmesin.”⁵⁴

Nurbaki'nin bazen sert ya da kaba ifadeler kullandığı görülmektedir. “Geberdi”⁵⁵ “manyak”⁵⁶, “densizler”⁵⁷, “ıdrak yoksulu”, “sersem!”⁵⁸, “züppe”⁵⁹ bu türden ifadelerdir. Yeri geldiğinde “Veyl”, “veyl olsun”, “yazıklar olsun” ifadelerine yer verir. Mesela “Onu başka türlü anlayanlara veyl”; “Veyl sırat-ı müstakimde yüce yaradana hamdetmeyenlere!” Eğer alkolizme esir olma, gayr-i meşrû kazanç, dünya hayatının vazgeçilmez parçası ise yazıklar olsun o biçim hayatı seçenlere”; “Yazıklar olsun o ateistlere ki, suyun şükürünü bile bilmezler.”⁶⁰ Ancak bu ifadeler biraz da yazarın değerli bir şeyin değersiz şeyler karşılığında harcanmasından duyulan üzüntünün ifadesi olduğu sezilmektedir. Mesela “binlerce matematik bilmeceyi

⁴⁸ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 21, 69; Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 88, 102; Halûk Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2014), 63.

⁴⁹ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 53, 111; Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 112, 141, 147. Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 136; Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 39, 183.

⁵⁰ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 84, 218; Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 87.

⁵¹ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 15 vd. “Sevgili inanan kardeşlerim, bu âyeti hiç hatırdan çıkarmayınız” Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 127.

⁵² Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 108.

⁵³ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 55.

⁵⁴ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 83.

⁵⁵ “Hatta sûre-i Müddessir’de bizzat Kur’ân’ın emrettiği âyet manasına göre VELİD BİN MUGIYRE zekâ itibarıyla, kültürü itibarıyla tekdendi, fakat inzar sırrına ulaşmadan geberdi. Bu kelime âyette geçtiği için ancak kullandık.” Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 14 vd.

⁵⁶ “Theistlerin inanca çağırana hakaret ve zulümlerle cevap vermeleri tam bir manyaklıktır.” Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 37.

⁵⁷ “Toprağa geçen su akıl almaz maharetle terkebine sodyum bikarbonat ekleyerek sindirimi sağlayacak, sonra da o densizler çıkıp ilâhî kudrete kafa tutacak.” Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 51. Nurbaki, *Fatiha'nın Kırk Yorumu*, 96.

⁵⁸ “İdrak yoksulu şaşkınlar gurubu”; “Ey apaçık muhasım olan sersem!” Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 96, 105.

⁵⁹ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 116.

⁶⁰ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 22, 95. “Vay kesret oyalanmasıyla gerçeklerden kendini alıkoyanın hâline.” Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 107. “Veyl geçmişte kalan Ateist inkârcı biyologlara.” Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 210.

çözebilen bir kompüter cihazına bakkal alışverişlerini yaptırmaya kalkmanız ne ise; insanın dünya malına, çokluk âleminin aptalca oyalanmalarına takılması da aynı şeydir”⁶¹ ifadeleri bu minvalde düşünülebilir.

Nurbaki'nin dikkat çeken ifadelerinden birisi teknik kelimelerle terkipler yapmasıdır. “Hafıza kartı”, “ilâhî kompüter”⁶²; “mahkeme-i kübranın kayıtları”, “kompitürize video bantları”, “matematik hafıza bandı”⁶³ gibi. Yine eski Türkçe terkipli ifadeler de yer verdiği olur. Ancak bunları kimi zaman parantez içinde açıklar. Mesela zulmet-i beşeriyetten (Beşer karanlığı) veya Kalb-i Sanûberî'den (gönlün sonsuz evrenlere açılma noktası)⁶⁴, “muammer kılmak.”⁶⁵ Yine ara sıra eski Türkçe kelimeler kullanır ve bunların bazısının bugünkü karşılığını parantez içinde verir. Mesela Hisset (cimrilik)⁶⁶ “Berzah (bir nevi zaman tüneli).”⁶⁷ Bilhassa meal kısmında eski Türkçe kelimeler kullanılır. Mesela “zebun”, “îman ile ilkah olma”⁶⁸ gibi. Ayrıca bazen çarpıcı cümleler kurar: “Çekirdek atomun kiblesidir”⁶⁹; “cehennem dediğimiz arınma laboratuvarı”.⁷⁰ Bu ifade Necip Fazıl'ın “Cehennem” adlı şiirini çağrıştırmaktadır:

“Ateş benim yıkayan, yuyan, emziren annem

Bir arınma kurnası olsa gerek cehennem...”⁷¹

Bilimsel söylemlerinde teknik ifadeler bazen parantez içinde kısa açıklamalarla aydınlatılsa da genel itibariyle okuyucunun anlamayacağı türdendir. Bu durumu şöyle izah etmektedir: “Günümüz fiziği ve astrofiziği ile ilgili tüm batılı yayınları taradıktan sonra inanılır bilimsel gerçekleri, Kur’ân’ın bilimsel mucizelerini siz okuyucularıma aktarmaya çalıştım. Fizik ve astrofizik (Evren Fiziği) bilim dallarındaki en yeni ve derin konuları aktarırken bazı yerlerde daha fazla sadeleştirme imkânı bulamadım. Okuyucularım beni affetsin. Bu, konunun özelliğinden ileri gelen bir zarurettir.”⁷² Ancak kitaplarını genel okuyucu kitlesini göz önüne alarak yazdığı için teknik terimleri en azından dipnot şeklinde anlaşılır biçimde aktarması mümkündür. Çünkü bu terimler anlaşılmadan sunulan bilgiler muallakta kalmaktadır. Nurbaki nadir de

⁶¹ Nurbaki, *Namaz Süreleri Yorumu*, 101.

⁶² Nurbaki, *Namaz Süreleri Yorumu*, 49, 95.

⁶³ Nurbaki, *Yâsîn Süresi Yorumu*, 78, 103. “Hayat bandı”, “kompüter sistemlerin hesap bilançoları”, “özel kompüter merkezleri”, Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 119.

⁶⁴ Nurbaki, *Yâsîn Süresi Yorumu*, 17, 23, 33, 51. Kalb-i Sanûberî kavramını başka bir kitabında dipnot olarak açıklamaktadır. Bk. Nurbaki, *Namaz Süreleri Yorumu*, 38.

⁶⁵ Nurbaki, *Yâsîn Süresi Yorumu*, 88.

⁶⁶ Nurbaki, *Yâsîn Süresi Yorumu*, 70.

⁶⁷ Nurbaki, *Namaz Süreleri Yorumu*, 103.

⁶⁸ Nurbaki, *Yâsîn Süresi Yorumu*, 93, 100.

⁶⁹ Nurbaki, *Yâsîn Süresi Yorumu*, 60.

⁷⁰ Nurbaki, *Yâsîn Süresi Yorumu*, 91. Başka eserlerinde de bu ifade geçer. Bk. Nurbaki, *Namaz Süreleri Yorumu*, 105; Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 25, 105, 106; Nurbaki, *Bakara Süresi Yorumu*, 138. Başka bir yerde ise “dünya bir analiz laboratuvarıdır” der. Nurbaki, *Bakara Süresi Yorumu*, 168.

⁷¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1987), 351.

⁷² Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 9.

olsa hikâye ve kıssaya yer vermektedir.⁷³ Ayrıca *Fatiha'nın Kırk Yorumu* adlı eserinde 34-40 başlıklı yorumlarını manzum olarak sunduğu⁷⁴ görülmektedir.

5. Kaynakları

Nurbaki, Kur'ân yorumlarında Kur'ân'dan, hadisten, bilimsel verilerden, tasavvuftan ve bazı tefsirlerden faydalanmıştır. Ancak genel itibariyle yararlanmış olduğu kaynakları belirtmemektedir. Mesela Mâûn Sûresi'nin 7. âyetinin yorumunda "Efendimiz "Zekâtı olmayanın namazı yoktur, namazı olmayanın hiçbir şeyi yoktur" buyurmuştur der kaynağını zikretmez.⁷⁵ Bu durumun hem naklettiği bilgilere hem de yaptığı yorumlara karşı bir tedirginlik oluşturduğu söylenebilir.

Açıkça isim verdiği âlimler veya eserler çok azdır. İsmi anarak iktibas yaptığı bazı İslam büyükleri arasında Hz. Ali (ö. 40/661)⁷⁶, Abdulkâdir Geylânî⁷⁷, Muhyiddîn Arabî⁷⁸, Mevlânâ⁷⁹ Şebusterî (ö. 720/1320)⁸⁰ sayılabilir. Ayrıca ismini zikrettiği başka zatlar da vardır.⁸¹

⁷³ Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 46-47; 164.

⁷⁴ Nurbaki, *Fatiha'nın Kırk Yorumu*, 143-166.

⁷⁵ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 151; Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 48.

⁷⁶ Hz. Ali'nin "*Nehcül Belağa*" adlı eserine atıf yaparak bir beyit aktarır. Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 40. "Hz. Ali bir yorumunda, bu beş âyeti, (Âdiyat Sûresi) gönüllerden coşup gelen bir hac ziyâreti olarak yorumlamıştır" Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 85. Hz. Ali'ye yaptığı diğer atıflar için bk. *Namaz Sûreleri Yorumu*, 98. Nurbaki, *Fatiha'nın Kırk Yorumu*, 71.

⁷⁷ Yâsîn Sûresi'nin 35. âyetinin yorumunda şükürle ilgili olarak Geylânî'den aktarım yapar: "Hz. Geylânî şükürü şöyle özetler: Şükür: a) lisan ile b) kalple, c) organlar ile olur. Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 52. Ancak hangi eserden iktibas yapıldığı belirtilmez. Yine bk. Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 81.

⁷⁸ Mesela Beyyine Sûresi'nin 6. âyetini açıklarken Muhyiddîn Arabî Hazretleri, bu âyete kıyasen cehennem çok uzun sürede devamlı olmasına karşılık, ebedî olamayacağını bildirmektedir. Bir hadiste de "Cehennemde bir zaman gelip dere otu bitecek" kaydını bu görüşüne mesned saymaktadır." Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 75. Muhyiddîn Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine atıf için bk. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 200. İbn Arabî'nin ünlü Satranç'ına atıf yapar; kaynak vermeden bir yorumunu aktarır. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 97, 163. Muhyiddin Arabî'nin kıyamete dair tüm istihraçlarını (*Nâziât 79/43*) âyetinden yaptığını söyler. Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 55.

⁷⁹ (*Bakara 2/28*) Hz. Mevlana'nın dediği gibi çevremizde çok önemli bir olay, toprağa intikal eden her şeyin hayat bulmasıdır. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 148. Mevlana'ya ve Mesnevi'ye atıflar için bk. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 165, 166, 184, 191.

⁸⁰ "Kuşlar başından yiyecektir" (*Yusuf 12/41*) tanımı, değişen bilgilerin mantığı nasıl perişan ettiğini dile getirir. Yaklaşık bin yıl önce yaşayan Şebusterî, "Gülşen-i Râz" isimli kitabın da bu gerçeği savunarak, mantığın içine düştüğü bunalımı şu şekilde anlatır: "Mantık, belli bir noktaya devamlı bakan gözlerin yorgunluğunu ve şaşılığını ifade eder. İlim ise, daim tazelenen, yenilenen, tekliği seyreden bir güzelliğin ifadesidir. (Nurbaki, *Sûre-i Yusufun Yorumu*, 57).

⁸¹ Mesela Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 162; Şiblî (ö. 334/946). Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 237.

Tefsir kitaplarına isim belirtmeden “tefsirler”, “şimdiye kadarki tefsirlerde”, “eski tefsirlerde”, “bazı tefsirlerde”, “bazı tefsirlere göre”, “önceki tefsirlerde”⁸² şeklinde atıf yapmaktadır. Benzer biçimde müfessirler ifadesiyle yine isim verilmeden atıf yapıldığı görülmektedir. Bu meyanda “bazı müfessirler”, “müfessirler”, “birçok müfessirler”, “birçok müfessirin”⁸³ ifadelerini kullanmaktadır. Bu ifadeler en azından bir kısım âyetlerin yorumu için bazı tefsirlere bakıldığını göstermektedir. Bu tefsirlerin başında Elmalılı’nın tefsirinin geldiği söylenebilir. Nitekim Yâsîn Sûresi’nin 29. âyetinin yorumunda “Sayhanın, dev bir imparatorluk olan Roma’nın aniden çökmesi anlamına geldiğini iddia eden tefsirler vardı”⁸⁴ ifadeleriyle işaret ettiği yorumu Elmalılı’nın tefsirinde görebilmekteyiz. Elmalılı şöyle demektedir: “Bundan Antâkyaya ahâlisinin mahv-ü helâkini anlamak istemişlerse de da’veti iysevîyye karşısında müşrik Roma devletinin ortadan kalkmış olduğunu anlamak daha şümullüdür.”⁸⁵ Ayrıca Hasan Basri Çantay (ö. 1384/1964) ile Ali Özek’in (ö. 1442/2021) mealinden faydalandığı anlaşılmaktadır.⁸⁶

Nurbaki nadiren ana hatlarıyla kaynak göstermektedir. Örneğin “*Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır*” (*Kadir 97/3*) âyetinin yorumunda Emevilerin zahirî saltanatlarının 83 sene 4 ay; yani bin ay sürdüğüne ilişkin kaynak olarak “Bu konuda ayrıntılı bilgi isteyenler Tirmizî, Tebaranî, Delâilde Beyhakî gibi kaynaklara ve Elmalılı merhum Hamdi Efendinin tefsirinde 5792’nci, sayfaya başvurabilirler”⁸⁷ demektedir. Yine ayrıntılı dipnot vermeksizin Buhârî’ye (ö. 256/870) atıf yaparak Tekâsür Sûresi bağlamında, “Eksere müfessirler, bu sûrenin Mekke’de nâzil olduğunu, Buhârî ise Medine’de nâzil olduğunu savunur”⁸⁸ der.

Bilimsel yorumlarında batılı bilim adamlarına referans verdiği görülmektedir. Bunlardan bazıları Garaudy⁸⁹, Prof. Paul Davies: Modern Fizik ve Allah İnancı⁹⁰, Prof. De Iymak Spitsner, Maurici Draç, Prof. Dr. Koziref, Vincent J. Schaefer⁹¹, Byers Robert

⁸² Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 14, 22, 23, 28, 29, 103. Nurbaki, Tevrat tefsirlerine ve İncil yorumlarına da atıf yapmaktadır. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 163

⁸³ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 19, 25, 91, 110. Başka eserlerinde de “müfessirler” şeklinde atıflar geçer. Örneğin bk. Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 128, 146, 147, 149, 150.

⁸⁴ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 43.

⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 4020.

⁸⁶ Nurbaki, *Kur’an-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 182.

⁸⁷ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 58. Yine “Felak”ın tanımını için Elmalılı, *Hak dini Kur’ân Dili*, s.6369” şeklinde atıf yapar. (Nurbaki, *Kur’an-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 265).

⁸⁸ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 96.

⁸⁹ Garaudy’nin dediği gibi yeryüzünde eskimeyen tek kitap Kur’ândır. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 137.

⁹⁰ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 151; Nurbaki, *Kur’an-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 267.

⁹¹ Nurbaki, *Kur’an-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 17, 27, 36, 41, 314.

ve Louis J. Nin⁹², Einstein⁹³, Ord. Prof. Hirsch⁹⁴, Lorenz, Colombia üniversitesi teorik fizik hocalarından Prof. Gerard Feinberg ve Dr. Syrinkoff, Prof Kenmeth Ring (Connecticut Üniversitesi), Karles Osis, Prof. Dr. Freed Schoonis, Heisenberg, H. B. Cazimir, Alman bilgini Reckeweg⁹⁵, Prof. Lettre, Stal.⁹⁶ Ayrıca Nurbaki evrimle ilgili birçok kaynak ismi verir.⁹⁷ Nurbaki teorileri de kaynak olarak kullanır ve bunlara referans verir: Bergeron Findeisen teorisi, Martin Ryle ve Allans Sandoga teorisi Andrei Sathaow teorisi⁹⁸, "Parite teorisi"⁹⁹ gibi.

Nurbaki, bütün kitaplarında diğer eserlerine atıflar yaparak onları kaynak olarak gösterir. Mesela Yâsîn Sûresi'nin 33. âyetinin yorumunda "Bu konuda daha meraklılar için üç dilden "İngilizce, Arapça, Türkçe" yayınladığımız "Kur'ân Âyetleri ve İlmî Gerçekler" kitabımızı okumalarını salık veririz"¹⁰⁰ demektedir. Kendi eserlerine atıf yapmasının gerekçesini ise şöyle açıklar: "Yorumlarımızda zaman zaman kendi kitaplarımıza müracaat tavsiyelerimizi okuyucularım hoş görsünler. Eğer bu yolu seçmezsek hem bazı kitaplarımızda tekrarlar olacak hem de bir konuyu anlaşılması güç şekilde uzatmış olacağız."¹⁰¹ Böyle söylemekle birlikte Nurbaki yine de tekrarlardan kurtulamamıştır.

Nurbaki eserlerinde bazı hatıralarını da zikretmektedir: "Bundan 45 yıl önce İstanbul Üniversitesi'ne çok ünlü bir Tıp bilim adamı gelmişti: Ord. Prof. Abberin Doffer. Bu zat Türkiye'de ilk dersini verdiği zaman, Yâsîn Sûresi'nin 40. âyetinin ilk bölümünü okuyarak; "Bu kadar net bir bilimsel yaklaşım, ancak çağımızda bile zor yapılır" diyerek, Kur'ân'a hayranlığını bildirmişti."¹⁰² Yazar TV yapımcılarından bile

⁹² Byers Robert'in Elements of Cloud Physics ve Louis J. Nin, Cloud Physics and Cloud Seeding kitaplarına başvurabilirler" demektedir. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 43. Fakat görebildiğimiz kadarıyla ikinci referansın müellif ve eser isminde bir hata vardır. Doğrusu muhtemelen Louis J. Battan, *Cloud Physics and Cloud Seeding* şeklinde olmalıdır.

⁹³ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 54, 133, 266, 314.

⁹⁴ "Dünyanın en ünlü Higiyon (hıfzıssıhha) bilim adamı Ord. Prof. Hirsch kitabında" der kitabının ismini belirtmez. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 124.

⁹⁵ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 133 vd. 239, 267, 270, 279.

⁹⁶ Stal isimli bilim adamı "This WORMY WORLD" adlı eserinde. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 271.

⁹⁷ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 176.

⁹⁸ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 42, 51, 176.

⁹⁹ Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 21.

¹⁰⁰ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 49. Benzer atıflar için bk. 54, 76, 93, 105. Ayrıca bir TV konuşmasına atıf yapmaktadır: "Bu konuda yaptığım bir TV konuşması dünya yüncülerinin Londra'daki merkezleri tarafından büyük ilgiyle benimsenmiştir", *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 92. Yine aynı yerde *Sûre-i Yûsuf ve Amme Cüzü Yorumu*'na atıf yapar. Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 54. Diğer eserlerinde de kendi eserlerine atıflar yaptığı görülmektedir. Mesela *Fatiha'nın Kırk Yorumu*, *Tek Nur* ve *Amme Cüzü Yorumu*, *Namazın Sırları*'na atıflar için bk. Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 25, 67, 93, 156, 161.

¹⁰¹ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 37.

¹⁰² Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 59 vd.

tespit aktarmaktadır: Yâsîn Sûresi'nin 66. âyetinin yorumunda "TV yapımcıları tesbit etmişlerdir ki bu senkron ayarı ancak elektronik beyinle yapılır."¹⁰³

6. Kur'ân'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması

Kur'ân'ın bilimsel verilerle yorumlanmasına Bilimsel tefsir, İlmî tefsir ve Fennî tefsir gibi isimler verilmektedir. Türkçe açısından buna Bilimsel tefsir denmesi daha uygun gözükmektedir. Çünkü burada söz konusu olan ilimler, tabii veya fen bilimleri olup bu ilim dalları Türkçemizde daha çok "bilim" olarak isimlendirilmektedir.¹⁰⁴ Kur'ân'ın bilimsel verilerle yorumlanması Abbasîler dönemine kadar götürülmektedir. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'ye (ö.1397/1977) göre Kur'ân tefsirinde bu düşüncüyü en fazla açıklayan ve İslamî ilmî muhitlerde revaç bulması için çalışan İmam Gazalî (ö. 505/1111) olmuştur.¹⁰⁵ Bilimsel tefsirin tanımı bu çeşit tefsire karşı olanlarla taraftar olanların bakış açısına bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Örneğin bu tefsir akımına karşı olan Emîn el-Hûlî (ö. 1386/1966) ve onu takiben Zehebî Bilimsel tefsiri şöyle tanımlamaktadır: "İlmî terimleri Kur'ân ibarelerine hâkim kılan ve çeşitli ilimleri ve felsefî görüşleri Kur'ân'dan çıkarmaya çalışan tefsir."¹⁰⁶ Daha ılımlı ve kapsayıcı bir bakış açısına göre ise bilimsel tefsir, müfessirin, Kur'ân'ın i'cazını ortaya çıkaracak ve Kur'ân'ın bütün zaman ve mekânlar için kaynak olduğunu gösterecek tarzda, Kur'ân-ı Kerim'de geçen varlıkla (kevn) ilgili âyetlerle tecrübî bilimin keşifleri arasında bağ kurmaya çalışmasıdır.¹⁰⁷

İslam âlimlerinin çoğunluğu Kur'ân'ın ilmî açıdan tefsir edilmesine herhangi bir engel görmemektedirler. Bu kanaatte olan âlimlere göre Kur'ân âyetlerinde sayılamayacak kadar ilimlerle ilgili incelikler bulunmaktadır.¹⁰⁸ Ancak bu tür tefsire karşı olanlara göre bu tefsir akımı entelektüellerin çoğu tarafından kabul görmemiştir.¹⁰⁹

Klasik dönemde bu akımın taraftarları arasında İmâm Gazalî, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392); Suyûtî (ö. 911/1505) ve Ebû'l-Fadl el-Mursî'nin (ö. 695/1257) isimleri zikredilmektedir.¹¹⁰ Bilimsel tefsir türünden çabalar Râzî'nin tefsirinde uygulamalı biçimde kendisini göstermiştir. Son asırda ise bu düşünce ilgi görmüş ve bu alanda Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1889), Abdullah Fikrî Pâşâ (ö.1306/1889), es-Seyyid Abdurrahmân el-Kevâkibî (ö. 1320/1902), Sâdık er-Râfî (ö.1356/1937), Tantâvî Cevherî (ö.1359/1940) ve Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1338/1920) gibi âlimler eser

¹⁰³ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 87.

¹⁰⁴ Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl* (Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007), 7.

¹⁰⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/474.

¹⁰⁶ Emîn el-Hûlî, *Menâhîcu tevdîd fî'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb* (B.y.y: Dâru'l-Ma'rife: 1961), 287; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/474.

¹⁰⁷ Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *İtticâhâtu't-tefsîr fî'l-karnî'r-râbi'aşer* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1997), 2/549.

¹⁰⁸ Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtuhu ve itticâhâtuhu ve menâhîcuhu fî'l-asr'il-hadîs* (Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2016), 571.

¹⁰⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/508.

¹¹⁰ Rûmî, *İtticâhâtu't-tefsîr fî'l-karnî'r-râbi'aşer*, 2/ 551-559.

vermiştir.¹¹¹ Bir görüşe göre Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlamanın gerçek temsilcileri İskenderânî, Ahmet Muhtar el-Gâzî (ö. 1337/1919), Abdullah Fikrî Pâşâ gibi âlimler ile Doktor Muhammed Tevfik Sıdkî'dir.¹¹² Bilimsel tefsir akımı diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de Elmalılı M Hamdi Yazır (ö.1361/1942), Celal Yıldırım (ö. 1440/2019), Süleyman Ateş (d. 1352/1933), Bayraktar Bayraklı (d. 1366/1947), Hakkı Yılmaz (d. 1368/1949) gibi daha birçok isim tarafından az çok benimsenmiş, hatta bazı akademisyenler tarafından bu alanda müstakil eserler telif edilmiştir. Mesela Prof. Dr. Celal Kırca, "İlmî Tefsir Hareketi" adlı bir öğretim üyeliği tezi hazırlamış ve bu tez *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler* (İstanbul 1981) adıyla yayımlanmıştır.¹¹³ Yine Halûk Nurbaki, Yaşar Nuri Öztürk (ö. 1437/2016), M. Zeki Duman (ö. 1434/2013), Celal Yeniçeri (d. 1362/1943) gibi müellifler de eserlerinde bu akımın örneklerini vermişlerdir.

Bilimsel tefsirin çıkış noktasında Kur'ân'ın bütün ilimleri içerdiği düşüncesi vardır. Bu akımın öncü ismi olan Gazalî'ye göre bütün ilimler yüce Allah'ın fiillerine ve zatına dâhildir. Kur'ân'da Allah'ın zatının, fiillerinin ve sıfatlarının bir izahı vardır. Bu ilimlerin nihâyeti yoktur. Kur'ân'da bu ilimlere genel olarak işaret edilmiştir.¹¹⁴ Aynı düşüncüyü paylaşan Ebû'l-Fadl el-Mursî de kullanımı zaruri olan bazı sanatların ve alet isimlerinin asıllarının Kur'ân'da olduğunu öne sürmektedir.¹¹⁵ Suyûtî ise konuyla ilgili olarak "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*" (En'âm 6/38) ve "*Biz Kitabı sana, her şeyin açıklayıcısı, olarak indirdik*" (Nahl 16/89) âyetlerini zikreder. Ardından şu hadisi nakleder: Hz. Peygamber, "fitneler çıkacak buyurdu". Sordular ki "bundan kurtuluş nedir? Hz. Peygamber buyurdu ki "Allah'ın kitabıdır. Onda sizden öncekilerin, sizden sonrakilerin ve aranızda olup bitenlerin hükmü vardır." Suyûtî daha sonra İbn Mesûd'un (ö. 32/652) "kim ilim istiyorsa Kur'ân'a yapışsın. Çünkü Kur'ân'da öncekilerin ve sonrakilerin ilimleri vardır" şeklindeki sözünü aktararak Beyhakî'nin (ö. 458/1066) burada söz konusu edilen ilimlerin, ilmin asılları olduğunu söylediğini belirtir.¹¹⁶

Çağdaş dönemde Kur'ân'ın bilimsel verilerle yorumlanmasına başka gerekçeler de eklenmiştir. Bunlardan birisi Kur'ân'da kevnî konularla ilgili âyetlerin sayısı gösterilmektedir. Buna göre Kur'ân'da kevnî âyetlerin sayısı sekiz yüzden az değildir.¹¹⁷ Bu ise Kur'ân'ın yaklaşık 1/8'ine tekabül etmektedir.¹¹⁸ Yine Ernest Renan (ö. 1310/1892) gibi batılı bilim adamlarının iddiasının aksine Kur'ân metninin akılla

¹¹¹ Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, 289-290.

¹¹² J.J. G. Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar (Ankara: Fecr Yayınevi, 1999), 96.

¹¹³ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, 118 vd.

¹¹⁴ Gazalî, *İhyâu Ulûmiddîn* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005), 342.

¹¹⁵ Mursî'nin bir kısım âyetlerden hareketle Kur'ân'da bulunduğunu zikrettiği sanat ve meslek dalları ile ilgili olarak bk. Celâleddîn Abdurrahmân Ebûbekr es-Suyûtî. *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/ 275-276.

¹¹⁶ Suyûtî. *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*, 2/271.

¹¹⁷ Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, *el-İslâm fî asri'l-ilm* (B.y.y.: Matbaatu's-Saâde, 1973), 267.

¹¹⁸ Bilimsel tefsire konu olan âyetler için bk. Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 20-29.

hiçbir şekilde çatışmayacağı tezi¹¹⁹ ve Kur'ân'ın mucize bir kitap olduğunu ispatlama gayretleri bilimsel tefsirin çağdaş dönemdeki önemli dayanakları arasındadır. Esasen dünyanın çehresinin değişmesine ileri derecede etki eden bilimin, genelde dinî düşünceye özelde ise tefsire tesir etmemesi düşünülemez. Bu bakımdan Kur'ân'ın bilimsel verilerle yorumlanmasının çağdaş dönemde ivme kazanmasını sosyal bir realite olarak görmek gerekir. Hatta günümüzün şartları klasik dönemdeki bilimsel tefsir anlayışını kısmen değiştirmiştir. Zira geçmişteki bilimsel tefsir örnekleri, daha çok Kur'ân'da her şeyin bilgisinin bulunduğu anlayışına dayanmakta olup teoriktir. Günümüzdeki bilimsel tefsir uygulamaları ise, pratiğe yönelik olup bilimsel gerçeklerin ışığı altında âyetlerin ele alınıp yorumlanması ve onlardaki bilimsel keşiflere işaret eden yönlerin ortaya çıkarılmasıyla ilgilidir.¹²⁰

Klasik dönemde bilimsel tefsir karşıtlarının en önemli ismi Endülüslü Fıkıh Usulü âlimi Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtıbî'dir (ö. 790/1388). Çağdaş dönemde ise Emîn el-Hûlî ve eşi Binti's-Şâtî (ö. 1419/1998), Muhammed Hüseyin ez-Zehabî ve Mahmûd Şeltût (ö. 1383/1963) gibi isimler yer almaktadır.¹²¹

Şâtıbî, bilimsel tefsiri reddetme bağlamında hem şeriatın hem de ilk muhataplarının ümmi olduğunu gerekçe göstermektedir. Ona göre şeriat o dönemdeki Arapların bildikleri ilimlere değinmiştir. Ayrıca bilimsel tefsir taraftarlarının öne sürdüğü, "Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidâyet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik" (en-Nahl 16/89) ve "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (En'âm 6/38) âyetlerinde müfessirlere göre kastedilen şey teklif ve ibadetle alakalı şeylerdir. "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık" (En'âm 6/38) âyetinde geçen "kitap" ile kastedilen şey ise Levh-i Mahfûz'dur. Müfessirler bu kelimeyle ilgili olarak Kur'ân'ın naklî ve aklî bütün ilimleri ihtiva ettiğini söylemişlerdir.¹²² Aslında Şâtıbî'nin "şeriat ümmidir Kur'ân da ümmilere inmiştir" görüşünün zayıf olduğu açıktır. Aynı şekilde sahabe ve tabiinden bu çeşit bir tefsir gelmediğine dayanan görüşü de zayıftır.¹²³ Çünkü Kur'ân sadece Araplara değil bütün insanlara hitap etmektedir. Her asrın insanı Allah'ın kendilerine ilimden bahsettiği kadarıyla Kur'ân âyetlerini anlar. Bu ise, herhangi bir tekellüf olmaksızın Kur'ân'ın ilmî i'cazının yenilenmesiyle Allah'ın insanlara karşı hüccetinin yenilenmesi demektir.¹²⁴

Yine Şâtıbî'ye göre Kur'ân, indiği dönemde sadece muhataplarının bildiği şeylerle onlara meydan okumuştur. Onların bilmedikleri şeylerle onlara meydan

¹¹⁹ Şehmus Demir, "Kur'ân'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Otto, 2013), 1/288.

¹²⁰ Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 19, 31.

¹²¹ Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 576.

¹²² Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân (Suûdi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997), 2/109, 129; Hûlî, *Menâhîcu teccîd*, 291-292; Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 573, 575.

¹²³ Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 573.

¹²⁴ Gamrâvî, *el-İslâm fî asrî'l-ilm*, 262 vd.

okuması caiz olmaz. Çünkü o takdirde muhatapları “bize bilmediğimiz bir şeyle nasıl meydan okunur ve bize karşı delil getirilir” diye itiraz ederlerdi. Nitekim şu âyet te bunu göstermektedir: “*Şâyet biz onu yabancı dilde okunan bir kitap olarak indirseydik mutlaka şöyle diyeceklerdi: “Âyetlerinin açık seçik anlaşılır olması gerekmez miydi? Bir Arap’a yabancı dilden bir kitap, öyle mi!” (Fussilet 41/44).*¹²⁵ Bilimsel tefsirle ilgili en önemli zaaf noktaları Kur’ân kelimelerinin bazılarının sonraki dönemlerde çeşitli anlam genişlemesine uğramış olması ile bilimsel verilerin sürekli değişkenlik göstermesidir.¹²⁶ Bunların dikkate alınmaması durumunda insanların Kur’ân’a olan inançlarının zedelenme riski yüksektir. Bu bağlamda bazı yazarlar özellikle şu iki esasa uyulması gerektiğini belirtmektedirler: 1-Âyetler tefsir edilirken, lügat ve nahiv bakımından hamledilmesi imkânsız manaları vererek ibareleri zorlamamak. 2-Kesinlik kazanmamış nazariyelere itibar etmeyerek, sadece kesinleşmiş olan ilmî verilere istinad etmek.¹²⁷

Bir başka nokta ise Kur’ân’ı bilimsel verilerle yorumlayanların bilim konusunda ne kadar uzman oldukları¹²⁸ meselesidir. Konuya ilgi duyan bazı bilim adamları Kur’ân’ı bilimsel verilerle yorumlamaya çalışanların donanımına yönelik sert ifadeler kullanmaktadırlar. Örneğin Türkiye’nin ilk atom mühendisi olan Prof. Dr. Ahmed Yüksel Özemre (ö. 1429/2008) şöyle demektedir: “Bu Modernist Akım çerçevesi içinde Kur’ân’ın sistematik ya da bölüm bölüm tefsirine soyunanların hiç birisi Pozitif İlimler’de yed-i tûlâ sahibi (yani hakkıyla uzmanlaşmış) kimseler değildir. Bunların arasında hem Pozitif İlimler’i, hem bunların metodolojilerini, hem bütün bunların zaaflarını ve sınırlarını, hem bugünkü bilimsel sonuçlarını epistemolojik değerlerini, hem ilim felsefesini ve hem de ilim deontolojisini bilen, bu alanlarda tefekkür edip de eser verebileceğini kanıtlamış bir tek kişi bile bulunmamaktadır.”¹²⁹ Kur’ân’ı bilimsel verilerle yorumlayan eserlerin bilimsel bilgi düzeyi de değerlendirilmesi gereken bir konudur. Bu çerçevede Ahmed el-İskenderânî’nin, *Keşfü’l-esrârî’n-nûrâniyyeti’l-kur’âniyye* ile *Tıbyânu’l-esrârî’r-rabbâniyye* adlı iki eserinde de ilk ve orta öğretim düzeyinde tabiat bilgisi olarak gösterilecek konuların, sürekli amaca uygun görünen Kur’ân âyetleriyle birlikte yüzeysel bir şekilde açıklandığı¹³⁰ ifade edilmektedir. Buna ilaveten Kur’ân’ı bilimsel verilerle yorumlayan bazı kişilerin Kur’ân’a ve tefsir müktesebatına vukufiyeti de sorgulamaya açık gözükmektedir. Belki de bu sebepten

¹²⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/111 vd.; Abbâs, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 574.

¹²⁶ Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, 293-294; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 2/491-492.

¹²⁷ Salih Akdemir, “İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine”, Abdullah Draz, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Mim Yayınları, 1983), XXIX.

¹²⁸ Demir, “Kur’ân’ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme”, 1/273.

¹²⁹ Ahmed Yüksel Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 27. Yazar bir başka yerde şöyle demektedir: “Bazı Kur’ân müfessirlerinin bu kadar kavram ve fehâmet tuzakları içeren girift bir alanda saflıkla dolaşmaları ve künhüne vakıf olmaları mümkün olmayan konularda vehimlerini hâzâ ilim zannederek ahkâm kesmeleri ne kadar üzücü ve ne kadar ibret alınması gereken bir durumdur.” Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*, 86.

¹³⁰ Jansen, *Kur’ân’a Yaklaşımlar*, 93.

dolayı Kur'ân'ın bilimsel verilerle yorumlanma yönteminde âyetlerin sebep-i nüzulü, Arapça dil yapısı, âyetlerin sentaksı gibi bir metnin anlaşılmasında önemli olan araçları ihmal edilmektedir.¹³¹

Bilimsel tefsire eleştirel bakmaya sebep olan şeylerden birisi de bazı grupların bilim kisvesi altında kendi batıl inançlarını tervice çalışmalarınıdır. Örneğin Kur'ân-ı Kerim'in âyetlerini 19 veya başka rakamlarla irtibatlandırmanın perde arkasında bu tür yaklaşımların etkisi olduğu söylenmektedir. Yine benzer biçimde mucizeleri kabule yanaşmayanların, tevil için bilimsel izahları bir malzeme olarak kullandıklarına şahit olunmaktadır. Hz. Âdem'in mucizevî bir şekilde topraktan yaratılışını kabullenmeyenlerin evrimci izahlara sığınmasında bu durumu görebiliriz.¹³² Öte yandan pek çok kimsenin ve bu arada Kur'ân müfessirlerinin teori, model, senaryo ve spekülasyon arasındaki farkları asla idrak edemediklerinden bunları birbirlerine karıştırmakta, senaryo ve spekülasyonları “*sübut etmiş (yani pozitif) bilimsel sonuçlar*” olarak telakki etmek vehmiyle oyalanıp durmakta¹³³ oldukları öne sürülmektedir. İşte bütün bu hususlar göz önünde bulundurularak, Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlarken aşırıya gitmemek, zorlama yorumlardan uzak durmak, efsane ve hurafe türünden bilgilerden kaçınmak doğru bir tutum olacaktır.

6.1. Nurbaki'nin Kur'ân'ın Bilimsel Yorumlanışına Dair Görüşü

Nurbaki'nin bilimsel âyet yorumları müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar çoktur. Ona göre “tefsir ve yorumların en sıhhatlisi âyetlerin diğer âyetlerle, âyetlerin, hadislerle veya ashabın sözleri ile yapılanıdır. Arap dili isticak (etimoloji) ve gramer esaslarıyla, belagat ve fesahat kuralları da önemli bir kaynaktır. Bazı âyetlerin yorumlarına bu zikrettiğimiz kaynaklar kâfi gelmeyebilir. İşte burada ilmî gelişmeler teknik buluşlar âyetlerin yorumlanmasında en aydınlık yoldur.¹³⁴ Nurbaki'nin bu sözlerinden Kur'ân'ın anlaşılmasında bilimsel verileri diğer ilimlerden daha fazla önemseddiği anlaşılmaktadır. Nitekim Nurbaki'nin âyetlerin yorumunda hadislere yeterince yer vermediği ve kelimelerin isticak, gramer ve belagat açısından yeterince tahlilini yapmadığı görülmektedir. Hâlbuki sahih yorumu besleyen unsurların başında Kur'ân'ın kendisi, hadisler, selevin görüşleri ve Arap dili gelmektedir.

Nurbaki âyetleri bilimsel verilerle açıklamasının sebebini bir kitabında şöyle izah eder: “Kur'ân-ı Kerim'in evren fiziğine temas eden birçok âyetleri bir arada yayınlanmadığı gibi tatmin edici bir açıklama da yapılmamıştır. Bu güç vazifeyi biraz

¹³¹ Süleyman Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 95.

¹³² Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 120 vd., 131.

¹³³ Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*, 81. Teori, model, senaryo ve spekülasyon kavramlarıyla ilgili olarak bk. Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*, 63-75.

¹³⁴ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 8.

olsun yerine getirmek için uzun yıllardan beri hazırladığım 50 âyete ait yorumları onar âyetlik beş kitapta toplamayı düşündüm.”¹³⁵

Nurbaki bilimsel verilere dayanmakla birlikte bilimin yetersizliğini de zaman zaman belirtmektedir. Yâsîn Sûresi'nin 34. âyetinin açıklamasında şunları söyler. “Bugün ilim, hâlâ kaynak suyundaki sindirim sağlayan sodyum bikarbonatın suya karışma sırrını çözememiştir.”¹³⁶ Ancak Nurbaki'ye göre ilmin ilerlemesi müspet bir şeydir. “Öyle değil, ilerde bileceksiniz” (Tekâsür 102/3) âyetinin yorumunda şöyle der: “Bu âyetin bir kavramı da ilim ilerleyince evrenin gerçeğini ve tanrının varlığını öğreneceksiniz, demektir.”¹³⁷ Fakat âyetin bağlamını dikkate alan müfessirler “ilerde bileceksiniz” ifadesinin “ölüm anında” ya da “kabirde bileceksiniz” anlamına gelebileceğini söylemişlerdir.¹³⁸ Buna göre Nurbaki'nin, âyetin bağlamına pek dikkat etmediği söylenebilir.

Yarım yamalak bilgilerle âyetlerin vurguladığı sırları çözenin mümkün olmadığını belirten Nurbaki¹³⁹ “Hayır, kasem ederim hünnese, o akarak giden künnese (Tekvîr 81/15-16) âyetleriyle ilgili şunları söyler: “Hiçbir yorum getirmeden; yorumu ilerki yıllara terk edeceğiz. Eğer böyle yapmaz, basit yorumlar yapmaya kalkarsak; “Felâ uksimu” kasemini hafife almış oluruz ki, pek vahim bir hata olur.”¹⁴⁰ Nurbaki bu sözleriyle her ne kadar Kur'ân yorumunda temkinli davrandığını belirtse de Kur'ân'ın asırlardır anlaşılmayan bir kitap olduğunu ve Kur'ân'ın anlaşılmasının sadece bilimsel ilerlemelere bağlı olduğunu hissettirmektedir. Bu ise gerçeklikten uzak bir iddidir.

Yine bilimsel yorumları yaparken açık olmayan bilgilerden uzak durmaya çalıştığını şöyle ifade eder: “Aslında bu kavram fizik parite sisteminde de vardır. Ancak bu konuda fizikte henüz tam bir açıklık olmadığı için o noktadaki yorumumuzu şimdilik erteledim.”¹⁴¹ Buna rağmen bazı âyetleri teorilerle açıklamaya çalışır. Örneğin “O sübhan (herşeyden münezzeh) ki; Arzın bitirdiklerinden, kendilerinden, daha nice bilmediklerinden bütün çiftleri yaratandır” (Yâsîn 36/36) âyetinin yorumunda şöyle der: “Şimdi Maurice Dırac'ın ünlü parite teorisine bakalım: Evrende bir kuant şipini, maddesel bir parçacık tek başına meydana gelemez; mutlaka çiftiyle birlikte doğar. Bir protonun yaratıldığı yerde zıd eşi de (antiproton) beraber yaratılır.

¹³⁵ Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 8 vd. Bir başka kitabında “Şimdiye kadar Yâsîn Sûresi'nin bilimsel bir yorumunun yapılmamış olması, eksikliklerle de dolu olsa bu görevi benim için kaçınılmaz kıldı” der. Bk. Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 6.

¹³⁶ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 51. Başka bir örnek için bk. *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 65.

¹³⁷ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 99. Yine günümüzde “Kitâb-ı Mübîn”i kavramanın daha kolay olduğunu belirtir. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 202.

¹³⁸ Nâsiruddîn Ebî'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî-Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, ts.), 5/334.

¹³⁹ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 101. Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 28-31.

¹⁴⁰ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 82.

¹⁴¹ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 55.

Âyet ne diyor? “Ben subhan olan Allah’ım. Teklik sırrı benim gizliliğimde var olan bir hikmettir. Yarattıklarımı hep çift (Latincece Parite)” yarattım.”¹⁴²

Nurbaki bilimsel yorumlarını ilmin en son verileriyle yaptığını belirtmektedir: “Hayır, arz dekken dekkâ bir çarpmaya uğradığında” (Fecr 89/21). Demek ki kıyametin ilk darbesi, boyutları söken ve dalga dalga tekrar eden manyetik bir fırtınadır. Boyutların yıkılması konusunda hep manyetik fırtına kavramı kullandık. Bu tanım hem Black Holeslerin yapısı nedeniyle astrofiziğe uygundur, hem de yorumunu yapmaya çalıştığımız bu âyetle Kur’ân’ın bu konu ile ilgili âyetlerine uygun düşmektedir. Şüphesiz ki bu tanımımız, ilmin bu çağa ait en son bilgilerini içermesine rağmen, zaman içinde başka kavramlarla daha açıklık kazanabilir.¹⁴³ Anlaşıldığı kadarıyla Nurbaki ayetin manasını açıklamaya müsait gördüğü bilgileri Kur’ân yorumunda kullanmakta sakınca görmemektedir. Bununla birlikte yaptığı yorumun nihaî nokta olmadığı idrakindedir.

Nurbaki, bazı fizik teorilerinin izah edemedikleri noktaların Kur’ân fiziği ile pek kolay çözülebileceği kanaatinde. Ona göre Martine Fyle ve Allane Sandage tarafından geliştirilen Dağılan Parçacıklar Teorisi’nin en eksik yanı bu kopmaların bir anlamda nokta çevresinde küresel genleşmenin fizik izahıdır. Hâlbuki bu genleşme Kur’ân fiziği ile pek kolay kavranmaktadır. Evrenin sonsuz küresel mekânlarında korkunç bir manyetik gerilim vardır. Şûrâ Sûresi’nin 5. âyeti işte bu manyetik gerilim Dağılan Parçacıklar Teorisi’nin arayıp bulamadığı izahın ta kendisidir.¹⁴⁴ Burada dikkat çeken şey Nurbaki’nin bu meseleyle ilgili çok emin konuşma tavrıdır. Bu tavır muhtemelen Kur’an’a olan inancından kaynaklanmaktadır.

6.2. Nurbaki’nin Kur’ân’ı Bilimsel Verilerle Yorumlama Örnekleri

Nurbaki’nin bilimsel yorumları, fizik, kimya, biyoloji, botanik, coğrafya, jeolojoloji, zooloji, astronomi, tıp, matematik, psikoloji, sosyal psikoloji gibi geniş bir yelpazede seyrederek. Şimdi bunlarla ilgili birkaç örnek verelim.

“De ki: O size yeşil ağaçtan ateş çıkarandır. Şimdi siz onu tutuşturuyorsunuz” (Yâsîn 36/80). “Âyeti şöyle inceleyeceğiz: Biz bir ateşi hangi kimyasal faktörle tutuştururuz? Yani arzda ne olmasa hiçbir şeyi yakamayız? Oksijen: Arzdaki yegâne nesnedir. Peki oksijen nereden çıkar? Yalnız yeşil ağaçtan çıkar. Bütün jeofizikçiler müttefiktir ki, arzın atmosferinde oksijen yeşil ağacın imajıdır, işte âyet: Yeşil ağaçtan oksijeni çıkaran O’dur, hep onunla yanmayı sağlıyorsunuz (tutuşturuyorsunuz),

¹⁴² Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 53.

¹⁴³ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 195.

¹⁴⁴ Nurbaki, *Kur’an-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 139. Hakeza “fiziğin bir türlü izaha mecal bulamadığı jiroskobik dönme direnci ile cazibe (Gravidasyon) yine bu iki âyet (Şûrâ 42/5 ile Enbiyâ 21/30) tarafından açıklık kazanmaktadır. Yine fizikte bir türlü izah edilemeyen bir olay kvant dediğimiz enerji birimlerinin nasıl olup da minik mekânlara girdiği ve ışığın cisimleri meydana getirdiğidir. Hâlbuki Şûrâ 42/5 âyet gereği mekânların her noktasında manyetik bir gerilim vardır. Astrofizikte bir izah bulamayan karadelikler de bu iki âyetle çok kolay izah bulmaktadır. Nurbaki, *Kur’an-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 139-140.

buyurmaktadır. Asıl işin önemli yanı, yeşil ağacın oksijen yapmasıyla ölümden sonraki diriliş. Ancak bu açık bilimsel gerçekten yola çıkılarak, mahşerle ağacın oksijen yapımı arasında ilgi kurulabilir.”¹⁴⁵ Nurbaki konuya gerçekten farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Elmalı'ya göre ise burada şayanı dikkat olan nokta şudur ki bununla maksud ağaçtaki odun veya kömürü göstermek değil, delk-ü temass ile yeşil ağaçtan zuhure gelen hararet ve işti'ali anlatmaktır. Bu ise şimdi bildiğimize göre bir elektirik hâdisesidir.¹⁴⁶

Nurbaki, dağların renk renk pamuklara benzetilmesini (*Kâria 101/5*) bilimsel olarak şöyle açıklar: a) “Kâria” yalnız câzibenin yok olması değil, boyutların yıkılmasıdır. Zira eğer yalnız câzibe yok olsa idi renk değiştirmezdi. Renk: Kuvant titreşiminin bir matematik bağlantısıdır. Mekânlar yıkılınca renkler değişir. Ve elvan elvan yeni titreşimler doğar. Ve dağın parçaları, câzibesini yitirdiğinden, yün gibi hafifler. Boyutlar değiştiği için değişik renklere bürünür. b) Dağlarda bileşik hâlde bulunan elementler birbirinden ayrılacak; her element ayrı renkte kuvant emme özelliğinde olduğundan, renk renk parçalar havaya yayılır. Kıyamete ait temel fizik kavramların tümü “Kâria” sırrında toplanmıştır.”¹⁴⁷

Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlayan pek çok yazar gibi Nurbaki de “*Sen dağları görür onları camid sanırsın. Oysa onlar bulut gibi yürümektedirler. Bu her şeyi sapa sağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz O, yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır*” (*Neml 27/88*) âyetinden dünyanın hareket ettiğini çıkarmaktadır. Ona göre “bu âyet çok açık şekilde dağların bulut süratinde hareket ettiğini emretmektedir. Bulutlar nasıl uzayda hareket ediyorsa dağlar da uzay mekânında hareket halindedir. Bu olay ancak arzın dönmesiyle kabili telifdir. Elbette ki 15 asır önce dünya dönüyor dense insanlar çıldırırdı.”¹⁴⁸ Bilimsel tefsirin önemli isimlerinden birisi olan Hanefî Ahmed Mısırdı 1954 yılında yayımladığı bir yazıda bu âyeti benzer biçimde yorumlamıştır. 1958 yılında ise Abdulvahhâb Hamûda Ezher Üniversitesi dergisinde bilimsel yorumlamayla ilgili bir makalede Neml Sûresi'nin 87-88. âyetinden “yeryüzünün hareketini” çıkarımda bulunan bazı Kur'ân yorumcularına tepki gösterir. Hamûda, “Bu yöntemleri kullanan bir yorumun, âyetin anlamını aydınlatacak olan âyet bağlamı (siyak ve sibakı) ve konumunu ihmal eder. Bu durumda yorumlayıcı, âyeti neyin öncelediğini ve neyi takip ettiğini okusaydı, yargı gününde dağlara ne olacağını anlatan âyeti kavrardı” der. Abdulvahhâb Hamûda, bu görüşünü Kur'ân'ın son günde dağların ve yerin geçici tabiatını anlattığı diğer âyetleri de alıntılarla destekler. Hamûda, makalesinde ne Hanefî Ahmed'in ne de başka bir bilimsellik taraftarı yorumcunun ismini belirtmemiştir. Ancak Hanefî

¹⁴⁵ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 104. Cehennem'in yakıtının taşlar olmasıyla ilgili bilimsel yorumu için bk. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 138-139.

¹⁴⁶ Elmalı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4043.

¹⁴⁷ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 92.

¹⁴⁸ Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 75.

Ahmed, makalenin kendisine gönderme yapmış olduğunu düşünmüş olmalı ki, kitabın diğer basımlarında, Neml Sûresi'nin 87-88. âyetiyle ilgili tüm bölümü çıkarmıştır.¹⁴⁹

Nurbaki *"Her şey kendi felekinde tesbih eder"* (Yâsîn 36/40) âyetini açıklarken fizikteki kavramlarla irtibatlandırır. "Bu hareket, fizikteki Jirokobik dönme hareketidir. Evren bir yaratılış noktasından başlayıp büyük patlama ile manyetik küresel mekânlara doğru mesafeler kazanmıştır. Bir varlık, belli bir mekânda kalabilmek için bu jirokobin dönme hareketine; yani "YESBEHUN" faaliyetine mahkûm ve mecburdur."¹⁵⁰ Nurbaki her ne kadar fizikteki Jirokobik dönme hareketinden bahsederek bu âyeti açıklamaya çalışsa da Jirokobik dönme hareketini okuyucunun daha net anlayacağı şekilde ortaya koymamaktadır. Bu durum benzer kavram veya teorileri kullanırken de söz konusudur. Oysaki daha somut bir şekilde bu tür bilgileri sunmak mümkündür. Nitekim Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlayan bazı eserlerde bu berraklığı görmek mümkündür. Örneğin *"Yahut (o kâfirlerin duygu, düşünce ve davranışları) engin bir denizdeki yoğun karanlıklar gibidir; (öyle bir deniz) ki, onu dalga üstüne dalga kaphıyor; üstünde de bulut... Birbiri üstüne karanlıklar... İnsan, elini çıkarıp uzatsa, neredeyse onu dahi göremez. Bir kimseye Allah nûr vermemişse, artık o kimsenin aydınlıktan nasibi yoktur"* (Nûr 24/40) âyetine ilişkin Prof. Dr. Dorga Prasada Rao'nun açıklamaları bu kabildendir.¹⁵¹

"Ve nefeslendiği dem sabaha (kasem olsun)" (Tekvîr 81/18). Nurbaki'nin açıklamasına göre güneş ışınlarının ilk gelişinde toprak tarafından emilip ısınınca yine bir kısım enerjinin salıniverdiği bilinmektedir... Tüm cisimler güneş ışınlarını aldıktan sonra; bunlardan bir kısmını emer, bir kısmını yansıtırlar. Eşyanın rengi bu özellikten doğar. İşte Allah, bu olayı da sabahın teneffüsü olarak zarif bir şekilde tarif ediyor.¹⁵² Burada sade fakat diğer tefsirlerde pek rastlayamadığımız bir izah görmekteyiz.

Nurbaki gecenin bilimsel açıklamasını da yapmaktadır. *"Gece de bir âyettir. Ondan gündüzü soyarız, bir de bakarlar ki karanlığa dalmışlar"* (Yâsîn 36/37). Bu âyet de akıl almaz bilimsel bir gerçeği açıklamaktadır. Eski yıllarda gece, uzayın tabii hâli sanılırdı. Şimdi anlıyoruz ki uzayda sonsuz ışık furyası var. Ancak bunlar, dev manyetik alanlar tarafından arza gelmeden itilmekte ve kara delikler tarafından emilmektedir. Böylece gece nimeti özel yaratılmış bir fizik hadisesidir.¹⁵³

"Ve denizler ateşlenince" (Tekvîr 81/6). Nurbaki bu âyeti birkaç açıdan yorumlamaktadır. Ona göre kıyamette "sahha darbesi" moleküller arasındaki bağı koparacak, denizlerin sathında bu olay, suyun oksijen ve hidrojenini ayırarak; bu ise yeniden şiddetli bir yangın sebebi olacaktır. Bu da sathında patlamalarla denizleri

¹⁴⁹ Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, 105.

¹⁵⁰ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 61. Jirokobik hareket hakkında bilgi için bk. Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 31-35 ve 64-66.

¹⁵¹ Bk. Abdülmecid Zindani, *Kur'ân'da İlmî Mûcizeler*, çev. Resul Tosun (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 106-109.

¹⁵² Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 85.

¹⁵³ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 55.

birbirine katacaktır. Ölüm anında bu âyet, kanla vücut sıvısının birbirine karışmasını temsil eder. Aynı zamanda vücut kontrolünden çıkan gizli yanma olayı devam eder. Kıyamete yakın günlerde denizlerde dev savaşların olacağını, ya da büyük jeolojik hadiselerin doğacağını haber vermektedir.¹⁵⁴ Nurbaki'nin âyette zikredilen hadiseyi suyun oksijen ve hidrojeninin ayrılması olarak açıklaması bilimsel verilere dayansa da son ifadeleri bir tür gelecekte haber verme özelliği taşımakta ve bilimsellikten uzak durmaktadır. Mevdûdî (ö. 1399/1979) ise bu âyeti Nurbaki'nin bilimsel açıklamasına benzer bir şekilde açıklamaktadır. Mevdûdî'ye göre "bu âyette "succiret" kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime 'tescir'den mazi-meçhul sigasıdır. Tescir, Arapça'da tandır içindeki ateşi tutuşturmak, körüklemek anlamına gelir. Gerçi denizlerin tutuşturulması insana ilk bakışta tuhaf gelebilir ama eğer suyun gerçek yapısını dikkate aldığımız zaman, bunun hiç de tuhaf olmadığını görürüz. Bu öyle bir mucizedir ki, Allah (c.c) suyu iki farklı gazdan (oksijen ve hidrojen) yaratmıştır. Biri (oksijen) ateşin yanması için gereklidir, ikincisi (hidrojen) ise, kendi kendine tutuşarak ateş alır. Bu iki gaz birleştiğinde suyu meydana getirirler ve ateşi söndürücü bir özellik alırlar. Allah Teâlâ işte bu hususa dikkati çekmektedir. Yani bu iki gaz birbirinden ayrıldığında, hidrojen kendi kendine tutuşur ve oksijen de bu ateşi hızlandırır. Zaten bu gazların asıl özellikleri de budur."¹⁵⁵

Nurbaki biyolojik yorumlara da yer vermektedir. "*Muhakkak biz insanı kebed (meşakkatler) içinde yarattık*" (Beled 90/4) âyetinde şunları söyler: "Kebed" kelimesiyle kastedilen zorlukların, karaciğerle ciddi bir ilgisi vardır. Hayatın biyolojik yükü tamamen karaciğere yüklenmiştir... Bugün insanın karşı karşıya bulunduğu en önemli iki mesele kalp-damar hastalıkları ve kanserdir. İkisinin de temelinde karaciğer rahatsızlığı yatmaktadır. Damar hastalıklarında sorumlu saydığımız yağ artıkları (Lipid ve Kolesterol) fazlalığı kesinlikle karaciğerin bir problemidir. Kanserde çok önemli olan bağışıklık sistemindeki aksamalar, doğrudan doğruya karaciğerde düğümlenir."¹⁵⁶ Nurbaki'nin bu âyetin yorumuna yeni bilgiler eklediğini söylemek mümkündür.

Nurbaki bazı hayvanların özelliklerini bilimsel tarzda açıklamaya çalışır. "*Hem onlardan yiyorlar*" (Yâsîn 36/71) âyetinin izahında şöyle der: "Tüm dünya beslenme âlimleri etli beslenmede insanda vahşet eyleminin arttığını belirtmektedir. Böyle iken bunun istisnası en'am diye dile getirilen koyun etidir. Koyun etinin vahşet eylemini arttırmamasının hikmetini çözmek mümkün değildir. Zira bu manevî bir andır ve koyun tasavvufta teslimiyetin temsilcisi olarak bilinir."¹⁵⁷ Görüldüğü üzere Nurbaki meseleyi aynı zamanda tasavvufî açıdan da irtibatlandırmaktadır.

¹⁵⁴ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 77.

¹⁵⁵ Seyyid Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî ve dğrl. (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 7, 49.

¹⁵⁶ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 205.

¹⁵⁷ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 93. Koyun, süt ve yoğurtla ilgili yorumları için bk. *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 94, 95. Ayrıca devenin özellikleri için bk. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 160-164; Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 178; Nurbaki, *Kur'ân*

Nurbaki Kur'ân'da zikredilen bazı meyvelerin özelliklerine de bilimsel izahlar getirmektedir. Mesela “*And olsun o Tîne (İncire) ve o zeytine (Tîn 95/1)*” âyetinde şunları ifade eder: “Sûrenin isminin Tîn olması, bu sûrenin bu âyetle başlaması incirin çok önemli biyolojik sırları olduğuna işarettir. İncir çekirdeği, en bol ve en küçük olan bir bitki çekirdeğidir. Ve işin garibi tıpkı haşhaş gibi bitkisel sütle beslenir. Bu süt, Riboz şekeri ile protein hammaddelerini, bol vitamin ve enzimleri ihtiva eder. Hilkatın vahdet sırrını temsil eden bu süt; çokluğu yani binlerce çekirdeği oluşturur. Zeytin de incir gibi çok özel bir bitkidir. Ağacında acı olarak yaratılmış ve tüm hayvanlara bu yönüyle yasaklanmıştır. Sırf insana özgüdür. Zeytinyağı çok özel bir yağdır. Hücre zarının yapımında vazgeçilmez harika bir yapım maddesidir. Zeytinyağı içinde, aynı zamanda yağı yakan enzimler vardır. Daha önemlisi özellikle kalp kası ve cinsel hücreler için hayati önemi haiz olan E vitamini yalnız zeytinde depo edilmiştir.”¹⁵⁸ Nurbaki'nin burada da bilimsel bilgileri verirken tasavvufî vurgularda bulunduğu görülmektedir.

Nurbaki gururun tıp ilmi açısından tahlilini yapar: “*İnzâr etsen de, etmesen de onlar için musavidir, (çünkü) inanmazlar*” (Yâsin 36/10). “Tıp bilimine göre gurur, aşağılık kompleksinden kurtulmak için şuur altının (Nefsin) icad ettiği vahim bir yanırlıktır. Mükemmel olan insanda gururun zerresi yoktur. Hâlbuki çok özürülü olanlar, akılsız gururlarının esiridirler. (Boyun kelepçesi), onun için onlara gerçekleri bilimsel olarak anlatmak mümkün değildir.”¹⁵⁹

Nurbaki psikolojik yorumlara da değinmektedir. Örneğin “*Her kimin ömrünü uzatıyorsak hilkatte onu tersine çeviriyoruz. Hâlâ akılları ermiyor mu? (Yâsîn 36/68)*” âyetinde “yaşlandıkça dünya zevkenden kopmanın azabını daha çok hissediyorsunuz”¹⁶⁰ sözleriyle yaşlılık psikolojisine temas etmektedir. Ancak bu açıklamanın yüzeysel olduğu söylenebilir. Zira bu, insanların öteden beri bildiği bir şeydir.

Bilimsel açıdan Hz. Havva'nın Hz. Âdem'den yaratıldığını açıklamaya çalışmaktadır. “*De ki: Onları ilk defa inşa eden diriltir. O, yaratılışın tek benzersiz*

Mucizeleri, 87-89. Arı ve bal hakkında bk. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 116-121; Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 55-58.

¹⁵⁸ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 33-34. Ayrıca bk. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 74 vd. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 310. Öte yandan “*Ve canlanan toprağa, cennetler, hurmalıklar, bağlar, akarsular verdik*” (Yâsîn 36/34) âyetinde üzüm ve hurma için şunları söyler: “Âyette üzüm ve hurmanın ayrıca zikredilmesi çok ince hay sırrını beyan eder. Her bir meyve de insan hayatının esrarı olan kemik iliğini tanzim eden unsurlar vardır. Yoğunlaştırılan iki değerli demirle DNA yapısını kolaylaştıran tüm kimyasal maddeler, bu iki meyvede vardır.” Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 50.

¹⁵⁹ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 17.

¹⁶⁰ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 89. Psikolojik yorumlarından birisi de namazın insan psikolojisine katkısıyla ilgilidir: “Ruhun felâhi yalnız namazdadır. Çünkü ruh emr âleminde beden kafesine ışınlanmıştır. Beden kafesinde bir tür kapatılmış kuşa benzer. Namazın hamd sırrı, ruhu sonsuzluk âlemine bağlayan bir uzay köprüsüdür. Hamd derinleştikçe ruh sonsuz mutluluğa ulaşır.” Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 31. Ayrıca infak psikolojisi için bk. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 53.

mimarıdır, her şeyi bilen yalnız O'dur" (Yâsîn 36/79). Nurbaki'ye göre asıl aklın almaması gereken şey kemiğin tekrar dirilip dirilmeyeceği değil, ilk kez insan denen bu şaheser yaratılışın, bir zerreye genetik şifresinin yazılmasıdır. Burada inşadan kasd, 77'nci âyete kıyasen bir meni hücre sine yazılan matematik genetik şifredir. Allah tüm insanları yaratmayı murad etmiş, hepsini kaydetmiştir. Bu hücrenin taşıdığı matematik hafıza bandını tasavvur etmek bile mümkün değildir. Zaten bu şifrenin değişmezliği nedeniyle Havva'yı Âdem'in kaburgasından dolayısıyla hücre sinde yaratmıştır.¹⁶¹ Fakat gerçekten Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in kaburgasından yaratıldığı görüşü bilimsel açıdan ispat edilmiş olsaydı, Hz. Âdem'in ve Hz. Havva'nın aynı özden yaratıldığını öne süren görüşün bilimsel delille susturulması icap ederdi.

Big Bang'i kabul eden Nurbaki'ye göre Evrenler, tek bir noktadan, büyük patlama (big bang) dediğimiz olayda meydana gelmiştir.¹⁶² Yine "ve leyâli aşr (on gece) (Fecr 89/2) âyeti son yıllarda gelişen Dağılan Parçacıklar Teorisi de, İlk Patlama da en yakın zaman dilimini galaksilerin dağıldığı temel zaman saymaktadır ki takriben on gündür.¹⁶³ Konuyla ilgili bir değerlendirmeye göre aslında "Büyük Patlama Senaryosu"¹⁶⁴ bugün bilim âleminde moda olduğu içindir ki medyada sözü edilebiliyor. Yoksa bu senaryonun teorik sonuçlarının aynısını öngören başka senaryolar da var ama bilim âleminin kendisine özgü bazı kuralları ve sosyolojik yapısı sebebiyle onlardan sıkça söz edilmez. Mesela Hoyle-Narlikar-Arp üçlüsünün tasarladığı senaryo da aynı sonuçlara ulaşmakla beraber onun başlangıcında böyle bir sürü soruyu da peşinden sürükleyen bir Büyük Patlama bulunmamaktadır.¹⁶⁵

Nurbaki'ye göre Evrim Teorisi, Uzay Hikâyeleri, Sosyoloji Bilimi'nce uydurma ilkel insan masalları vs. inançları yok etmek için ilim maskesi altında uydurulmuş yalanlardır.¹⁶⁶ Bu yüzden âyetlere dayanarak bilimsel olduğu iddia edilen bu tür

¹⁶¹ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 103. Bununla birlikte Hz. Âdem'in çamurdan yaratılması meselesini ise eleştirel biçimde değerlendirmektedir: "Meselâ Âdem'in çamurdan yaratılma olayını ele alalım: Bazıları sanır ki, Allah çamura heykelimsi bir şekil verdi ve sonra ruh verip canlandırdı. Kesinlikle hayır! Allah Âdem'i bir kader şeklinde irade etti (istedi, arzu buyurdu) ve o çamura "kün" dedi. O anda çamurdaki azot, karbon, fosfor, hidrojen, oksijen molekülleri bir beden şekline dönüverdiler. Bu söylediğimiz moleküller, balçık çamurunda eksiksiz bulunduğu için, Allah Kur'ân'da Âdem'in çamurunu balçık şeklinde tanıttı." Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 107.

¹⁶² Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 107 vd. Daha geniş bilgi için bk Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 66-69; Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 137-142.

¹⁶³ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 184, Ayrıca "ilmi olarak bilinmektedir ki büyük patlama (Big-Bang) ve genişleme bittiği vakit zaman duracaktır." Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 140.

¹⁶⁴ Big Bang bir teori değil senaryodur. Senaryo: "Geçmişte bir kere vuku bulmuş ve/veya her safhası hakkında tam ve kesin bilgi sahibi olmadığımız olayların, olabildiğince rasyonel olmasına özen gösterilen hayalî (yani deneyle tahkiki mümkün olmayan) bir sebep-sonuç zinciri çerçevesi içinde, nasıl olduklarını akla-yatkın bir biçimde sıralamayı amaçlayan özel bir modeldir." Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*, 68.

¹⁶⁵ Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*, 34. Konuyla ilgili başka bir değerlendirme için bk. Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*, 167 vd.

¹⁶⁶ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 209.

fikirleri reddeder. Mesela “*O zâlim kavme gökten bir ordu indirmedik, indirici de değildik*” (Yâsîn 36/28) âyetine dayanarak şunu söyler: “Bu âyet uzay masalcılarına karşı da önemli kesin tavır koyuyor. Ne şimdi ne de ilerde uzaydan arza bir saldırı olamaz.”¹⁶⁷ Böylece âyetten yola çıkarak bilimsel bir yasaya ulaşmaya çalışmaktadır. Benzer biçimde “*sizler tabakadan tabakaya binip binip geçeceksiniz*” (İnşikak 84/ 19) âyetine istinaden reenkarnasyon fikrini reddeder: “Bu âyet konusunda cemiyetlerin birbirine intikali, medeniyetlerin intikali ve reenkarnasyon gibi yorumlar tamamen yanlıştır. Âyet bu yanlış yorumlara fırsat vermemek için tabakadan tabakaya özel binitlerle geçildiğini bildirmektedir.”¹⁶⁸ Aslında Nurbaki bu âyetin reenkarnasyonla ilgili olmadığını desteklemek amacıyla tefsirlere atıf yapabildi. Nitekim bazı müfessirler “tabakadan tabakaya geçmek” ifadesini ölüm, kıyamet durakları ve kıyamette yaşanan korkular gibi şiddet kademelerinden geçmek¹⁶⁹ olarak yorumlamışlardır. Ancak Nurbaki’nin bu konuda tefsirleri yeterince incelemediği anlaşılmaktadır.

Evrım düşüncesini reddeden Nurbaki, Yâsîn Sûresi’nin 32. âyetinin yorumunda “Evrımcilerin sözleri doğru olsa, her türlü canlıdan bir yönde gelişme olur, canlıların sayısı biri geçmezdi. Hâlbuki canlıların çeşidi milyonların çok üstündedir. Zira Allah, iradesindeki her şekli genetik kartlara programlamış ve yalnız böcek sınıfından milyonlarca tür yaratmıştır. Akla gelen bütün geometrik renk desenlerini, genetik şifrelere matematik programlar halinde işlemek ancak Allah sanatıdır”¹⁷⁰ demektedir. Ayrıca evrım görüşünü benimseyen İslam âlimlerinin adını zikretmeden sert bir şekilde tenkit etmektedir: “Ne yazık ki kendi kendini İslâm âlimi sanan bazıları da evrımın Kur’ân’a uyarlılığını söyleyecek kadar gaflet içindedir. Yâsîn’in 82’nci âyetini okuyup evrım vardır demek Kur’ân beldesinden habersiz yaşamak demektir.”¹⁷¹

Nurbaki, “*O sübhan (her şeyden münezzeh) ki; Arzın bitirdiklerinden, kendilerinden, daha nice bilmediklerinden bütün çiftleri yaratandır*” (Yâsîn 36/36) âyetine dayanarak “Yâsîn yasası” gibi kendince kavramlar da üretmektedir. Ona göre “evrendeki tüm varlıklar, hatta tüm yaratıklar (zaman, boyut, eşitli mekânlar) bu Yâsîn yasasına göre çift yaratılmıştır. Ancak âyet çift yaratılanları sıralarken Parite Teorisi’ni aynen bildirmektedir.”¹⁷² Nurbaki, burada bilimsel bir teoriden yola çıkarak

¹⁶⁷ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 43.

¹⁶⁸ Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 126 vd. “*Baksalar (ya) kendilerinden önce nice karnlar (kavmler) helâk etmişiz, onların hiç dönmediklerini farketmiyorlar mı? (veya: onlara hiç dönmüyorlar)*” (Yâsîn 36/31) âyetinin yorumunda ise şöyle der: “Bir yeni hayata fırsat yok. Reenkarnasyon gibi sapık hayallere dalma. Âyetin “onların hiçbiri dönmediler” hükmü 32’inci âyette açıklanıyor.” Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 47. Reenkarnasyon değerlendirmesi için ayrıca bk. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 148-150.

¹⁶⁹ Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, 5/298.

¹⁷⁰ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 50. Evrımle ilgili değerlendirmeleri için bk. Nurbaki, *Kur’an-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 171-177.

¹⁷¹ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 108.

¹⁷² Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 53.

kavram oluşturmaktadır. Bunu yaparken de bir anlamda bu teorinin zaten Kur'ân'da var olduğunu ve Kur'ân'ın bilime uygunluğunu göstermeye çalışmaktadır.

Bu arada Nurbaki, eski müfessirlerin bazı yorumlarını bilimsel açıdan eleştirmektedir. Örneğin Yâsîn Sûresi'nin 41. âyetindeki *Fulki'l-meşhûn* ile ilgili olarak "eski müfessirler gerekli bilimsel deliller olmadığı için konuyu Nuh'un tufanı ve gemisi şeklinde yorumlamışlardır. Fakat 43'üncü âyet bu tarz yoruma ters düşer" diyerek eleştirir.¹⁷³ Hâlbuki eski müfessirlerin hepsi "Fulki'l-meşhûn" ifadesini sadece Hz. Nuh'un gemisi olarak yorumlamamışlardır. Mesela Hz. Ali'den aktarıldığına göre burada zürriyetle kastedilen nutfedir. "Fulki'l-meşhûn" ise kadınların rahmidir. Ancak Mâverdî'den (ö. 450/1058) bu bilgiyi aktaran, Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre "bu görüşün Hz. Ali'ye ait olması doğru değildir ve bu tevil bâtinî tevillere benzemektedir."¹⁷⁴

Nurbaki, nadiren müsteşriklerin bilimsel âyet yorumlarına da değinmektedir. Ona göre, son asırdaki bazı müsteşrikler, bu âyetten Fil Sûresi'nin 3. âyetinden ilerideki hava kuvvetlerine işaret anlamı çıkarmışlardır. Âyette özel bir açıklama olmadığına göre, taşları atanlar kesinlikle kuştur ve sürü sürü, dalga dalga gelmişlerdir. Bir Alman müsteşriki, Fil Sûresi'nin 5. âyetine dayanarak şiddetli bir çiçek salgını savunmuştur. Kuşların çiçek virüsü taşıması ve ölenlerin yenmiş, oyulmuş buğdaya benzemesi bilim adamının bu tahminine hak vermektedir. Fakat imha harekâtının âni oluşu bu tarz yoruma imkân vermemektedir.¹⁷⁵ Nurbaki birçok yerde olduğu gibi burada da görüş sahibiyle ilgili herhangi bir isimden bahsetmemekte, kaynak göstermemektedir. Bununla birlikte Nurbaki'nin her iki görüşü de olduğu gibi kabul etmeyip değerlendirmede bulunması güzel bir tutumdur. Kuşların çiçek virüsü taşıması Muhammed Abduh'a (ö. 1323/1905) ait meşhur bir görüştür. Abduh, Fil olayıyla alakalı olarak Habeş ordusunda ikinci gün çiçek ve kızamık hastalığının yayıldığı, İkrime'nin (ö. 105/723) bunun Arap beldelerinde ortaya çıkan ilk çiçek hastalığı olduğu görüşüne dayanarak söz konusu kuşların sinek veya sivrisinek cinsinden küçük varlıklar, taşların da bu küçük canlılardan çıkan, rüzgârla taşınarak hayvanların ayaklarına dolanan ve insan vücudunun gözeneklerine girdiğinde hastalık meydana getirip etlerinin dökülmesine sebebiyet veren bugün mikrop diye adlandırılan canlılar olduğunu belirtir.¹⁷⁶

Nurbaki, Kur'ân'ın matematik mucizesinden bahsetmekte, özellikle 19 rakamıyla ilgili değinilerde bulunmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'da mevcut 19 âyetli üç sûresine, Alak, İnfîtâr ve A'la Sûresi'ne işaret etmektedir.¹⁷⁷ Ona göre "Sûre-i

¹⁷³ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 64-65. Müfessirlere yönelik diğer eleştiriler için bk. Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 10, 86.

¹⁷⁴ Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 12/26.

¹⁷⁵ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 128-130.

¹⁷⁶ Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Ciiz'ü Amme* (B.y.y.: Matbatu Mısır, 1341), 157-158.

¹⁷⁷ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 42.

Alak'ın bu ilk âyetlerindeki 19'lar hikmeti, özellikle Kur'ân'ın Allah kitabı olduğunu beyan sırrı taşır. Nitekim Velid b. Muğire'nin bu hikmeti sezemeyişi; Sûre-i Müddessir'de lanetlenmiştir."¹⁷⁸ Velid b. Muğire'nin lanetlenmesini 19 rakamının hikmetini kavrayamamasına bağlamak mesnedi olmayan bir iddiadır.

Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu matematiksel hesaplarla göstermeye çalışan Nurbaki'ye göre Kur'ân'da 19 sayısının büyük bir hikmeti vardır. Birçok âyetlerin kelime ve harf sayıları 19'un katları kadardır. Ayrıca Besmele 19 harflidir. Sûre-i Yusuf'da insanın 19 özelliği gizlidir. Bu nedenle 19 sayısının çok önemli yanı vardır. Kur'ân bilindiği gibi Alâk sûresinin ilk beş âyeti ile başladı. Bu beş âyet 19 kelimedenden kurulu idi ve harf sayısı 19 un tam katı idi ($4 \times 19 = 76$). Öte yandan Besmele 19 harfdir, besmeledeki 4 kelime Kur'ân'da 19 un katlarınca geçer. İsim, 19 kez geçer, Allah, $19 \times 142 = 2698$, Rahman, $19 \times 3 = 57$, Rahim, $19 \times 6 = 114$ defa geçer. (Kur'ân'da Tevbe 9/128'de Efendimiz için geçen Rahim ismi elbette bu sayıya dâhil değildir). Kur'ân'da Besmele $6 \times 19 = 114$ defa geçer ancak 9'ncü sûrenin besmelesi yoktur. Kaybolmuş bu besmele 19 sûre sonra Sûre-i Neml'de (Neml 27/29) geçer. Bu eksik Besmele dahi bize Allah'ın Kur'ân matematiği içinde 19 sayısına verdiği önemi beyan içindir. Acaba Basmelenin bu 19'lar hikmetinin sırrı nedir? Bu sorunun cevabını tüm mana hikmetlerinin saklı olduğu Sûre-i Yusuf'da, buluyoruz. 12'nci Sûre, Sûre-i Yusuf'da 19 şahıs vardır. Ve bunlar insandaki 19 özelliği temsil eder. Bunlar: 1-Hz. Yakub: Ruh. 2-Hz. Yusuf: Kalb (Gönül) 3-Züleyha: Nefs. 4-Bünyamin: İman. 5-Kıftir: Dünya bağlantısı. 6-Sultan: Akıl. 7-Şarapçı: ilim. 8-Şarapçının yanındaki tutuklu: Mantık. 9-Yusuf'u kuyudan çıkaran kervancı: Menfaat. 10-Yusufun on kardeşi: Hisset-Kin-Reyb-Gurur-Zulüm-Şehvet-İhtiras-Cebânet-Meskenet-Seyyalıyet. İşte Besmele insandaki bu hassalara her bir harf ile hakim olan ilâhi bir teminattır. Be harfi bedene, Sin harfi nefse, Mim gönle, sonraki Elif ruha birer teminat sigortasıdır.¹⁷⁹

Nurbaki bu mucizeleri görmeyenleri de eleştirmektedir: "Böylesine kesin bir matematik inceliği görmezlikten gelerek, bunları akıl almaz mucize olarak fark etmemek gerçekten Fatiha Sûresi'nde emredildiği gibi ancak mağdubun olmaktır (nasipsizlik)."¹⁸⁰ Nurbaki'nin bu ifadeleri kendisini 19 rakamı iddiasına aşırı derecede kaptırdığını göstermektedir. Oysaki 19 rakamı Mısırlı yazar Dr. Reşad Halife'nin (ö. 1410/1990) gündeme taşıdığı ve öğrencisi Edip Yüksel'in (d. 1376/1957) adeta takıntı haline getirdiği bir iddiadır. Ayrıca bu düşünceyi benimsemiş diğer bir yazar da Ahmed Deedat'tır (ö. 1426/2005).¹⁸¹ Bu iddianın Bahâlilikle alakasına bazı

¹⁷⁸ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 43.

¹⁷⁹ Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 23-25. Nurbaki'ye göre Kur'ân'ın matematik mucizeleri taklidi imkânsız bir kompüter düzenini temsil etmektedir. Tek harfinin değişmesi mümkün değildir. Nurbaki, *Bakara Sûresi Yorumu*, 137.

¹⁸⁰ Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 26.

¹⁸¹ Ahmed Deedat'ın "Al-Qur'an The Ultimate Miracle" adlı eseri 1979'da Güney Afrika'nın Durbin şehrinde basılmıştır. Bu eserin dillimizde, biri Edip Yüksel, diğeri, Necmettin Kuşçuoğlu ile Yusuf Erbay tarafından yapılmış ve her ikisi de 1981 tarihinde basılmış olan iki tercümesi mevcuttur. Akdemir, "İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine", XXXIII, 56. Dipnot.

araştırmacılar tarafından dikkat çekilmiştir. Bahâîlik, el-Bâbâ lakaplı Mirza Ali (ö. 1266/1850) tarafından kurulan Bâbîlik'in daha sonra Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) tarafından Bahâîlik adıyla devam ettirildiği bir mezheptir. Bahâîlikte birçok ilke 19 sayısı üzerine kurulmuştur. Mesela yıl 19 ay, ay 19 gün, yıl 361 gündür. Yine oruç 19 gün, namaz ise günde 19 vakittir. Kadının mihrî en az 19, en fazla 19x5=95 miskal saf altındır. Mirza Ali'nin *el-Beyân* adıyla yazdığı eser 19 bölüme, her bölüm 19 bâba ayrılmış ve eser toplamda 19'un kökü olan 361 bölümden meydana getirilmiştir.¹⁸²

Besmelenin 19 harften oluştuğunu iddia eden yazarların bu konuda tekellüfe kaçtıkları söylenebilir. Mesela bu gibi yazarlar, besmeledeki “şedde”leri, “isim” ve “er-Rahmân” kelimelerindeki elifi dikkate almamaktadırlar. Oysa بِاسْمِ اللّٰهِ in aslı بِاسْمِ اللّٰهِ dir. Nitekim Alak Sûresi'nin ilk nazil olan âyetlerinde bu husus açıkça görülmektedir... Diğer taraftan er-Rahîm kelimesindeki “y” harfini saydıkları halde, “er-Rahmân”daki “elif” harfini saymamaları son derece dikkat çekicidir. Müfessirler bu iki kelimeyi açıklarken, er-Rahmân kelimesinin, er-Rahîm'den harf bakımından daha fazla olması sebebiyle, onun mübalağa ifade ettiğini açıklamışlardır. Oysa onların hesaplarına göre, her iki kelime de 6 harften ibarettir. Çünkü er-Rahmân kelimesinin 7 harften ibaret olmaması gerekmektedir; aksi takdirde ilahi sır yok olacaktır.¹⁸³

Nurbaki bazen ne tam işârî ne de tam bilimsel tarzda olmayan farklı yorumlar yapmaktadır. Mesela Yâsîn Sûresi'nin 36. âyetinde geçen “erike” kelimesinden hareketle şöyle yorum yapar: “Erike, cennet uzayında anlatılmaz süste özel mekânlardır ve evrenin tümünü seyretme özelliği taşır. Bu yüzden Kur'ân'da “İçinden ırmaklar akan cennet” denmez, “Altından ırmaklar akan cennet” denir. Allah mü'mine tüm cennet ve evren güzelliklerini seyrettirmek için, cennet uzayında erike denilen mekânlar yaratmıştır.”¹⁸⁴ Benzer biçimde Kur'ân'ın cennet tasvirlerinde sık geçen “Altından ırmaklar akar” (*Beyyine 98/8*) ifadesini “cennet varlıkları, herhangi bir câzibe ve yer çekim etkisine maruz olmadıkları için cennetin uzayında yaşar. Bu yüzden ırmaklar altta görülür”¹⁸⁵ şeklinde yorumlar.

Nurbaki, “Tîn (incir), Zeytin, Turi sînîn ve Belde-i emîn ile insan yaratılışı arasında çok ciddi bir ilgi vardır” dedikten sonra şöyle devam eder: “İncir çekirdekleri pek çoktur. Zeytin çekirdeği bir tanedir ve büyüktür. İnsan, annenin tek yumurta hücresi ile babanın birçok olan meni hücrelerinin birleşmesi sonu teşekkül eder (...) Döllenmiş yumurta, rahimde tüylü bir tepeciğe gider ki (rahimin özel epitel

¹⁸² Muhammed Hasan Heytû, *el-Mu'cizetu'l-kur'âniyye* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1998), 305.

¹⁸³ Akdemir, “İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine”, XLII vd. Konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Orhan Kuntman “Ondokuz Meselesinin Reddi ve Bu Mesele İle İlgili Önemli Açıklamalar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 2/ 7 (1988): 7-22.

¹⁸⁴ Nurbaki, *Yâsîn Sûresi Yorumu*, 79. Ayrıca bk. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, 322. Nurbaki, *Kur'ân Mucizeleri*, 70. Nurbaki, *Amme Cüzü Yorumu*, 110.

¹⁸⁵ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 72.

hücreleri), Turi sînîn ifadesine benzer. Elbette ki rahim, bir Belde-i emîndir.”¹⁸⁶ Elmalılı da “*Ve erkeği dişiyi yaratana andolsun*” (Leyl, 92/3) “kaseminin tazammun ettiği vechile bu iki meyvanın dişî ve erkekten kinâye olmaları ihtimali de baîd değildir” der.¹⁸⁷

Nurbaki bir kısım gaybî konuları da kendince tasvir eder. Örneğin “*Öyle değil, ‘ilmel yakîn bileceksiniz*” (Tekâsür 101/5) âyetinde “mezar mekânında, 3 boyutlu bir görüntü şeklinde görülen 30-40 cm boyunda sorgu meleklerini ekranda görerek bu soruları cevaplar”¹⁸⁸ der. Doğrusu bu izahın ispatlanmış bir yönü bulunmamaktadır. Bu açıdan fantastik bir yorum niteliği arz etmektedir. Çünkü kabir âlemi zaten metafizik bir hadisedir.

Birçok farklı konuyu bilimsel verilerle izah eden Nurbaki doğal olarak kimi hatalara düşmüş, bu yönüyle tenkid edilmekten de kurtulamamıştır. Nitekim “Kur’ân âyetlerini aklileştirdiklerini ve *bilimsel yorumunu* yaptıklarını vehmeden bazı *modern müfessirler* (!) bu bağlamda ne kadar azim hatalar yapmışlardır. Hans von Aiberg müstear adıyla yazan kişi ve rahmetli Halûk Nurbaki ile Ahmet Hulusi’nin kitaplarında sergiledikleri tavırlar bunlara iyi birer örnektir”¹⁸⁹ şeklindeki eleştiriye muhatap olmuştur. Nurbaki’nin zaman zaman bilimsel yorumlarla işârî/bâtınî tarzda yorumları bir araya getirdiği ve hatta karıştırdığı görülmektedir. Bu durum Kur’ân’ın bilimsel verilerle yorumlandığı başka eserlerde de gözlenmiş olmalı ki bazı araştırmacılar işârî/bâtınî yorumla bilimsel yorumlama arasında benzerlikler kurmuşlardır.¹⁹⁰ Her şeye rağmen Nurbaki, Kur’ân yorumlarında sadece önceki âlimlerin bilgisini tekrarlamamış yeni bilgiler de ekleyebilmiştir.

SONUÇ

Halûk Nurbaki, bir tıp doktoru ve yazardır. İlmi birikimini Kur’ân yorumuyla ilgili eserlerinde kullanmıştır. Amacının, bildiklerini aktarmaya çalışmaktan ibaret olduğunu söylemektedir. Bilimsel Kur’ân yorumlarıyla akla gelen Nurbaki, esasen bir

¹⁸⁶ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 32.

¹⁸⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5929

¹⁸⁸ Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 102. (Zilzâl 99/4-5) kıyamette arzın dağı taşı konuşacak, çünkü Allah ona vahyetmiştir. Konuşma bir titreşimdir. Ve programlı, matematik bir titreşimdir.” Nurbaki, *Namaz Sûreleri Yorumu*, 77. “Hz. Âdem Cennetten kovulurken: “*Soyunun ve inin*” emri verilmiştir. Cennette özel cildimizin olması ölümsüzlüğün özel bir kılıfı olarak bilinmektedir. Dünyaya gelirken bu derimizin soyulması, madde dünyasında bizi sonlu olmaya mahkûm eden en önemli etkendir.” Nurbaki, *Kur’an-ı Kerim’den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 323 vd.

¹⁸⁹ Özemre, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*, 105. Ayrıca bk. 36, 58, 149. Özemre, eserinin başka bir yerinde bu isimlere Reşat Halife ve Edip Yüksel’i de eklemektedir. 119.

¹⁹⁰ Mesut Okumuş, *Kur’ân’ın Çok Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzâlî Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 266. “Özellikle işârî ve batını yorum gelenekleri, tasavvufta sufînin içsel tecrübelerine dayanması ve öznelliğe aşırı vurgu yapmasından dolayı Kur’ân’ın zâhirî anlamlarını zaman zaman zorlamaktadır... Âyetlerin bilimsel birtakım buluşlarla yorumlanmasında buna benzer bir tutumun izlerini görmek mümkündür.” Gezer, *Kur’ân’ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, 95.

o kadar da işârî/bâtînî yorumlar boyutunda durmaktadır. O, bilimsel verilerle işârî bilgileri bir araya getirerek zaman zaman ilginç yorumlar yapmaktadır. Nurbaki'nin bazı âyet yorumlarının, benzeri başka yazarların eserlerinde görülmekle birlikte, kendisine özgü yorumlar da bulunmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlamasının okuyucu tarafından ilgi görmesi Nurbaki'yi bu konuda daha fazla yazmaya teşvik etmiştir. Bilgileri büyük bir inançla aktarmakla birlikte kaynak göstermede titiz davranmamasının, eserlerinin ciddiyetine zarar verdiği ve hatta bazen fantastik bir görüntü kazandırdığı söylenebilir. Ayrıca diğer bilimsel yorumcular gibi zaman zaman âyeti bağlamından kopardığını, yeterli dil tahlilleri yapmadığını, sebebi nüzule yeterince önem vermediğini söylemek mümkündür. Bunun sebebi biraz da onun tefsir nosyonunun eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bunlara ilaveten bazı bilimsel kavramları okuyucunun anlayacağı şekilde izah etmemektedir. Bu durumda okuyucu sadece Nurbaki'nin ulaştığı sonuca odaklanmaktadır. Hâlbuki bilimsel kavramları en azından dipnot olarak açıklaması daha faydalı olabilirdi. Her ne kadar kesinleşmiş bilgilerle hareket ettiğini söylese de moda fikirlere kapıldığı ve zorlama yorumlara giriştiği de olmaktadır. 19 rakamına ve maddenin ışınlanmasına ilişkin düşünceleri buna misal verilebilir.

Mucize, sır, hikmet, şifre kelimelerini sıklıkla kullanan Nurbaki'de madde mana ayrımı belirgindir. Kur'ân'ın, bazı bilimsel gerçekleri 14/15 asır önceden haber verdiğini belirterek okuyucuyu Kur'ân'a, imana ve tefekküre teşvik etmekte, onları heyecanlandırmaktadır. Kur'ân'ın mucize kitap oluşunu göstermeye çalışmaktadır. Nurbaki'yi bilimsel verilerle Kur'ân'ı yorumlamaya sevk eden sebeplerin başında da bu gelmektedir.

Evrin teorisi ve reenkarnasyon gibi fikirleri reddeden Nurbaki, bilimsel yorumlarını, fizik, kimya, biyoloji, botanik, coğrafya, jeolojisi, zooloji, astronomi, tıp, matematik, psikoloji, sosyal psikoloji gibi geniş bir sahada serdetmektedir. Bu meyanda pek çok Batılı bilim adamının adını zikretmekte, yorumlarında bilimsel teorilere yer vermektedir. Ancak 'bu kadar geniş bir yelpazede bilgi sunmak bir beşerin kudretine kıyasla ne denli başarıya ulaşabilir?' sorusu akla gelmektedir.

Pozitif bilimlere aşırı güven duyduğu anlaşılan Nurbaki, bazı bilgileri çeşitli eserlerinde aynen tekrarlamıştır. Bununla birlikte eserlerinde daha önce başka yazarların söylemediği bir kısım bilgileri serdetmiştir. Bu yönüyle özgün bir durum sergilemiştir. Kitaplarında başta kavramlar olmak üzere pek çok yazım yanlışının olduğu dikkat çekmektedir. Bunlar matbaa hatasından ziyade yazarın kendi hataları olduğu anlaşılmaktadır.

Kanaatimizce Nurbaki, ayetlerin Türkçe'ye çevirisinde olduğu gibi bilimsel yorum konusunda da Elmalılı'dan etkilenmiş, onun tefsirinden faydalanmıştır. Fakat kaynak konumundaki tefsirleri yeterince incelediği söylenemez. Eserlerinde "tefsir" kelimesi yerine "yorum" kelimesini kullanan Nurbaki, çeşitli açılardan Kur'ân'ı bilimsel verilerle yorumlayan diğer yazarlarla benzer özelliklere sahiptir.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtuhu ve itticâhâtuhu ve menâhicuhu fî'l-asr'il-hadîs*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Ciiz'ü Amme*. B.y.y.: Matbaatu Mısır, 1341.
- Akdemir, Salih. "İlmî Tefsir Hareketinin Değerlendirilmesi ve Ondokuz Rakamı Üzerine". Abdullah Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Mim Yayınları, 1983.
- Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebî'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfîf. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, ts.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'ân*. çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Demir, Şehmus. "Kur'ân'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. Ed. Mehmet Akif Koç. 2 Cilt. Ankara: Otto, 2013.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Gamrâvî, Muhammed Ahmed. *el-İslâm fî asri'l-ilm*. B.y.y.: Matbaatu's-Saâde, 1973.
- Gazâlî, İhyâu Ulûmiddîn. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gezer, Süleyman. *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usûl*. Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007.
- Heytû, Muhammed Hasan. *el-Mu'cizetu'l-kur'âniyye*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 1998.
- Hûlî, Emîn. *Menâhîcu tecdîd fî'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb*. B.y.y.: Dâru'l-Ma'rife, 1961.
- Jansen, J.J. G. *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Açar. Ankara: Fecr Yayınevi, 1999.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1987.
- Mevdûdî, Seyyid Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî ve dğrl. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Nurbaki, Ahmet Veysi. *Haluk Nurbaki Kimdir?* Erişim: 29.03.2021. <http://www.haluknurbaki.tv/>.

- Nurbaki, Halûk. *Amme Cüzü Yorumu*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Nurbaki, Halûk. *Bakara Sûresi Yorumu*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.
- Nurbaki, Halûk. *Fatiha'nın Kırk Yorumu*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.
- Nurbaki, Halûk. *Kur'ân Mucizeleri*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1986.
- Nurbaki, Halûk. *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Nurbaki, Halûk. *Namaz Sûreleri Yorumu*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2016.
- Nurbaki, Halûk. *Sûre-i Yusuf'un Yorumu*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.
- Nurbaki, Halûk. *Yâsîn Sûresi Yorumu*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2014.
- Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzâlî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Özemre, Ahmed Yüksel. *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân. *İtticâhâtu't-tefsîr fî'l-karnî'r-râbi'aşer*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1997.
- Suyûtî. Celâleddîn Abdurrahmân Ebûbekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şahin, Fatma. *Haluk Nurbaki'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Selmân. 6 Cilt. Suûdi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997.
- Turna, B. Babür. "Halûk Nurbâki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/249-250. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. B.y.y.: ts.
- Zindani, Abdülmecid. *Kur'ân'da İlmî Mûcizeler*. çev. Resul Tosun. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Zirikî, Hayreddîn. *el-A'lâm, Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-arab ve'l-muste'aribîn ve'l-musteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty
Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 588-600

ARAP DİLİNDEKİ أم ve أ EDATLARI İLE İLGİLİ BİR İNCELEME
Examination In The Language of Arabic (أم) and (أ) Prepositions

Recep KIRCI

Dr. Öğr. Görevlisi Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Mail: rkirci@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-0893-6885.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13/06/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 29/06/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 588-600

Atıf / Cite as: Kırıcı, Recep. "Arap Dilindeki أم ve أ Edatları İle İlgili Bir İnceleme" [Examination In The Language of Arabic (أم) and (أ) Prepositions]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 588-600.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.951726>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 588-600

ARAP DİLİNDEKİ أم ve أو EDATLARI İLE İLGİLİ BİR İNCELEME*

Recep KIRCI**

Öz

Edatlar dilde önemli unsurlardandır. Geçmişten günümüze Dünya üzerinde kullanımı süre gelen köklü dillerde kelime grupları içerisinde edatlara özel bir önem verilmiştir. Bu dillerden biri olan Arapçada da edatlar göz ardı edilmemiştir. Edatlar ilk dönem Arap dili gramerine ait eserlerin bazısında konu içerisinde ele alınmıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde sırf edatlarla ilgili eserler hazırlanmıştır. Arap dilindeki edatlardan biri de atıf harfleridir. Bu atıf harfleri içerisinde yer alan (أَمْ) ve (أَوْ) edatları Türkçede 'veya, yahut, ya da' gibi anlamları ifade ederek benzer anlamlara gelmekle müterâdif/anlamdaş kelimelere benzemektedirler. Sözü geçen iki edat Arap dilinde atıf harflerinden sayılmakla beraber ilk dönem eserlerinde atıf harflerinden bağımsız ayrı bir başlık altında da ele alınmıştır. İlk dönemde telif edilen eserlerin incelenmesi sonucu bu iki edatın bazı durumlarda cümle içerisinde kullanımı eşit olmakla beraber bazı durumlarda ikisinden sadece birinin kullanımına cevaz verildiği fark edilmiştir. Bu çalışmada adı geçen iki edatın ortak ve farklı yönleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Gramer, İlk Dönem Eserler, Edatlar, (أَمْ) ve (أَوْ) Edatları

Examination In The Language of Arabic (أَمْ) and (أَوْ) Prepositions

Abstract

Prepositions are the most important thing in a language. From past to this day in long established languages, prepositions are given necessary important in the world one of these lanhuages Arabic couldnt avoid prepositions as well. Propositions are included in works of some early Arap grammer. Later, there has been some other works only about prepositions. In the language of Arabic one of the prepositions of connectives are (أَمْ) and (أَوْ) prepositions of connectives are the same meanings of "either, or" in Turkish which makes it synonymous. These two Arabic propositions are anathor subject independently from connectives. İn a result of observing of those early written works, these two propositions are used in same situations but sometimes can be used only one of them.

Keywords: Arabic Language, Grammer, Early Works, Prepositions, (أَمْ) and (أَوْ) prepositions.

Stractered Abstract: Although the word "preposition" is used to express the concept of preposition or conjunction in Arabic, the term *Hurûfu'l-meânî* was used especially in the classical period. As a matter of fact, some books written about prepositions in the classical period were also called by this name. Classical period Arabic grammarians understood the importance of prepositions and their deep meaning relationship, so

* Makale *Etik Kurul İzni* gerektirecek herhangi bir unsur içermediğine dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğr. Görevlisi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, e-Mail: rkirci@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-0893-6885.

they were intensely interested in prepositions. So much so that while some of the Arabic linguists assign a chapter to the grammatical works on the subject, the others made studies specific to this field only. In the modern period, some mistakes made on this subject have attracted the attention of Arab intellectuals. Thus they have written books and articles that discuss preposition topics in depth for students, those interested in literature, and those doing advanced studies.

One of the prepositions in the Arabic language is the reference letters that connect sentences or parts of sentence in terms of meaning. The title of conjunction, which is generally included in works containing grammar subject, is important in terms of providing the correct expression. Because a misused conjunction can change the meaning of the sentence from its context and lead to misunderstandings. For this reason, it is important to know the meanings of conjunctions and their functions within the sentence. Some of the conjunctions have similar meanings. For example, the prepositions *أَمْ* and *أَوْ* mean “veya, yahut, ya da” in Turkish. The two prepositions mentioned are included in the grammar books on the subject of conjunction, and even a special title was assigned for this two prepositions and the difference between the two prepositions was examined.

In this study, the place of prepositions *أَمْ* and *أَوْ* in the Arabic language and the subtle difference between them will be discussed. Opening a special title for these two prepositions in the first period grammar books shows that the subject is important. The aim of the study is to contribute to the field in order to prevent misuse on the subject.

As a result of the examination on the subject, the following conclusions were reached: Prepositions are an important element in understanding a language correctly. Therefore, a preposition that is misused or misunderstood can change the meaning of the sentence from its context and lead to misunderstandings.

Although the prepositions (*أَمْ*) and (*أَوْ*) were counted among the conjunctions in the early works, it seems that they were discussed under different titles within the later parts of the works.

Although there is a similarity in meaning between the prepositions (*أَمْ*) and (*أَوْ*) there is a subtle difference in terms of semantics according to their useage within the question tags.

Sibeveyhî'ye göre istifhâmda gelen (*أَمْ*) ve (*أَوْ*) edatlarının (*أَيُّ*) manasına gelmesi, hangisinin kullanılacağında belirgin rol oynamaktadır. Ona göre (*أَيُّ*) manasına gelen yerde (*أَمْ*) bu anlamı ifade etmeyen yerde (*أَوْ*) kullanılmaktadır. According to Sibeveyhî, the meaning of the prepositions (*أَمْ*) and (*أَوْ*) within the question tags plays a significant role in which one to use. According to him, where it means (*أَيُّ*), (*أَمْ*) is used where it does not (*أَوْ*) is used.

Müberra'dın view and thought are not much different from Sibeveyhî's in this regard. Zeccâcî is a linguist who explains this subject in the most concise way among the first period grammarians. He clearly states that the answer will be (*نَعَمْ* و *لا*) especially where it comes with the preposition (*أَوْ*), and it is not permissible to say the question in a certain way in the answer. Al-Farisi drew attention to this difference in his work named al-Mesâilü'l-mensûra as follows: "The preposition (*أَمْ*) in Arabic sentences is used where there is some information on the subject and it cannot be answered with (*نَعَمْ*) or (*لا*). In this case, the preposition (*أَوْ*) cannot be used. However, if there is no information on the subject, then the preposition (*أَوْ*) is used and it can be answered with (*نَعَمْ*) or (*لا*). The period of Zamakhshari can be expressed as a time when the subject lost its importance. At that time and afterwards, this subject was touched on with a few lines and not much attention was paid to it.

As a result, the preposition (*أَمْ*) is used, which means (*أَيُّ*) or where the person asking about the subject has partial knowledge. The answer cannot be (*نَعَمْ*) or (*لا*). In addition, one of the questions that asked should be prominently included in the answer. The preposition (*أَوْ*) is used where it does not mean (*أَيُّ*) or where the questioner does not have partial knowledge. The answer is (*نَعَمْ*) or (*لا*). According to Zeccâcî, an answer other

than these two is not permissible. It has not been observed that the difference between these two prepositions is taken into account in the grammar books which are written today

Keywords: Arabic Language, Grammer, Early Works, Prepositions, (أَمْ) and (أَوْ) prepositions.

GİRİŞ

İnsanlar arası duygusal ve sosyal iletişimin önemli unsurlarından olan dil, bedenî ve aklı gelişimle uyumlu olarak ilerlemektedir. Yazılı ve sözlü olmak üzere ikiye ayrılan dilin bölgeler ve toplumlar arasında farklılık gösterdiği bir gerçektir. Bununla beraber dünya üzerinde farklı milletler tarafından konuşulan köklü dillerin ortak yönlerinden birisi, kendisine ait kurallarının bulunmasıdır. Diller, birçok etkenle beraber, bu kurallar sayesinde sürekliliğini korumakta ve orijinallliğini muhafaza etmektedir. İnsanların duygu ve düşüncelerini doğru bir şekilde ifade ettikleri sözcük öbeklerinden oluşan birleşime Türkçede tümce, Arapçada cümle denilmektedir. Cümleyi meydana getiren unsurlardan olan kelime, Arap dili grameri alanında yazılan ve günümüze ulaşan ilk eser olma niteliğini taşıyan Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli eserinde fiil, isim ve harf olarak üçe ayrılmaktadır.¹ Sonraki dönem Arap grameri alanında yazılan eserlerin çoğunda da bu üçlü taksim muhafaza edilmiştir.² Bu eserlerde genel anlamda; Fiil: üç zamandan birine delalet eden ve tek başına bir anlam ifade eden; İsim: tek başına anlam bildirip üç zamandan birine delalet etmeyen; Harf ise tek başına anlamı olmayıp, bitiştiği kelime ile bir anlamı olan şekilde tanımlanmıştır.³ Bu üçlü grup içerisinde harf ile ا-ب-ت-ث gibi hece harfleri değil de günümüz Türkçesinde kullanılan edat veya bağlaçlar kastedilmektedir.

Arapçada edat veya bağlaç kavramını ifade etmek için edat kelimesi kullanılmakla beraber özellikle klasik dönemde *Hurûfu'l-meânî* tabiri kullanılmıştır. Nitekim klasik dönemde bu konuyla ilgili yazılan kitaplar da bu isimle anılmıştır.⁴ Klasik dönem Arap Gramercileri edatların önemini ve onlardaki derin anlam ilişkisini kavramışlar bu sebeple edatlarla yoğun bir şekilde ilgilenmişlerdir. Öyle ki Arap dilcilerinin bir kısmı, konuyla ilgili gramer eserlerinin içinde bir bölüm ayırırken⁵

¹ Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 1/12.

² Bk. Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî, *el-Cümel fi'n-naḥv*, thk. Alî Tefvik el-Hamd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1404/1984), 1; Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdulgaffâr el-Fârisî, *el-İzâhu'l-'Aduđî*, thk. Hasan Şâzeli Ferhûd (Riyad: y.y. 1389/1969), 6.

³ Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 1; Birgivî Mehmed Efendi, *İzhârü'l-esrâr* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 111.

⁴ Bk. Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Hurûfü'l-me'ânî*, thk. Alî Tefvik el-Hamd (Beyrut, Müessesetu'r-Risâle-Dâru'l-Emel, ts.); Ebü'l-Hasen Alî b. İsa b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî, *Me'ânî'l-hurûf*, nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî (Cidde: Dâru's-Şurûk, 1401/1981).

⁵ Bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi şmâ'ati'l-irâb*, thk. Fahr Sâlih Kadâre (Ammân: Dâru 'Imâr, 1425/2004), 287-343.

diğer bir kısmı da sırf bu alana özgü çalışmalar yapmıştır.⁶ Modern dönemde ise bu konuyla ilgili yapılan bazı yanlışlar Arap aydınlarının dikkatini çekmiş ve onlar tarafından bu alanda; öğrencilere, edebiyat alanına ilgi duyanlara ve ileri düzeyde çalışma yapanlara edat konularını derinlemesine ele alan kitaplar ve makaleler yazmışlardır.⁷

Arap dilindeki edatlardan biri de cümleleri veya cümle öğelerini anlam açısından bir birine bağlayan atıf harfleridir. Genellikle nahiv konularını içeren eserlerde yer alan atıf konusu, doğru ifadeyi sağlamak açısından önem arz etmektedir. Zira yanlış kullanılan bir atıf harfi cümlenin anlamını bağlamından koparıp yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir. Bu nedenle atıf harflerinin anlamlarının ve cümle içerisindeki görevlerinin bilinmesi önemlidir. Atıf harflerinden bazıları bir birlerine yakın veya aynı anlamlar ifade etmektedir. Örneğin Türkçede “veya, yahut, ya da” anlamlarına gelen *أَمْ* ve *أَوْ* edatları gibi. Sözü geçen iki edat nahiv türü eserlerde atıf konusunda yer almakla beraber ayrıca ilk dönem nahiv türü eserlerde sözü geçen iki edata mahsus özel bir başlık açılmış ve iki edat arasındaki fark incelenmiştir. Bu çalışmada Arap dilindeki *أَمْ* ve *أَوْ* edatları ve bunlar arasındaki ince farkı konu alan meseleler ele alınacaktır. İlk dönem nahiv türü eserlerde bu iki edat için özel bir başlık açılması konunun önemli olduğunu göstermektedir. Çalışmanın amacı konuya ilişkin yanlış kullanımların önüne geçmek için alana bir nebze katkı sunmaktır.

1. Atıf Kavramı ve Atıf Harfleri

Arap dili grameri eserlerinde atıf terimi, *bilinen atıf harflerinden birisiyle kendisi ile metbûu arası ortalanana tâbidir* şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Bazıları tarafından bu kısım atfa atf-ı nesak adı verilmiştir. Bunun nedeni atıf sayesinde kelamın bir biriyle uyumlu hale gelmesidir. Zira ma'tûf, bu yolla ma'tûfun aleyhin hükmünü almaktadır.⁹

Atıf harfleri: *و - ف - ثُمَّ - حَتَّى - أَوْ - إِمَّا - أَمْ - لا - بَلْ - لَكِنْ*

Bazı eserlerde atıf harflerin on, diğer bazılarında dokuz tane olarak bildirilmiştir.¹⁰ Örneğin İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb* isimli eserinde Yûnus b. Habîb (ö. 182/798), İbn Keysân (ö. 320/932) ve Ebû

⁶ Bk. Zeccaci, *Hurûfu'l-me'ânî*, thk. Alî Tevfik el-Hamd; Rummânî, *Me'ânî'l-hurûf*, nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî.

⁷ Bk. Fadl Sâlih es-Samirâî, *Me'ânî'n-naḥiv*, (Ürdün: Dâru'l-Fikr, 1420/2000); Hüseyin Serhan, *Kâmusu'l-edavâtî'n-naḥviyye* (Bağdat: Mektebetü'l-İman, 2007); Ebu's-Suûd Hasaneyn eş-Şâzelî, *el-Edavetü'n-naḥviyye ve teaddüdi me'âniyye'l-vaḥfiyye* (İskenderiye: Daru'l-Marifeti'l-Câmi'iyye, 1989).

⁸ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Metn Kâfiyye* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.), 48; Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdîrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik)*, thk. Muhammed Muhiddîn Abdülhamîd (Kahire: Dâru't-Talâî', 2004), 3/101.

⁹ Abduh er-Râcihî, *eṭ-Ṭatbîku'n-naḥvî* (Beyrut: Dâru'n-Nuhda, 1426/2004), 443.

¹⁰ İbn Hâcib, *Metn Kâfiyye*, 48; İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhiddîn Abdülhamîd, 3/102; Muhammed b. Abdürrahim el-Meylânî, *Şerhu'l-muğni*, thk. Muhammed Ṭarîk Mağribiyye (İstanbul, İrsad Kitabevi, 1438/2017), 268.

Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987)¹¹ (إِمْأ)'yı atıf harflerinden saymadıklarını bildirmektedir.¹² Zêmahşerî, el-Fârisî'nin (إِمْأ)'yı atıf harfi kabul etmemesinin nedenini, (إِمْأ)'nın ma'tûfdan önce gelmesine dayandırdığını ifade etmektedir.¹³

Arap dilindeki atıf harfleri ma'tûf ile ma'tûfun aleyhin irâbta ve hükümde ortak olduğunu ifade eder.¹⁴ Atıf yoluyla cümlenin cüzlerinden biri, diğeri üzerine atıf edildiği gibi, cümle üzerine cümle de atıf edilebilmektedir.¹⁵ Belâgat ilminde bir cümlenin diğeri cümle üzerine atıfı *vasıl* olarak anılmaktadır.¹⁶

2. أم ve أو Edatları

Arap dilinde atıf edatları arasında kabul edilen bu iki kelime Türkçede 'veya, yahut, ya da, yoksa' gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷ Bu durumda yakın anlam ifade eden bu iki edatın ilk anda birbirleri yerine kullanılabilirleri düşünülebilir. Nitekim Sîbeveyhi *el-Kitâb* isimli eserinde (أَزِيدًا تَضْرِبُ أَوْ تَقْتُلُ) örneğinde أم edatının kullanımının أو edatının kullanımından daha iyi olacağını ifade ederken, (أَتَجَلِسُ أَمْ تَذْهَبُ) örneğinde أم ve أو edatlarının eşit olduğunu ifade etmektedir.¹⁸ Bu ifadeler göstermektedir ki bazı durumlarda sözü geçen iki edat bir birlerinin yerlerine kullanılabilir. Buna rağmen Arap dilindeki bu iki edatı arasında bazı farklılıkların bulunduğu da bir gerçektir. Nitekim bu konu ilk dönem nahiv eserlerinde özel bir başlık altında incelenmiştir. Arap gramerine dair eserlerde bu edatlarla ilgili genel olarak şu bilgiler yer almaktadır.

(أو) edatının kullanıldığı yerler:

1. Tahyîr (seçim) için olur. Örnek تَزَوَّجُ عَائِشَةَ أَوْ أُخْتَهَا *Ya Ayşe ile veya kardeşi ile evlen.*
2. İbâha (serbestlik) için olur. Örnek جَالِسِ الْعُلَمَاءِ أَوْ الزُّهَّادِ *Alimler veya zahidlerle olur.*

Tahyîr ile ibâha ile arasında ince bir fark vardır. Şöyle ki tahyîrde iki şey arasını cem etmek câiz değilken ibâhada iki şey arasını cem etmek caizdir. Örneğin tahyir konusunda yukarıda geçen birinci misalin Arap dilinde karşılığı; ya Ayşe veya kardeşi ile evlen ancak ikisiyle beraber evlenmen mümkün değildir demektir. Ancak ibaha konusunda zikredilen ikinci misalin Arap dilinde karşılığı; âlim ve zâhidlerin her

¹¹ Ebû 'Alî el-Fârisî, *el-Îzâhu'l-'Aduđî*, thk. Hasan Şâzeli Ferhûd, 1/144.

¹² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, thk. Mâzin el-Mübârek & Muhammed Alî Hamdullâh (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1384/1964),1/62.

¹³ Zemaşerî, *el-Mufaşşal fi şinâ'ati'l-i'râb*, thk. Fahr Sâlih Kadâre, 309.

¹⁴ Mustafa el-Glâyînî, *Câmiu'd-dürüsi'l-'Arabîyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 576.

¹⁵ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Îzâhu'l-'Aduđî*, thk. Hasan Şâzeli Ferhûd, 285.

¹⁶ Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî, *Telhîşü'l-Miftâh* (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2017), 178.

¹⁷ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012), 41-51.

¹⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3/183.

ikisiyle veya ikisinden biri ile beraber otur demektir.¹⁹ Tahyîr ve ibâha için gelen (أُو) edatlarının öncesinde talep kalıpları bulunmaktadır. Diğer bir anlatımla bunlar inşâi kelimelerde yer alır.

3. Haberi kelimelerde gelen (أُو) edatı; şek (şüphesiz), ibhâm (kapalılık), taksîm ve icmâldan sonra tafsîl/detaylı anlatım için gelir.²⁰

(أُو) edatının kullanıldığı yerler:

1. Muttasıla olur. Bu kısım (أُو) edatının öncesi ile sonrası arasında bir ilişki olup, öncesi ve sonrası hükümde ortaktır. Bu manadaki (أُو) edatı istifhâm (soru) veya tesviye (eşitlik) hemzesinden sonra gelir.

İstifhâm hemzesinden sonra geldiğine örnek: *أَعَلِيٌّ فِي الدَّارِ أَمْ خَالِدٌ؟* Evdeki Ali mi yoksa Halid mi dir?

Tesviye hemzesinden sonra geldiğine örnek: *عَلَيْهِمْ سَوَاءٌ أَعَلَيْهِمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ* Onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir.²¹ Bu kısım cümlelerle haber kastedildiği için karşılığında cevap cümlesi gelmez.

2. Munkatîa olur. Bu kısım (أُو) edatı birinci cümleyi ikinci cümleden ayırmak için gelir ve (بَلْ) bilakis anlamı ifade eder. Munkatîa olan (أُو) edatı bilakis anlamıyla beraber istifhâmı inkârî anlamına da gelebilir.²² Örneğin *أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَ لَكُمْ الْبَنُونَ* Yoksa, kızlar O'na (Allah'a) da oğullar size mi?²³ Ayetinde istifhâmı inkârî vardır. Eğer bu ayette sadece bilakis manası kast edilseydi, Allah için kız çocuklarının varlığı söz konusu olurdu ki Kur'ân'daki inanç bağlamına göre değerlendirildiğinde bu şekilde bir anlam ifadesi imkânsızdır.

Öncelikle ifade edilmelidir ki أُو sadece istifhamda atıf edatı olarak kullanılırken أُو istifham ve dışında atıf edatı olarak kullanılabilir.²⁴ Bu durumda istifham dışındaki kullanımlarda iki edat arasında bir problem yoktur. Ancak istifham için kullanımlarda أُو ile أُو edatlarının kullanımı arasında bir nüans vardır. Bu nüansa özellikle ilk dönem kaleme alınan nahiv eserlerinde dikkat çekildiği fark edilmektedir. Konuya eserlerinde yer veren dilciler arasında Sîbeveyhi, Müberred (ö. 286/900), Zeccâcî (ö. 337/949), Ebû Alî el-Fârîsî, Zemahşerî (ö. 538/1144) sayılabilir. Aşağıda sırasıyla adı geçen dilcilerin konuya ilişkin görüşleri açıklanacak ve sonunda bir değerlendirme yapılacaktır.

Sîbeveyhî *el-Kitâb* isimli eserinde konuyu (هَذَا بَابُ أَمْ وَ أُو) başlığı altında incelemiştir. Müellif bu başlıkta (أُو) edatının sadece istifhâm cümlelerinde

¹⁹ Mustafa el-Galayînî, *Câmiu'd-Dürüsi'l-Arabiyye* (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 577.

²⁰ Galayînî, *Câmiu'd-Dürüsi'l-Arabiyye*, 577.

²¹ Bakara, 2/5.

²² Galayînî, *Câmiu'd-Dürüsi'l-Arabiyye*, 578.

²³ Tûr, 52/39.

²⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 169; Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. 'Umeyr el-Muberrred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed Abdulhâlik 'Uzayme (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1415/1994), 3/286.

gelebileceğini ve istifhâmda da iki kısım olacağını bildirmektedir. Bunlardan birincisi (أَيْهَمَا و أَيْهَمُ) anlamına gelmesi, ikincisi ise ahirin yani sonun birincisinden munkatı' olmasıdır. Sîbeveyhî (أَوْ) edatının kendisi ile bazı şeylerin sabit olacağını bildirir. Daha sonra Sîbeveyhi (أَمْ) edatının (أَيْهَمَا و أَيْهَمُ) anlamına gelmesini şu şekilde anlatır “ (أَمْ زَيْدٌ عِنْدَكَ أَمْ عَمْرٌ) örneğinde sen Zeyd veya Amr'dan ikisinden birinin onun yanında olduğunu iddia etmekte sen bunun anlamı (أَيْهَمَا عِنْدَكَ) demektir”. Bu görüşünü ispat içinde şöyle bir savunma yapar “Eğer sen (أَمْ زَيْدٌ عِنْدَكَ أَمْ بَشْرٌ) desen, sorulan kişi de buna (لَا) diye cevap verse bu, (أَيْهَمَا عِنْدَكَ) diyen kişiye (لَا) diye cevap vermenin muhal/imkansız olduğu gibi muhal olur”. Sîbeveyhi'ye göre bu anlama gelen (أَمْ) edatıyla, sen ikisinden hangisi olduğunu bilmediğim bir kişiyi sorduğun için ismin önce gelmesi güzeldir. Çünkü sen “bu halde olan iki isimden hangisinin olduğunu kendin için açıklanmasını kast ediyorsun. Diğer ismi ise birincinin alternatifi yapıyorsun.”²⁵ Müellifin konuya ilişkin açıklamalarından sonra munkatıa için olan (أَمْ) edatını anlatır. Ona göre munkatıa için olan bu edat (أَيْهَمَا) anlamına gelmemektedir. Zira (أَمْ عَمْرٌ عِنْدَكَ أَمْ عَمْرٌ زَيْدٌ) sözünü, (أَيْهَمَا عِنْدَكَ) değil de (أَيْهَمَا عِنْدَكَ) anlamına gelmekle sadece tekîd ve tekrîr ifadenin ötesinde anlamlı bir şey ortaya koymamaktadır.²⁶ Müellif inceleme esnasında birçok Kur'ân ayeti ile istişhâd ettikten sonra (أَوْ) edatının anlatımına geçer. Müellife göre “ (أَيْهَمُ تَضْرِبُ أَوْ تَقْتُلُ) örneğinde sadece (أَوْ) edatı kullanılabilir. Zira bu ve benzeri örneklerde ilk olarak mef'ûlü bih'den suâl edilmektedir.” Anacak Sîbeveyhi (هَذَا بَابُ آخَرَ) bu başlığı altında (أَمْ عَمْرٌ أَوْ عَمْرٌ أَوْ خَالِدٌ) cümlesinin (أَمْ عَمْرٌ أَوْ عَمْرٌ أَوْ خَالِدٌ) anlamına geldiğini ve onlardan birinin yanında olduğunu iddia etmediğini ayrıca bunun cevabının da (لَا) şeklinde geleceğini bildirmektedir. Ancak konunun devamında şöyle bir istitrat yapar:

Bu manayı kasd ettiğinde ismin te'hîri daha güzeldir. Çünkü sen fiil kendisi üzerine vaki olanı (mef'ûlü bihi) soruyorsun. Şayet sen (أَمْ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌ أَوْ خَالِدٌ) veya (أَمْ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌ أَوْ عَمْرٌ) dersin, bu sözler cevâz ve hüsünde (أَيْهَمَا) anlamı kast edildiğinde ismin te'hîri konumunda olur. Eğer sen (أَمْ زَيْدٌ أَفْضَلُ أَمْ عَمْرٌ) dersin burada sadece (أَمْ) edatını kullanmak caizdir. Çünkü sen faziletli olanı değil de hangisinin daha değerli olduğunu soruyorsun.²⁷

Sîbeveyhi konunun devamında bir çok örnek vererek anlatımına devam ettikten sonra eğer (أَيْ) anlamı kast ediliyorsa (أَمْ) edatının kullanılacağını bildirir.²⁸

Müberred *el-Mukteḍab* isimli eserinde konuyu (هَذَا بَابُ أَمْ و أَوْ) başlığı altında ele alıp, (أَمْ) edatını sadece istifhâm için olduğunu ve iki yerde kullanıldığını bildirir. Bunlardan birincisi (أَيْ) manasına olduğudur. Bu anlamda kullanılan (أَمْ) edatının cevabında (لَا تَعْمَ و لَا) gelemeyecektir. Zira ona göre bu durumda kişi iki şeyden birinin olduğunu iddia etmekte fakat bunlardan hangisi olduğunu bilmemektedir. Örneğin (أَمْ عَمْرٌ زَيْدٌ فِي الدَّارِ أَمْ عَمْرٌ) cümlesinin cevabı (عَمْرٌ زَيْدٌ) olmalıdır. Buraya kadar Müberred'in

²⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 169-170.

²⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 172.

²⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 179.

²⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 181.

verdiği bilgiler Sîbeveyhi'nin anlattığı ile yakındır. Ancak Müberred farklı olarak şu bilgileri verir.²⁹

“ (إِنَّ هَذَا لَزَيْدٌ أَمْ عَمْرٌ) ile ilgili bilgi senin yanında eşittir. Yani sen bu ikisinden birinin yanında olduğunu biliyorsun. (أَيُّ) ’nün dâhil olduğu her yere (أَمْ) edatı dâhil olur. (عَلِمْتُ أَيُّهُمَا فِي الدَّرِّ) ile (أَذَا أَمْ دَا) şunu mu yoksa şunu mu? Demeyi kast ediyorsun.”

(أَمْ) edatının kullanıldığı ikinci yer (أَمْ) munkatıdır. Buna örnek (إِنَّ هَذَا لَزَيْدٌ أَمْ عَمْرٌ) dur. Müberred konuyla ilgili bir çok örnekler verir³⁰ ve arkasından (أَوْ) edatından bahsetmekle beraber (أَمْ) ve (أَوْ) edatının birbirleri yerine kullanılıp kullanılmayacağı yerlerden bahsetmez.

Zeccâcî *el-Cümel* isimli eserinde (بَابُ أَمْ وَ أَوْ) başlığı altında ele almıştır. Müellife göre elifi istifhâmla beraber gelen (أَمْ) edatı (أَيُّ) anlamını ifade etmektedir. O da yukarıda geçtiği gibi; (نَعَمْ وَ لَا) manasına gelen cümlelerin cevabında (أَيُّ) gelemeyeceğini, bunun yerine cümlede sorulan şeyin cevapta açıkça belirtilmesi gerektiğini bildirmektedir. Ancak benzer şekilde gelen cümlelerde (أَمْ) yerine (أَوْ) kullanılırsa cevabın (نَعَمْ وَ لَا) ’dan biriyle gelebileceğini ifade eder. Hatta ona göre (أَوْ) edatıyla gelen yerde cevabın (نَعَمْ وَ لَا) sorulan şeyin belirli bir şekilde söylenmesinin caiz olmadığını ifade eder.³¹ (أَوْ) ile gelen yerde cevabın belirli bir kişi olarak gelemeyeceğini en net şekilde söyleyen Zeccâcîdir. Yukarıda adı geçen diğer iki alim konuyu detaylı anlatırken Zeccâcî daha özet bir şekilde vermiştir.

IV. yüzyılın önemli dilcilerinden olan el-Fârisî *ve* *أم* edatlarıyla ilgili konuyu *el-Mesâilü'l-mensûra* isimli eserinde 223 numaralı meselede ele almaktadır. Ancak müellif konuya giriş için öncelikle 220 numaralı meselede (أَمْ) edatının iki kısım olduğu konusunda bilgi vermektedir. Bu konuda verdiği bilgiler kendisinden önceki dilcilerin verdiği bilgilerden pek farklı değildir. Ancak konuyu anlatma yönünden faydalı bilgiler içermektedir. el-Fârisî (أَمْ) edatının iki farklı yerde kullanıldığını bildirir. Bunlardan birincisi sözü geçen edatla istifhâmın istikbâl (kabul edilmesi/karşılanması) edilmesidir. Müellif konuyu şu şiirle istişhâd eder:

كَدَبْتَكْ عَيْنُكَ أَمْ رَأَيْتَ بِوَأَسِطِ

Seni gözün yanılttı, yoksa Vâsit'i mi gördün?

Bu şiirde el-Fârisî'ye göre şair, sanki gözünün yanıltığından emindi. Daha sonra (أَمْ رَأَيْتَ بِوَأَسِطِ) sözü ile istifhâmı istikbâl etmiş ve birincisinden vaz geçmiştir. Bu durumda kelam (إِنَّهَا لِإِبِلٍ أَمْ شَاةٌ) sözünde olduğu gibidir. Burada sözü söyleyen kişi sanki onun deve olduğundan emindi. Daha sonra bundan şüphe etti ve (أَمْ شَاةٌ) veya koyun dedi.

²⁹ Müberred, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed Abdulhâlik 'Uzayme, 3/286.

³⁰ Müberred, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed Abdulhâlik 'Uzayme, 288.

³¹ Zeccâcî, *el-Cümel*, thk. Ali Tefvik el-Hamd, 355.

Müellif buralardaki (أم) edatı için *em-i munkatıa* ifadesini kullanıp, bu (أم) ile istifhâmın istikbal edildiği düşüncesindedir.

el-Fârisî, bu (أم) edatının şek (şüphe) veya tebyîn için olduğu konusunda dilcilerin görüş ayrılığında olduğunu ifade ettikten sonra bunların tamamının aynı manadan kaynaklandığını ifade eder. Zira ona göre yukarıda geçen şiirde şairin gözünün yanılması, sonradan bundan vaz geçip şüphe ederek (أم رأيت بواسط) demesi caizdir. Ancak bilakis manasına gelen (بل) üzerine hamil edilmesi caiz değildir.³²

el-Fârisî (أم) edatının kullanıldığı ikinci yeri 223 numaralı meselede şu şekilde bildirir “ *أم edatının kullanıldığı ikinci yer: (أم) edatının iki şey arasında muadeleden dolayı dahil olmasıdır*”. Kanaatimizce burada muâdele ile anlatılmak istenen soran kişinin zihninde iki şey hakkındaki düşüncenin eş değer olduğudur. Diğer bir ifade ile iki şey hakkında bilginin net olmamasıdır. Müellife göre (أ زَيْدًا صَرَيْتَ أَمْ عَمْرًا) –Zeydi mi dövdün yoksa Amr mı? dediğinde onlardan ikisinden birini senin dövdüğün kesinken, hangisini dövdüğün hakkında net bilgi sahibi değildir. Müellif konunun devamında şöyle der:

“Ancak sen, bunlardan hangisinin olduğunu bilmiyorsun ve bunu açıklığa kavuşturmak için soruyorsun. Bunun cevabında (نعم) veya (لا) gelemez. Zira bu durumda cevap anlamlı bir cümle olamaz. Çünkü (نعم) ve (لا) kendisi hakkında hiçbir şey bilinmeyen sorularda cevap olarak gelir. Örneğin (أ زَيْدٌ عِنْدَهُ أَوْ عَمْرٌ) Onun yanındaki Zeyd mi, Amr mı? dediğinde cevap (نعم) veya (لا) dır. Çünkü Zeyd ve Amr’dan hangisinin yanında olduğunu bilmemektedir.”

el-Fârisî buradan hareketle şu hükmü çıkarır “Sorulanla ilgili kısmî bilginin bulunduğu yerde kullanılan (أم) edatının yerinde (أو) kullanılamaz. Durum böyle olunca cevap ancak (زَيْدًا) veya (عَمْرًا) olur. Çünkü konuya ilişkin bir kısım bilgi vardır. Ancak soru bir kısım bilginin bulunduğu yerden değil ise, diğer bir ifade ile hiçbir bilgi yoksa, cevap (نعم) veya (لا) olur”.³³

el-Fârisî bu görüşü desteklemek için Arapların (عَلِمْتُ أَيُّهُمَا عِنْدَكَ) sözünü delil getirir. Ona göre soran kimse ikisinden birinin yanında olduğunu bildiği halde hangisinin yanında olduğunu bilmemektedir. Bu nedenle Araplar bu tür yerlerde (علم) -bildi- fiili kullanılmasını uygun görmüşlerdir. Müellif görüşünü Ebu'l-Hasen el-Ahfeş'in şu sözleri ile desteklemektedir:

“Araplardan bir gurup (عَلِمْتُ أَوْ عَمْرٌ) sözüne cevaz vermezken (عَلِمْتُ أَوْ عَمْرٌ) sözüne cevaz vermektedirler. Zira soru (أم) edatı ile geldiğinde, soruyu soran kişinin konuya ilişkin bir kısım bilgisinin bulunduğu anlaşılırken (أو) edatı ile geldiğinde konuya ilişkin hiçbir bilgisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle (عَلِمْتُ أَوْ عَمْرٌ) sözüne cevaz vermişlerdir.”³⁴

³² Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Mesâ'ilü'l-menşûra*, thk. Şerîf Abdülkerîm en-Neccâr (Amman: Dâru Imâr, 1424/2004), 202-203.

³³ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Mesâ'ilü'l-menşûra*, thk. Şerîf Abdülkerîm en-Neccâr, 206.

³⁴ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Mesâ'ilü'l-menşûra*, thk. Şerîf Abdülkerîm en-Neccâr, 207.

VI. yüzyılın önemli dilcilerinde Zemahşerî *el-Mufassal* isimli eserinde konuyu çok özet bir şekilde “(أَمْ) ve (أُو) arasındaki fark başlığıyla vermiştir. Kanaatimizce daha önceki dönemlerde uzun uzun anlatılan bu mesele zaman geçmekle önemini yitirmiş ve sadece ikisi arasındaki fark birkaç satır izah ile temas edilmiştir. Zemahşerî'nin bu konuda verdiği bilgi

“ (أَمْ) ve (أُو) örneklerinde (أَمْ) ile (أُو) arasındaki fark ortaya çıkar. Şöyle ki birinci örnekte kişinin yanında o ikisinden birinin olduğunu bilmiyorsun. İkinci örnekte ise ikisinden birinin yanında olduğunu biliyorsun. Fakat hangisinin olduğunu belirlemek istiyorsun.”³⁵

Zemahşerî sonrası kaleme alınan eserlerde de konu Zemahşerî'nin yaptığı şekilde özet olarak ele alındığı görülmüştür.³⁶

Günümüzde kaleme alınan nahiv eserlerde bu iki edat arasındaki ince nüansın pek fazla ele alındığı görülmemiştir. Örneğin Abduh er-Racihi *et-Tatbîku'n-Nahiv*, Mustafa el-Galâyîni *Câmiu'd-dürüsi'l-Arabiyye* isimli eserinde konuya yer vermemişlerdir.

3. Değerlendirme

Sîbeveyhi önce (أَمْ) ve (أُو) edatlarını beraberce bir başlıkta ele alıp o başlık altında (أَمْ) edatının iki kısmını detaylıca anlatmış ardından (أُو) edatı için ayrı bir başlık açıp bu başlık altında (أُو) edatını anlatmıştır. Bunlardan sonra ise “(أُو) edatıyla ilgili diğer bir bâb” başlığı ile (أَمْ) ve (أُو) edatlarının kullanılabilceği yerleri zikretmiştir. Sîbeveyhi özet olarak istifhâmda gelen (أَمْ) ve (أُو) edatlarının (أَيْ) manasına gelmesini dikkate alarak kural ortaya koymuştur. (أَيْ) anlamını ifade eden yerde (أَمْ), (أَيْ) anlamını ifade etmeyen yerde (أُو) edatının kullanılmasının uygun olduğunu dile getirir.

Müberred de Sîbeveyhi'ye benzer bir anlatımla konuyu incelemiştir. Ancak Zeccâcî bu iki âlimin anlattıklarını daha kısaltarak, incelemenin özeti şeklinde aynı hükmü ortaya koymuş fakat o, özellikle (أُو) edatıyla gelen yerde cevabın (لَا نَعْمَ و لا) olacağını, sorulan şeyin belirli bir şekilde söylenmesinin caiz olmadığını vurgulamıştır. el-Fârisî ise kendi dönemine kadar olan bilgileri derli toplu bir şekilde verip istifhâm için olan yerde eğer muâdele ifade ediliyorsa bu durumda kullanılacak edata dikkat çekerek şu şekilde ifade etmiştir “Sorun kişinin konuyla ilgili kısmî bilgisi varsa (أَمْ) edatı kullanılır ve cevap (نَعْمَ) yada (لا) olamaz. Zira bu şekil cevap anlamlı bir cümle ifade etmez. Ancak soran kişinin konuya ilişkin hiç bilgisi yoksa (أُو) edatı kullanılır ve cevabı (نَعْمَ) ya da (لا) olabilir.” Görüldüğü gibi el-Fârisî konuyu daha da anlaşılır biçimde “soruyu soran kişinin konuya ilişkin bilgisinin olup olmadığına” açıkça vurgu yaparak anlatmıştır. Aynı konuya Zemahşerî, Çarperdî ve Mîlâni, önceki dönemlere oranla çok özet bir şekilde birkaç satırda konuya temas etmişlerdir. Günümüzde konunun pek dikkate alındığı görülmemiştir.

³⁵ Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, thk. Fahr Sâlih Kadâre, 309.

³⁶ Meylâni, *Şerhu'l-muğni*, thk. Muhammed Târiq Mağribiyye, 272.

SONUÇ

Bir dilin doğru anlaşılmasında edatlar önemli unsurlardandır. Dolayısıyla yanlış kullanılan veya yanlış anlamlandırılan bir edat cümleinin yanlış anlaşılmasına yol açabilmektedir.

İlk dönem eserlerinde (أَمْ) ile (أَوْ) edatı atıf harfleri arasında sayılmakla beraber eserlerin ilerleyen bölümlerinde atıf harflerinden bağımsız farklı başlıklar altında ele alındığı görülmüştür.

Arap dilinde kullanılan edatlardan (أَمْ) ile (أَوْ) arasında anlam açısından benzerlik görülmekle beraber, istifhâm cümlesindeki kullanımlarına göre ikisi arasında anlamsal yönden ince bir farklılık vardır.

Sibeveyhî'ye göre istifhâmda gelen (أَمْ) ve (أَوْ) edatlarının (أَيُّ) manasına gelmesi, hangisinin kullanılacağında belirgin rol oynamaktadır. Ona göre (أَيُّ) manasına gelen yerde (أَمْ) bu anlamı ifade etmeyen yerde (أَوْ) kullanılmaktadır.

Müberred'in görüşü ve anlatımı bu konuda Sibeveyhi'den pek farklı değildir.

Zeccâcî ilk dönem nahivcileri arasında konuyu en özet bir şekilde anlatan dilcidir. O açıkça bu konuda özellikle (أَوْ) edatıyla gelen yerde cevabın (لَا وَ نَعَمْ) olacağını, sorulan şeyin belirli bir şekilde cevapta söylenmesinin caiz olmadığını ifade etmektedir.

el-Fârisî bu farklılığa *el-Mesâilü'l-mensûra* isimli eserinde şu şekilde dikkat çekmiştir: "Arapça cümlelerde yer alan (أَمْ) edatı konuya ilişkin bir kısım bilginin bulunduğu yerde kullanılmaktadır ve bunun cevabında (نَعَمْ) veya (لَا) gelemez. Bu durumda (أَوْ) edatı kullanılmaz. Ancak konuya ilişkin hiçbir bilgi yoksa bu durumda (أَوْ) edatı kullanılır ve bunun cevabında (نَعَمْ) veya (لَا) gelebilir."

Zemahşerî dönemi konunun önemini kaybettiği zaman dilimi olarak ifade edilebilir. O dönem ve sonrasında bu konu birkaç satırla temas edilmiş üzerine pek durulmamıştır.

Sonuç olarak (أَيُّ) manasına gelen veya konuya ilişkin soran kişinin kısmi bilgisi olduğu yerde (أَمْ) edatı kullanılır. Cevap (نَعَمْ) ya da (لَا) olamaz. Ayrıca soruda sorulardan biri, belirgin bir şekilde cevapta yer almalıdır. (أَيُّ) manasına gelmeyen veya soranın kısmi bilgisi bulunmayan yerde (أَوْ) edatı kullanılır. Cevap (نَعَمْ) ya da (لَا) olur. Zeccâcî'ye göre bu ikisinin dışında bir cevap caiz değildir.

Günümüzde kaleme alınan nahiv türü eserlerde bu iki edat arasındaki farkın dikkate alındığı gözlemlenmemiştir.

KAYNAKÇA

Abduh er-Râcihî. *et-Tatbîku'n-naḥvî*. Beyrut: Dâru'n-Nuhda, 1426/2004.

Birgivi, Mehmed Efendi. *İzhârü'l-esrâr*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.

- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf. *el-Medârisü'n-naḥviyye*. Kahire: Daru'l-Meârif, 1967.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdulgaffâr el-Fârisî. *el-Îzâhu'l-'Aḡudî*. thk. Hasan Şâzeli Ferhûd. Riyad: y.y. 1389/1969.
- Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerḡu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerḡu İbn 'Aḡîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik)*, thk. Muhammed Muhiddîn Abdülhamîd, Kahire: Dâru't-Talâi', 2004.
- Ebu's-Suûd Hasaneyn eş-Şâzeli. *el-Edavetü'n-naḥviyye ve teaddüdi meâniyhe'l-vazifiyye*. İskenderiye, Dâru'l-Marifeti'l-Câmi'iyye.1989.
- Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî, *Telhîşü'l-Miftâh*, İstanbul, Şifa Yayinevi, 2017.
- Fadîl Salih es-Samirai, *Meâni'n-naḥiv*. Kahire: Şirketü'l-Atîk li Sanati'l-Kitab, ts.
- Hüseyn Abdurraîf Serhan. *Ḳâmusu'l-edavâti'n-naḥviyye*. Mansura: Mektebetü'l-Îmân, 2004.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Metn Kâfiye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî. *Muḡni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek & Muhammed Alî Hamdullâh. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1384/1964.
- Meylânî, Muhammed b. Abdürrahim el-Meylânî. *Şerḡu'l-muḡni*. thk. Muhammed Târiḡ Maḡribiyye, İstanbul, İrşad Kitabevi, 1438/2017.
- Mustafa el-Galâyîni. *Câmiu'd-dürüsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003.
- Müberred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. 'Umeyr el-Muberred el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muḡtedâb*. thk. Muhammed Abdulhâlik 'Uzayme. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1415/1994.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî el-Baḡdâdî. *Kitabü Me'âni'l-ḡurûf*. Cidde: Dâruş-Şuruk, 1981.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Sîbeveyhî Amr b. Osman b. Kamber el-Hâris., *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1412/1992.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-Cümel*. thk. Alî Tevfîk el-Hamd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1404/1984.
- Zeccacî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak en-Nihâvendî. *Ḥurûfü'l-me'ânî*. thk: Ali Tevfik el-Hamd. Ürdün: Müessesetu'r-Risale, 1406.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hvârizmî ez-Zemahşerî. *el-Mufaşşal fî şinâ'ati'l-i'râb*. thk. Fahr Sâlih Kadâre. Ammân: Dâru 'Imâr, 1425/2004.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 601-623

ÖRNEK BİR TOPLUM OLUŞTURMAK İÇİN YAPILMASI GEREKEN
SORUMLULUKLAR

Responsibilities To Form An Exemplary Society

Nedim ÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, e-Mail: nedimoz@kilis.edu.tr Orcid No: 0000-0002-4481-0297

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	24/08/2020
Kabul Tarihi / Accepted:	29/06/2021
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2021
Cilt / Volume:	8
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	601-623

Atıf / Cite as: Öz, Nedim. “Örnek Bir Toplum Oluşturmak İçin Yapılması Gereken Sorumluluklar” [Responsibilities To Form An Exemplary Society]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021), 601-623.

Doi No: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.784464>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 601-623

ÖRNEK BİR TOPLUM OLUŞTURMAK İÇİN YAPILMASI GEREKEN SORUMLULUKLAR*

Nedim ÖZ**

Öz

Bu makale, İsrâ suresi 23-30. ayetleri ve bazı hadisler çerçevesinde örnek bir toplumun oluşturulması için, bireylerin yerine getirmeleri gereken sorumluluklar üzerine teorik bir çalışmayı içermektedir. Buna göre, bireylerin huzur içinde yaşayacakları ideal bir topluma ihtiyaç vardır. Başboş yaratılmamış olan insan'ın, İslami ve insani bir değer ve erdem olan sorumluluğun gereğini yerine getirmesi beklenir. Dolayısıyla hesap verebilmeyi ifade eden sorumlulukları; Allaha, kişinin kendisine, aile, akraba, yetim ve muhtaçlarla tabiata, yani hayvanlar ve diğer varlıklara karşı sorumluluk tarzında tasnif edip değerlendirmek mümkündür. Bir toplum içerisinde yaşayan insan, o toplumun ideal, örnek toplum haline gelmesi için çaba göstermelidir. Başka bir deyişle ideal bir toplum, nitelikli insanların oluşturacağı bir toplumdur. Söz konusu sorumlulukları ifa eden insan, dışarıdan bir etki olmaksızın, böyle bir toplumun inşası için gayret eder. Bu ise onun dikey (Allah) ve yatay (toplum) olarak ve vicdanen hoşnut olmasına neden olur. Aksi takdirde dünyevi ve uhrevi huzursuzluk yaşamayı kaçınılmazdır.

Anahtar Kelimeler: Birey, Toplum, Din, Sorumluluk, Ahlak.

Responsibilities To Form An Exemplary Society

Abstract

This paper includes a theoretical study on the responsibilities individuals have to fulfill in order to form an exemplary society within the framework of the verses 23-30 of Surah al-Isra and some hadiths. Accordingly, there is a need for an ideal society in which individuals can live in peace. Human beings, who are have not been left to their own devices, are expected to fulfill the obligation of responsibility, which is an Islamic and humanitarian value and virtue. Therefore, it is possible to classify and evaluate their responsibilities expressing accountability in the manner of responsibility towards Allah, responsibility of the person towards himself, towards his family, relatives, orphans and the needy, nature, that is, animals and other beings. People living in a society should strive for that society to become an ideal, exemplary society. In other words, an ideal society is a society formed by qualified people. Fulfilling these responsibilities, the person strives for the construction of such a society without any external influence. This causes him to be satisfied vertically (Allah) and horizontally (society) and conscience. Otherwise, it is inevitable that he will experience worldly and ethereal unrest.

* Bu makale Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (2) 2020 sayısı 1625-1647 sayfalarında yayınlanmış ancak Doi numarasında oluşan hata nedeniyle bu sayıda yeni Doi numarası alınarak ve makalede hiçbir değişiklik yapılmadan tekrar yayınlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, e-Mail: nedimoz@kilis.edu.tr Orcid No: 0000-0002-4481-0297

Structured Abstract The formation of an ideal society is only possible with individuals who are aware of their responsibilities and strive to fulfill them. In other words, an ideal society is a society formed by qualified people. The human model that will constitute this society has the opportunity and capability *to learn and to able to do* for moral obligation and responsibility, and to bear the results of their actions and to give account. In other words, the human being whose position in the existence order is not limited to the level of instinct has some moral responsibilities unlike the plant, animal, and other categories of entities. Because human beings are not created aimlessly and his existence has a meaning and purpose, he has an obligation to "reconstruct the earth" and to establish a just social order based on moral foundations there. This is a trust undertaken by the man himself. When the trust in question had been offered to the heavens, the earth, and the mountains, they avoided taking responsibility for it, but man assumed this responsibility. Etymologically, *responsibility or to be responsible* means to answer something, to be accountable to someone about it. It is seen that various concepts such as obligated (mukallaf), deeds of those obligated (E' al al-Mukallafeen), and capacity are used as a religious term for responsibility. However, the basic understanding here is that people can face rights and responsibilities for and against them. It is a necessity of Islam for a Muslim who has reached the age of adolescence and is mentally balanced to know the orders and prohibitions of the religion related to him and to recognize his responsibilities. However, mad people, children and dementeds are not considered liable (responsible) religiously. According to the religion of Islam, the behaviors of the liable are classified and evaluated as fard, wajib, sunnah, mustahabb, mubah, haram, makruh or mufsid. This situation is expressed as follows in the Quran: *"Allah does not obligate anyone who is obliged beyond his capacity..."* Therefore, the issue of what conditions to be sought for a person to be eligible for religious and legal responsibilities shows some differences in various fields like belief, worship, social duties and responsibilities. The responsibility that directs human life saves him from living aimlessly because it guides him. Although the sense of responsibility is in human nature, to develop it or make it atrophied depends on the person. Islam has brought the understanding of personal responsibility. Nobody can be held responsible for someone else's sin. However, Islam has introduced the principle that if the good or bad of the work is passed on to someone else, the responsibility will become widespread; more precisely, the responsibility will continue as the good or bad deeds continue and gain a social dimension. This belief forces the Muslim to live a more controlled life in the individual, family and social sphere. The Hadith states this: *"You are all responsible and all of you are responsible for what you govern. The head of the state is responsible and he is responsible for what they govern. The lord of the house is responsible and responsible for what he rules. The wife of the house is also responsible and responsible for what she manages. The servant is also responsible for the property of his master and responsible for what he rules."* Human beings, with exceptions, are an entity whose responsibility is permanent. It is possible to classify and evaluate his responsibilities as responsibility towards Allah, the responsibility of the person towards himself, towards his family, relatives, neighbors, orphans, motherless ones, the needy, and other living and non-living things. The responsibility of man to Allah is to believe in Him without associating partners with Him and fulfill the requirements of this belief; his responsibility towards himself is to protect his bodily and spiritual aspects in integrity with the awareness of entrusting; his responsibility towards the family is to play his role in love and respect for all members of the family; his responsibility to the relatives is to maintain material and moral contact with them; his responsibility to the society is to perform the roles assigned to him as an individual living in the society, that is, to maintain material and moral communication with his neighbors who are close to him even than his relatives, and to protect and care for orphans, motherless ones, orphans and people in need who are in the social category of disadvantaged; it is the ability to live by maintaining the balance between plants and

animals and other beings and by integrating with them without leaving any of them hungry and thirsty, torturing, destructive, subversive. Because being responsible and forming a society in line with this understanding is the most basic condition of being human. Those who are not responsible or not capable of being responsible are not accepted as perfect people. People who strive to fulfill all these kinds of responsibilities we have mentioned above with an understanding of accountability in worldly and ethereal aspects, make the same effort to build an ideal society that believes in divine oneness and where justice, security, and trust prevail. In other words, as an exemplary or ideal society, they endeavor to create it as a society that lives within the framework of the principles of the Quran and as the Prophet put it, in an easy and natural form of religion, which is easy itself, without showing hardness and rigidity according to the situation and conditions. However, forming an ideal, exemplary society is not an easy and simple task. It is difficult, it takes a lot of sacrifices, it requires effort, it requires sweat; notwithstanding, it is not impossible. For this, people with the knowledge and awareness of responsibility are needed. Here, the main goal of Islam is to raise this ideal person. Thus, a society model is wanted to be put forward. Therefore, people who act responsibly towards themselves fulfill their other obligations with an inner feeling, regardless of external pressure. The moral values that give them this awareness both build personality and form a sense of responsibility. In this context, there is no other factor that affects people and changes and transforms their world as much as moral values.

Keywords: Individual, Society, Religion, Responsibility, Ethics.

GİRİŞ

İnsanın birey ve toplum olarak, sağlıklı ve huzurlu yaşayabilmesi için, sorumluluklarının bilincinde olması gerekir. Birey ve içinde doğduğu aile de bir toplumda varlığını sürdürmek zorunda olduğundan, önce “örnek bir toplum” oluşturmak zarureti söz konusudur. Bu toplumu teşekkül ettirmek de ancak sorumluluklarının farkında ve bunları yerine getirme çabası içinde olan bireylerle mümkündür. Diğer bir deyişle ideal bir toplum, nitelikli insanların oluşturacağı bir toplumdur. Söz konusu bireyler, ne tür sorumlulukları yerine getirirse böyle bir toplumun oluşmasına ve sosyal bütünleşme içerisinde yaşamasına katkıda bulunurlar? Hangi ahlaki ve sosyal ödev ve sorumlulukları yapmaları halinde bu durum gerçekleşebilir? Gerekli olan zihniyet değişimini öncelikle gerçekleştirmiş olan bu insanlar, sonra davranış boyutu, müesseseseleşme ve organizasyon anlayışına sahip olarak ve bir toplumun üyesi olmak hasebiyle yükümlü oldukları sorumlulukları yerine getirmeleri gerekir. Zira müesseseseleşmeler ve organizasyonlar bir zihniyeti, bir kültürü asırdan asıra aktaran ve toplumsal yapıyı devam ettiren özelliklere sahiptirler.¹

Birey olarak insan, ilahi hitaba muhatap olan değerli bir varlıktır. Başka bir ifadeyle, ahlaki yükümlülük ve sorumluluk için *bilme* ve *yapabilme*, insan için vazgeçilmez şartlar mesabesinde. Dolayısıyla *bu yapabilme* de hem *hürriyeti*, hem de *muktedir olmayı* şart koşar.² İnsan da bu dinamiklere zaten sahip kılınmıştır. Hepimiz biliyoruz ki, her değerli şeyin bir bedeli vardır. Akla, bilgiye ve irade

¹ İzzet Er, “Çağımızın İnanmış İdeal İnsan Tipinin Yetişmesine İslami Yaklaşım”, *Hız Muhammed ve Gençlik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 16.

² Mehmet Aydın, *İslam'ın Evrenselliği* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), 116.

hürriyetine sahip olmanın bedeli ise, insan hayatının bir varoluş gerilimi ve sorumluluğu içinde geçmesidir. Zira insan yaptıkları üzerinde düşünebilen, pişmanlık duyan, bir başka varlığa dayanma gereğini hisseden bir beşeri tecrübeden geçerken bu gerilimi de en şiddetli oranda yaşayan bir varlıktır. Yine biliyoruz ki, mesela bir bitki ve hayvan hayatında, insanda olduğu manada bir varoluş gerilimi söz konusu değildir. Orada ne yükümlülük, ne sorumluluk, ne pişmanlık, ne de endişe vardır. Yani varlık düzenindeki mevki hiç de içgüdü seviyesinden ibaret olmayan insan, bir kısım ahlaki sorumluluklarla yükümlüdür. Buna göre İsrâ 17/23-30 ışığında, hadislerde bir bedene,³ gemiye,⁴ binaya⁵ ve ya çoban-sürü⁶ ilişkisine benzetilen İslam toplumu'nu/Vasat toplum'u oluşturabilmek için Müslümanların bir kısım yükümlülükleri ve sorumlulukları ana hatları ile ele alınmaktadır. Buna göre, yukarıdaki ayetlerde Allah'a, ana-babaya, kendimize, akrabaya, yoksula, yolda kalmışa, mala-mülke ve tabiata karşı sorumluluklar vurgulanırken; ilgili hadislerde yapılan benzetmeler de konuyu teyit etmekte ve pekiştirmektedir. Çünkü sorumlu olmak ve bu anlayış doğrultusunda bir toplum oluşturmak insan olmanın en temel şartıdır. Sorumlu olmayan veya sorumlu olabilme niteliklerini taşımayanlar (müttekâmil) insan olarak kabul edilmezler.⁷

Örnek, ideal ve ya vasat toplum nedir, nasıl olmalıdır? Kısaca bunu, tevhide inanan, adalet, emniyet ve güvenin hâkim olduğu toplum olarak ifade edebiliriz. Başka bir deyişle örnek ve ya ideal bir toplum denildiğinde, onu, Kur'an'ın ilkeleri çerçevesinde ve Peygamberin inşa ettiği gibi, kolay ve tabii haliyle dini, özü itibariyle sertlik ve katılık göstermeden yaşayan toplum şeklinde tanımlamak da mümkündür. Dinin de Peygamberin de evrenselliğinin devamı, ancak buna bağlıdır.⁸ Dolayısıyla Peygamber, öncelikli olarak, Kur'an'ın adil ve ahlaki temellere dayanan, yaşanabilir bir toplum düzenini kurmak hedefini gerçekleştirecek olan bireyin şahsiyetini geliştirmek ile işe başlamıştır. Onu donatmış olduğu hasletler, kendisi ve dış dünya ile barışık yaşayacağı bir karaktere sahiptir. Onun için, her şeyin merkezinde sorumlu ve olgun insan olduğu gibi, dengeli toplum da ancak dengeli fertlerden oluşacaktır. O, yeryüzünde şahit ve model olacak ve bu görevini kesintisiz biçimde sürdürecektir olduğundan sadece kendisi için değil, bütün insanlığı yaşatma idealiyle hareket edecektir. Yani o, kendisinden, âlemin nizamından ve de bütünüyle toplumsal dengeden sorumlu bir kişidir. Başka bir deyişle, Hz. Peygamber örnek toplumunu kurmadan önce gönderildiği toplumun nasıl olduğuna bakıldığında; "güçlünün zayıfı ezdiği, her türlü ahlaksızlığın yaşandığı, kadınların bir eşya gibi alınıp satıldığı, kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü, can ve mal güvenliğinin olmadığı, hak ve hukukun hiçe sayıldığı bir toplum olduğu görülecektir. Buradan 23 sene gibi kısa bir sürede medeni, örnek bir toplum ortaya çıkardı. Bu toplum, adaletin, güvenin,

³ Müslim, "Birr", 66; Buhari, "Edeb", 27.

⁴ Buhari, "Şirket", 6.

⁵ Buhari, "Salat", 88; Müslim, "Birr", 65.

⁶ Buhari, "İstikraz", 20.

⁷ Gürbüz Deniz, "Kur'an'a Göre İnsan Sorumluluğu", *VIII. Kur'an Sempozyumu Günümüz Dünyasında Müslümanlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 179.

⁸ Ahmet Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011), 172.

emniyetin ve uzlaşî kültürünün timsali oldu.”⁹ Dolayısıyla bu manada insana yüklenen vazife, aslında kapsamlı ve genel manası ile yeryüzünü imar etmekten başkası değildir. Zira iyi ve şahsiyetli toplumlar, karakterli ve şahsiyetli fertlerden teşekkül eder.¹⁰ Muhtevası itibariyle bu vazife, sağlıklı ve ideal toplumu ikame etmeyi, kapsamlı bir medeniyet kurmayı içine alır ki, bu da bilinç ve sorumluluk işidir. İnsanlık, modern dünyada buna, her zamankinden daha çok muhtaç görünmektedir.

İslam düşünce sisteminde fert ve topluma baktığımızda toplumun bireylerden oluşmuş bir birlik olduğu ve o şekilde değerlendirildiği görülür. Toplumu şekillendiren ve ona yön veren bireylerdir. Bireyler de toplumda varlık göstermektedirler. Dolayısıyla birey toplum içinde kaybolmamakta ve erimemektedir; burada karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bu meyanda Mekke'de inen sureler, “yeni değerlere sahip güçlü bir ferdi ortaya çıkarırken, Medine döneminde bu fertler bir üst birlik sistemine bağlı toplum durumuna”¹¹ geldiği görülür. Kur'an, birçok ayetinde ferdi sorumluluğu vurgular, kendine özgü bir kişilik ve insan tipolojisi geliştirirken, *iman ve amel* arasında kurmuş olduğu ilişki ve buna yapmış olduğu vurgu, bu kişiliğin temelini oluşturur: “Her nefis kazandığına karşılık bir rehindir.”¹² “... Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez.”¹³ Bu konudaki vurgu hadisler de görülür: “Kendisi için istediğini bir başkası için de istemeyen tam iman etmiş sayılmaz.”¹⁴ “Allah'a ve ahirete inanan, komşusuna ve misafirine ikram etsin.”¹⁵ Böyle bir bağ, iman ve amel arasında kurulurken, ferdiyetin sürekliliği de sağlanmaktadır ki, Allah'ın buyruklarının muhatabı öncelikle fert olduğu gibi, suç ve ceza da yine ferde aittir. Bununla birlikte olayların daima sosyal bir boyutu, ferdi kuşatan bir yönü olsa da sorumluluk genel olarak kişiye aittir. Zira kişisel çaba ve yetenekler önemlidir ve İslam nazarında statüler, doğrudan çalışarak kazanılmış olmalıdır. Bu perspektiften bakıldığında İslam ümmetinin herhangi bir ferdi “*tevhid akidesi*”ne göre hareket ederken, kendisini içinde yaşadığı cemiyetten ayrı düşünmemektedir. Kendisini inananlardan müteşekkil bir büyük grubun yani ümmetin bir uzvu gibi düşünüp, cemiyeti benliğinde yaşatmakta, toplumun üyelerinden birine isabet edecek olan bir zararı kendisine gelmiş gibi düşünüp ondan ıstırap duymakta, giderilmesi için üzerine düşeni aleyhine de olsa yapmaktadır.¹⁶ Hepimiz biliyoruz ki, sosyal münasebetlerinde aynı tavır içinde bulunan ve aynı duyguyu paylaşanlar birbirleriyle daha çok kenetlenir. Hatta öyle ki, bireysel şuur ve çabasıyla toplumun faydasına olan her şey, yapacağı her yeni icat ve ortaya koyacağı her fikir, onu büyük gruptan ayırmayacak, bilakis daha sıkı bağlayacaktır. Çünkü o, “İnsanların hayırlısı, insanlara faydalı

⁹ Celil Abuzer, “Hz. Peygamber'in Hadislerinde "Açık Toplum", *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 17 (Ocak-Haziran 2007), 127.

¹⁰ Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 129.

¹¹ Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*, 162.

¹² Müddessir 74/34.

¹³ İsrâ 17/15.

¹⁴ Buhari, “İman”, 13.

¹⁵ Buhari, “Edep”, 85; Müslim, “Lukata”, 77.

¹⁶ İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslam* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 126.

olandır.”¹⁷ ilkesini kendisine düstur edinmiştir. Bir baka ifadeyle İslam'ın tayin ettiği bütün haklar, başkalarına zarar vermemek kaydına tabidir. Mesela, bir kul, Allah'ın verdiği hakkı başkalarına zarar verecek şekilde kullanmışsa, Allah'ın huzurunda hesap verecektir.¹⁸ Kısacası akıl ve irade sahibi olan fert, kişisel ve sosyal planda sorumlu tutulmaktadır.

1. Sorumluluk Kavramı ve Kapsamı

Dünya üzerindeki her bir dini, siyasi ve sosyal sistemin, kendi prensip ve ilkelerini sürdüreceği bir modeli bulunur. Modelle birlikte burada asıl unsur insandır. İnsanlar inançlarını, düşüncelerini, siyasal ve sosyal yaşantılarını bu modele göre şekillendirmektedirler ki, İslam'ın da tesis etmek istediği bir insan modeli vardır. Bu model, sorumlu insan modelidir. O, sorumluluk bağlamında kendisinden İslam'ın istediği ölçüleri yerine getirmesi beklenen kişidir. Zaten İslam'ın temel hedefi insan-ı kâmil dediğimiz ideal insanı yetiştirmektir. Bu insanı yetiştirmek suretiyle bir toplum modeli ortaya konulmak istenmektedir. Toplumun fertlerden oluştuğu gerçeği, öncelikle kişilerin istenen niteliklere uygun davranış ve düşüncelere sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. İslam'ın fert olarak insandan istediği temel prensipler, aslında genel olarak toplumun ihtiyaç duyduğu değer ölçüleridir.¹⁹ Zira insan başıboş yaratılmamıştır; varoluşun bir anlam ve gayesi vardır.²⁰ Bu yolda insan, “Yeryüzünü imar etme”²¹ ve orada ahlaki temellere dayalı adaletli bir sosyal düzen kurmakla yükümlüdür. Bu, ilk olarak insanın kendisine yüklenen bir emanettir. Bu emanet göklere, yere ve dağlara sunulduğu zaman onlar bunun sorumluluğunu almaktan korkup kaçınmışlar, fakat insan bu sorumluluğu yüklenmiştir.²²

O halde sorumluluk nedir, ne anlama gelmektedir, mahiyeti üzerinde durmak gerekmektedir. Buna göre sözlükte sorumlu, mesul; sorumluluk, yüklendiği işten ötürü gerektiğinde hesaba çekilme durumu iken, sorumsuz, sorumlu olmayan, mesuliyet taşımayan; sorumsuzluk ise sorumsuzca davranış anlamına gelmektedir.²³ “Etimolojik olarak, *sorumlu olmak*, bir şeye cevap vermek, bu konuda birine hesap vermek zorunda olmak demektir.”²⁴ Burada “sorumluluk” için dini bir terim olarak mükellef, e'fal-i mükellefin ve ehliyet kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Buna göre Mükellef, sorumluluk ve yükümlülük taşıyan kişi²⁵ ve ya dini hükümlerle

¹⁷ Suyuti, *Camii's-Sağır*, 2/9.

¹⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Sosyal Dayanışma*, çev. E. Ruhi Fiğlalı-Osman Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1976), 41-42.

¹⁹ Mustafa Erdem, “İslam'da İnsan Modeli”, *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 117-119; bkz. Muhammed Kutup, *İslam'da Terbiye Metodu ve Ahlak Sistemi*, çev. Ali Özek, İstanbul: Hisar, 1971, 19-25.

²⁰ bkz. Kiyamet 75/36; Al-i İmran 3/191; Mü'minun 23/115.

²¹ Hud 11/61.

²² Hayati Hökelekli, “İslam'ın İnsan Görüşü Işığında İşçi Hakları”, *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), s.137-138.

²³ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 995.

²⁴ M. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 132.

²⁵ Dinî Terimler Sözlüğü, ed. Ahmet Nedim Serinsu (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009), 258.

yükümlü tutulan, düşünce, söz ve davranışlarına bir takım dünyevi, uhrevi, dini ve hukuki sonuçlar bağlanan insan demektir.²⁶ Mükellefiyetin temel şartı olan ehliyet, kişinin dini, hukuki sorumluluk taşımaya elverişli olmasıdır. Sözlükte 'yetki, elverişli, layık ve yeterli olmak' anlamlarına gelen ehliyet, bir fıkıh terimi olarak, kişinin dini ve hukuki hükümlere muhatap olmaya elverişli oluşunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, insanların leh ve aleyhindeki hak ve sorumluluklara muhatap olabilmesi halidir.²⁷ E'fal-i Mükellefin ise, mükelleflerin fiilleri anlamında, dinen yükümlü sayılan insanların davranışları ve bunlarla ilgili hükümler manasına gelir. Ergenlik çağına ulaşmış, akli dengesi yerinde bir Müslüman'ın, dinin kendisiyle alakalı emir ve yasaklarını bilmesi, sorumluluklarını tanınması Müslümanlığının bir gereğidir.²⁸ Ancak deliler, çocuklar ve bunaklar dinen mükellef (sorumlu) sayılmazlar. İslam dinine göre mükellefin davranışları farz, vacip, sünnet, müstehap, mubah, haram, mekruh veya müfsit olarak sınıflandırılır ve değerlendirilir.²⁹ Bu durum ayette: *"Allah, mükellef olan hiçbir kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemez..."*³⁰ şeklinde ifade edilir. Dolayısıyla kişinin dini, hukuki sorumluluk taşımaya elverişli olması için ne gibi şartların aranacağı hususu, iman, ibadet, toplumsal ödev ve sorumluluklar gibi farklı alanlarda bazı farklılıklar göstermektedir. Ancak burada farklı kavramlar kullanılsa da ortak nokta "sorumluluk" üzerinde odaklanmaktadır. İnsan hayatına yön veren sorumluluk, insana rehberlik yaptığı için onu amaçsız yaşamaktan kurtarır. Bir duygu olarak sorumluluk, insanın fitratında olsa da, onun geliştirilmesi ya da körelmesi insanın elindedir.

Sorumluluk meselesi, fert ve toplum hayatının temel prensiplerinden biridir. Yüce Yaraticı, insanlara doğru yolu göstermiş, emir ve yasaklarını bildirmiş, emirlerine uyanların erişecekleri manevi derecelerle, yasaklarını işleyenlerin uğrayacakları acı sonuçları açık bir biçimde duyurmuş ve akıl, irade ve hürriyet vererek yaptıklarından kendilerini sorumlu tutmuşur. Ayrıca sorumluluklarını da sık sık hatırlatmıştır: *"Her kim zerre miktarı iyilik yaparsa onu bulur. Her kim zerre miktarı kötülük yaparsa onu bulur."*³¹ *"Sen onlara de ki: Hakkı bildirmek Allah'tan, isteyen iman eder isteyen kâfir olur."*³² *"Hak Teala yaptığından sorumlu olmaz, onlar yaptıklarından sorumlu olurlar."*³³ *"Kendilerine peygamber gönderdiğimiz kimseleri sorumlu tutacağımız gibi, gönderdiğimiz peygamberleri de sorumlu tutacağız."*³⁴ *"İnsan için çalıştığından başkası yoktur."*³⁵

²⁶ İbrahim Paçacı, *Dini Terimler Sözlüğü*, ed. Fikret Karaman v.dğr. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), "Mükellef", 431.

²⁷ İbrahim Paçacı, *Dini Terimler Sözlüğü*, ed. Fikret Karaman v.dğr. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), "Ehliyet", 126. "E'fal-i Mükellefin",

²⁸ İbrahim Paçacı, *Dini Terimler Sözlüğü*, ed. Fikret Karaman v.dğr. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), "E'fal-i Mükellefin", 120-121; Paçacı, *Dini Terimler Sözlüğü*, 258.

²⁹ Paçacı, *Dini Terimler Sözlüğü*, 69, 258.

³⁰ Bakara 2/286.

³¹ Zilzal 99/8.

³² Kehf 18/28.

³³ Enbiya 21/23.

³⁴ A'raf 7/5.

³⁵ Necm 53/40.

İslamiyet şahsi sorumluluk anlayışını getirmiştir. Hiç kimse başkasının günahından dolayı sorumlu tutulamaz. *“Kim doğru yolda giderse ancak kendisi için doğru yolda bulunur. Kim de sapıklık ederse yalnız aleyhine sapıklık eder. Hiçbir günahkâr da başkasının günahını taşımaz.”*³⁶ *“İşte onlar, gelip geçmiş bir ümmettir. Kazandıkları kendilerine, sizin de kazandığınız kendinizdir. Onların yapmış oldukları şeylerden siz sorumlu olmazsınız.”*³⁷ Temelde şahsi sorumluluk esasını kabul eden İslam, yapılan işin iyilik veya kötülüğünün başkasına geçmesi durumunda sorumluluğun da yaygınlık kazanacağını, daha doğrusu yapılan iyilik veya kötülükler devam ettikçe ve sosyal boyut kazandıkça sorumluluğun da devam edeceği ilkesini getirmiştir. *“Çünkü onlar, kıyamet gününde kendi günahlarını kâmilten yükledikten başka, saptırdıkları bilgisiz kimselerin günahlarını da yüklenirler.”*³⁸ Konunun sosyal boyutu, peygamberimiz tarafından da şöyle dile getirilir: *“Her kim İslam içinde güzel bir çığır açarsa ve bu güzel çığır kendisinden sonra da tatbik edilip sürdürülürse, kendi sevaplarından hiçbir şey eksilmeksizin onu sürdürenlerin sevaplarının benzeri kendisi lehine yazılır. Her kim de İslam içinde kötü bir adet çıkarır ve bu kötü adet kendisinden sonra da sürdürülürse, kendi günahlarından hiçbir şey eksilmeksizin, onu sürdürenlerin günahlarının benzeri de o kimse üzerine yazılır.”*³⁹

İşte bu anlayışla hareket eden Müslüman, kulak, göz, kalp ve diğer organları ile yaptıklarından sorumlu olacağına ve bu sorumluluğun hesabını mutlaka vereceğine inanır. Bu inancı onu, bireysel, ailevi ve toplumsal alanda daha kontrollü bir hayat yaşamaya zorlar. Aynı şekilde, şu hadis de toplumsal sorumluluklarımızı en geniş şekilde dile getirmektedir: *“Hepiniz sorumlusunuz ve hepiniz yönettiklerinizden mesulsünüz. Devlet başkanı bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin beyi bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin hanımı da bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Hizmetçi de efendisinin malı üzerinde bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür.”*⁴⁰ Buna göre toplumsal hayatta, devlet başkanından başlayarak en alt kademelere kadar her bir ferdi ilgilendiren sorumluluklar vardır. Esasında İslam toplumu bir vücuda benzetilir; ondaki bir uzvun hastalığı nasıl bütün vücudu rahatsız ediyorsa, bir Müslümanın başına gelen olumsuzlukları, bütün Müslümanlar kendilerine dert edinirler. Aynı şekilde Müslümanlar, “sadece kendi bünyelerinde değil, başka din mensupları veya herhangi bir dine mensup olmayanlara karşı da tam bir insani yaklaşım ve sorumluluk sergilemekle yükümlüdürler.”⁴¹ Sorumluluk duygusu gelişmiş olanlar, bir takım vazifeler yüklediklerinin farkında olur; bunları yaptıkça huzur duyarken, görevlerini yerine getirmedikleri zaman derin bir üzüntü yaşarlar. İnsan, istisnalar dışında, sorumluluğu sürekli bir varlıktır. Onun sorumluluklarını şu şekilde sıralamak mümkündür.

³⁶ İsra 17/15.

³⁷ Bakara 2/134.

³⁸ Nahl 16/25.

³⁹ Müslim, “İman”, 15.

⁴⁰ Buhari, “İstikraz”, 20; Muhiddin-i Nevevî, *Riyazü's-Salihin ve Tercemesi*, çev. Kıvamüddin Burslan-Hasan Hüsnü Erdem (b.y., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 1/324.

⁴¹ İmam Nevevî, *Riyazü's-Salihin Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, çev. M. Yaşar Kandemir v.dğr. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 2/229-230.

2. Sorumluluk Çeşitleri

En genel bakışla sorumluluğun, dini, toplumsal ve ahlaki olmak üzere üç çeşidinden bahsedilebilir olsa da, burada Allah'a, kişinin kendisine, aileye, akrabalar ve komşulara, yetimler, öksüzler, kimsesizler ve muhtaç durumda olanlara karşı; diğer canlı ve cansız varlıklara karşı sorumluluklar şeklinde bir tasnif ve değerlendirme yapılacaktır.

2.1. Allah'a Karşı Sorumluluk: İnsanın sorumluluğu yaratıcısı olan Allah ile başlar. İnsanı yoktan var etmiş, varlığından haberdar etmiş olması sebebiyle en büyük sorumluluk Allah'a karşıdır. Şöyle ki, insan, Rabbine ortak koşmadan inanması gerekir. Bu inancın gereği olarak, Allah'ın koyduğu sınırlara riayet etmesi; yani emirlere uygun davranması, yasaklardan da kaçınması gerekmektedir: *"İşte bu Kur'an; kendisiyle uyarılınsınlar, Allah'ın ancak tek ilah olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara (gönderilmiş) bir bildiridir."*⁴²

Hadisteki ifadesiyle; *"Allah'ı görüyormuşçasına..."*⁴³ kulluk etmek ve sorumluluk bilinci içerisinde yaşamak gerekmektedir. İşte bu şuur ve bilinç, zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın gören, duyan ve bilen Mutlak Varlığın kendisi ile beraber olduğunu hatırd tutması, bu bilinçle yaşaması, elbette kişiyi kendisine, çevresine, hatta hayvanlara ve tabiata karşı daha duyarlı hale getirecektir. Bu bilinçle hayatına yön veren insanın, ne eşi ve çocuklarına, ne komşusuna, ne akrabaları ve diğer insanlara karşı kaba ve katı davranması, şiddet ve eziyet etmesi söz konusudur; ne de tahrip edici bir tutumla tabiata karşı aynı davranışı yapması söz konusudur. Böylece tevhit inancı ve ameli yaşayışa sahip bireyleriyle İslam, kişinin kanını dökülmekten, ırzını çiğnenmeden, malını ve meskenini gasp edilmekten ve tecavüzdən, nesebini bozulmaktan ve vicdanını tahakkümden⁴⁴ geçmişte koruduğu gibi, bu gün de gelecekte de korumak suretiyle ideal toplumun oluşmasına katkı vermektedir. Topyekûn hayata bilgi, san'at, inanç ve ahlak seviyesinde anlam veren bir kişi olarak Mümin'den beklenen de bu bilinç ve davranıştır. Diğer bir deyişle o, inanır, iyi işler yapar, iyi işler yapanlarla birlikte olur, onlara destek verir, hakkı ve sabrı tavsiye eder.⁴⁵ Bu anlamda insana sorumluluk duygusunu veren inandığı, bağlandığı ve gönül verdiği değerlerdir.⁴⁶

2.2. Kişinin Kendisine Karşı Sorumluluk

Dikey olarak Allah'a karşı sorumlu olan insanın, yatay olarak da öncelikli sorumluluğu, kendisi ile başlamaktadır. İnsan hem ruhunu hem bedenini korumak ve onlara karşı gerekli özeni göstermekle yükümlüdür. Nitekin Peygamberimiz de, Rabbine çok daha yakın olmak amacıyla günlük oruç tutmaya çalışan, geceleri de namaz kılarak geçiren insanlardan haberdar olunca: *"Sakın böyle yapma(yın). Çünkü*

⁴² İbrahim 14/52.

⁴³ Müslim, "İman", 1.

⁴⁴ M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlakı* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 97.

⁴⁵ Asr 103/1-3.

⁴⁶ Ali Akdoğan, *Kur'an ve Sünnet'ten Örneklerle Sosyal Ahlak-Sosyal ilişkiler ve Ahlaki Değerler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 322.

*bedeninin senin üzerinde hakkı vardır, gözlerinin senin üzerinde hakkı vardır ve eşinin de senin üzerinde hakkı vardır*⁴⁷ sözleriyle, insanları uyarmış ve onlara dengeli yaşamayı hatırlatmıştır. Dengeli ve sağlıklı bir yaşantısı olmayan insanların, kişisel, ailevi ve mesleki iş ve sorumluluklarını ihmal edecekleri izahıtan varestedir. Biliyoruz ki böylesi insanlar, üzerlerine düşen yükümlülükleri yerine getirmeyerek⁴⁸ örnek bir toplumun inşası sürecini de baltalamaktadırlar.

Kişinin kendisine verilen beden bir emanettir ve onu korumakla yükümlüdür. Bu nedenle ondan, yeme-içme, dinlenme ve barınma gibi maddi; sevme-sevilme, takdir etme ve edileme, inanma, düşünme gibi manevi ihtiyaçlarını dengeli bir biçimde karşılama, ruh sağlığını ihmal etmemesi beklenir. Özellikle ruh sağlığının temini öncelikle tam bir teslimiyetle ve Allah'a ortak koşmadan inanmayı gerektirir. Çünkü insanın gönlü Allah'ı anmakla⁴⁹ ve fitratına/doğasına uygun olan İslam'a inanmakla huzur bulur.⁵⁰ Ayrıca dinin insanları yalan, haset, alkol, uyuşturucu vb. zararlı alışkanlıklardan koruması, insanları birbirlerine yaklaştırma ve yardımlaşmalarını sağlaması, böylelikle bireysel ve toplumsal yönlerden güvenlik sağlayan kuralları insanın ruhunu tatmin etmekte ve beslemektedir. Aynı şekilde hayatın bir anlam ve gayesinin bulunduğu, insanların üzerinde onları koruyan ve gözetilen bir gücün mevcudiyetinin bilinmesi, ölümden sonra yeni bir hayatın başlayacağı, haksızlığa uğramışsa adaletin mutlaka yerine geleceğini bilmesi⁵¹ ve buna inanarak bütüncül bir bakışla yaşaması, kişiyi, bedensel ve ruhsal problemlere karşı korumaktadır. Dolayısıyla kendisine karşı sorumlu davranan kişi, herhangi bir dış baskıya bağlı olmaksızın, içten gelen bir duyguyla diğer yükümlülüklerini yerine getirir. Bu bilinci ona veren ahlaki değerler, hem kişiliği inşa etmekte hem de sorumluluk bilinci oluşturmaktadır. Bu bağlamda ahlaki değerler kadar insan üzerinde etki eden ve onun dünyasını değiştiren ve dönüştüren bir başka faktör görülmemektedir. Zira ahlak, aynı zamanda bir kişilik ve kimlik oluşturmakta ve insanın bedensel ve ruhsal dünyasını bütünüyle kuşatmaktadır. Bedensel ve ruhsal bütünlüğe sahip karakterli insanlar ise, bu istikamette bir toplum inşa etme çabası göstermektedirler.

2.3. Aileye Karşı Sorumluluk

Kendimizden sonra, içinde doğup büyüdüğümüz ve toplumu oluşturan ailemize karşı sorumluluğumuz başlar. Müslüman bireyin, ailesinin bugünü ve geleceğini düşünmesi, onun en önemli sorumluluk alanlarından birisidir ve bu şöyle ifade edilir: *"Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun."*⁵² Zira aile, kişinin en yakın çevresi, toplumu oluşturan en küçük dinamik birim ve eğitimin ilk başladığı yer olması nedeniyle son derece önemlidir. Huzurlu, sağlıklı ve

⁴⁷ Müslim, "Sıyam", 193.

⁴⁸ bk. Nedim Öz, *Ailenin Çözülmesi Süreci Olarak Boşanma Olgusu ve Din: Sosyolojik Bir Yaklaşım* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 374-380.

⁴⁹ Ra'd 13/28.

⁵⁰ Buhari, "Cenaiz", 92.

⁵¹ Ümit Horozcu, *"Ruh Sağlığı ve Din", Din Psikolojisi El Kitabı*, ed. Mustafa Doğan Karacoşkun (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 189.

⁵² Tahrir 66/6.

dengeli bir toplum düşünülüyorsa, elbette düşünülür; o, bu ortamda yetiştirilen bireyler ve onların oluşturduğu ailelerin toplamından meydana gelecektir. Nitekim bir hadiste, hayırlı bir insan olmanın aileyle olan ilişkisi, “hayır” üzerinden kurulmaktadır: *“Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır.”*⁵³ Elbette bu kişiler, içinde buldukları toplum ve bu toplumun bütün üyeleriyle *“hayır ve iyilik”* üzerinden ilişki ve iletişim kuracak, örnek bir toplumsal ortamın oluşması için edimde bulunacaktır.

Sorumluluklar, bir kısım haklarla ilişkilidir ki, insanların karşılıklı sorumluluk alanları onların birbirleri üzerindeki haklarını oluşturmaktadır. Bu, aile için de geçerlidir. Toplumdaki bireyler ve ailelerin her birinin, o toplumda yerine getirmeleri gereken rolleri olduğu gibi,⁵⁴ her ailenin üyelerinin rolleri ve bu rollere uygun hak ve sorumlulukları da söz konusudur. *“Sizin hanımlarınız üzerinde haklarınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır.”*⁵⁵ buyurarak Peygamberimiz, eşlerin birbirlerinin haklarına riayet etmeleri gerektiğini, sevgi ve saygı çerçevesinde ailede bir muhabbet ortamı oluşturmak suretiyle ve üzerlerinde hakları olan çocuklarını bu nezih ortam içerisinde yetiştirmelerini istemiştir. Aynı şekilde onların maddi ve manevi ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılamaları gerektiğini bildirmiştir.⁵⁶ Zira dinimizde, sorumluluklar bireysel olsa bile, anne-babalar, ergenlik yaşına gelmemiş çocukların yaşantısından sorumlu tutulmuştur.⁵⁷ Çünkü Kur’an’i sorumluluk ilkesi, ferdiyetçi bir karakter taşımaktadır.⁵⁸

Her bir üyesinin ayrı bir hakkı, değeri ve önemi olmakla birlikte aile içinde, kişinin anne ve babasıyla ilgili sorumlulukları ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü çocuklarının üzerinde en çok emeği olan kişiler onlardır. Bu yüzden Rabbimiz, ebeveyne iyilik edilmesini, kendisine ortak koşulmamasını emrettikten hemen sonra istemektedir.⁵⁹ Yine iyi muamele görmeyi en çok hak edenin kim olduğunu soran kişiye Peygamberimiz, üç kez, *“Annen”* cevabını verip, *“Sonra baban, sonra da sırasıyla sana en yakın olanlardır.”* diyerek anne-babaya karşı sorumluluğun önceliğini ve önemini hatırlatmıştır.⁶⁰ Dolayısıyla ve özellikle yaşlanıp da daha çok ilgi ve alakaya muhtaç olduklarında ve ihtiyaçları giderilmesi gerektiğinde onlara daha çok hassas davranmalı ve asla incitilmemelidir. *“Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine ‘öf’ bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle.”*⁶¹ Bu yüzdendir ki, Allah’ı hoşnut etmenin ana babayı hoşnut etmekten geçtiği

53 Tirmizi, “Menakıb”, 63; İbn Mace, “Nikâh”, 30.

54 Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 110; Muzaffer Şerif, *Sosyal Kuralların Psikolojisi*, çev. İsmail Sandıkçıoğlu (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985), 71.

55 Tirmizi, “Rada”, 11; İbn Mace, “Nikâh”, 30.

56 Tirmizi, “Birr”, 33; Ta-ha 20/132: Ebu Davud, “Salat”, 26.

57 Mehmet Emin Özafşar v.dğr. (ed.), *Hadislerle İslam* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 3/142.

58 Draz, *Kur’an Ahlakı*, 132.

59 En’am 5/151; İsra 17/23.

60 Müslim, “Birr”, 2.

61 İsra 17/23.

bildirilirken,⁶² elbette evladın, maddi ve manevi anlamda ebeveynini koruyup kollaması gerekmektedir. Zira kişi çocuklarına ve anne-babasına bakmakla yükümlüdür. “Bakmakla yükümlü olduğu kimseleri ihmal etmesi, kişiye günah olarak yeter.”⁶³ Buna göre farklı inanç ve dine mensup olmaları veya putperest bile olsalar, anne babaya karşı olan sorumluluğun düşmeyip sürdürülmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁶⁴

İnsanın aile olarak yaratılması ve ailenin, insanın yaşayabilmesi için gerekli yeme-içme, barınma, kutsal ile bağlantı kurma, yeni nesli topluma kazandırma, sosyal düzeni sağlama ve neslin devam ettirilmesi gibi en temel işlevleri düşünüldüğünde, aile olmasa da olur türünden bir kurumla karşı karşıya olmadığımız görülecektir.⁶⁵ Aile kurumu, bireye kişilik ve karakter kazandırmakla birlikte grupsal kimlik görevini yerine getirmesi ve toplumsal kontrolü sağlayan işlevleriyle, aslında kendisine ve topluma mensup olan bireyleri birer sorumlu kişi haline getirmektedir. Bu sorumluluk bilincini kazanmış olan kişiler de, başta genel olarak ailesine, sonra kendisini dünyaya getiren, şefkat ve merhametle besleyip büyüten, çeşitli zorluklara katlanarak yetiştiren anne-babasına karşı saygılı olacak, iyi davranacak ve kendilerine değer verdiğini fiilen ortaya koyacaktır. Bu tür aile ortamlarında yetişen huzurlu ve mutlu bireyler, hem böyle ailelerin hem de bu tür toplumların inşasında kendilerini sorumlu sayacaklar ve gereğini de yine fiilen yerine getireceklerdir. Dolayısıyla toplum da, birbirlerine değer veren ve saygı duyan ailelerden meydana gelen huzurlu, sağlıklı ve ideal bir toplum olacaktır. Erdemleri kuşanmış Müslüman bireylerin, böyle bir toplumsal yaşam meydana getirmeleri, ütopyik bir durum değil, tıpkı arılar ve karıncalar misali çalışmayı gerektiren bir durumdur.

2.4. Akrabalara Karşı Sorumluluk

Peki, kimdir bu akrabalar? Onlarla olan ilişkimiz nerden gelmektedir? Daha önce de ifade edildiği gibi aile, kurumun genel adıdır. Ancak hemen her kurumda olduğu gibi bu kurumun çatısı altında da birbirinden farklı alt kurumsal yapılar vardır. Evlilik, evlatlık, soy ve akrabalık bunların en önemlileridir. Buna göre akrabalık, aynı soydan gelen veya evlilik ilişkisi ile birbirine bağlanan kişiler arasında sosyal yakınlık ilişkisi,⁶⁶ hısımlık⁶⁷ anlamına gelmektedir. Bu alt kurumlardan akrabalık sistemini meydana getiren anne-baba ve çocukların dışında kalan, yukarıdan büyük ebeveynler, aşağıdan torunlar, yanlardan eşlerin kardeşleri ve onların eş ve çocukları ve diğer yakınları ile süren birincil bağa verilen bir addır. Bu yakınlık kültürünün canlılığı toplumların akrabalara verdikleri öneme göre değişmektedir. Akrabalık, modern sanayi toplumlarında gelişmeye paralel olarak önceliğini nisbi olarak kaybetmişse de⁶⁸ geleneksel toplumlarda akrabalık sisteminin

⁶² Tirmizi, “Birr”, 3.

⁶³ Ebu Davut, “Zekât”, 45; Ahmed b. Hanbel, 2, 161.

⁶⁴ Müslim, “Zekât”, 50.

⁶⁵ Mustafa Aydın, *Güncel Kültürel Kavramlar* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 26.

⁶⁶ Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992), 20.

⁶⁷ M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 22.

⁶⁸ Mustafa E. Erkal v.dğr., *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Der Yayınları, 1997).

daha bir önemsendiği kabul edilir.⁶⁹ Nitekim pek çok ayette Rabbimiz, akrabalık bağlarının canlı tutulmasının önemine işaret etmiş,⁷⁰ onlarla ilişkilerini devam ettirenlerle ilişkilerini sürdüreceğini, ihmal edenlerle de ilişkilerini keseceğini,⁷¹ dünya ve ahirette kendilerini cezalandıracağını bildirmiştir.⁷² Ayrıca dinin uygulayıcısı olan Peygamber, akrabalık ilişkilerine özen göstermiş, sıla-i rahimin gereği üzerinde titizlikle durmuştur.⁷³ Söz konusu ilişkileri canlı tutmanın, genelde aile içinde sevginin artmasına, malın çoğalmasına ve ömrüm bereketlenmesine vesile olacağını ifade etmiştir.⁷⁴ “*Veren el üstündür. Vermeye, geçimini sağlamakla yükümlü olduğun kimselerden başla...*”⁷⁵ demek suretiyle, kişinin kardeşleri ve diğer akrabalara da yardımını gerekli görmüş; böylece hem manevi hem de maddi paylaşımın akrabalarla ilişkilerde öncelik verilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Görülüyor ki İslam’da akrabalık bağlarına “sıla-i rahim” adı verilmekte ve bu bağın koparılmaması, sürekli canlı tutulması tavsiye edilmektedir. Buna göre Müslüman birey, akraba ilişkilerine önem verir, samimiyetle hareket eder, ilişkiler saygı ve sevgiye dayanır ve sürekli kılınır, herhangi bir sorumluluğu yerine getirirken bir zorlama hissetmezler. Dolayısıyla anne-baba, kardeşlerin yanı sıra büyük ebeveynler, torunlar, eşlerin kardeşleri ve onların eş ve çocukları ve diğer yakınları ile kurulan ve sürdürülen bu birincil bağ ve ilişkiler, sağlıklı bir aile sistemini meydana getirir. Söz konusu aileyle karakter ve kimliğini burada kazanmış olan bireylerden oluşan toplum, karşılıklı güven, sevgi ve saygı, itimat, sadakat ve adalet esasları içinde varlığını devam ettirir. Çünkü bu toplum düzeninin teminatı, daha öncesinde kurulmuş olan aile ve akrabalık düzeninden başkası değildir.

2.5. Topluma Karşı Sorumluluk

Her birimiz bir toplumun üyesiyiz ve o toplumda varlığımızı devam ettiriyoruz. Toplumsal yapı içerisinde, zorunlu olarak her birimiz herhangi bir ilişkiyi kurmak ve beslemekte, belli bir yer işgal etmekte, herhangi bir fonksiyon görmekteyiz. Bu şekilde ebeveyn çocuklarının maddi ve ahlaki refahından, eğitimci gençliğin ahlaki ve entelektüel bakımından yetişmesinden, işçi işinin yapılması ve mükemmelleştirilmesinden, hâkim adaletin dağılmasından, polis halkın güvenliğinden, asker ülkenin korunmasından sorumludur. Yalnız ve tecrit edilmiş durumda olduğumuz zaman bile, sağlığımızın ve hayatımızın muhafazasından olduğu gibi kalbimizin temizliğinden ve düşüncelerimizin doğruluğundan da mesul bulunmaktayız.⁷⁶

Genel olarak dini, toplumsal ve ahlaki sorumluluk olmak üzere üç çeşit sorumluluktan bahsedilebilir. Kur'an onların her üçünü şu emirde toplanmış olduğu

⁶⁹ Aydın, *Güncel Kültürel Kavramlar*, 27-28.

⁷⁰ Bakara 2/27; Nahl 16/90.

⁷¹ Buhari, “Edeb”, 13; Ebu Davut, “Zekât”, 45.

⁷² Ebu Davut, “Edeb”, 43; Tirmizi, “Sıfatü'l-kıyame”, 57.

⁷³ Buhari, “Bed’ü'l-vahy”, 1; Buhari, “Edeb”, 85.

⁷⁴ Tirmizi, “Birr”, 49.

⁷⁵ Nesai, “Zekât”, 51.

⁷⁶ Draz, *Kur’an Ahlakı*, 71.

halde bize hatırlatıyor: *“Ey inananlar... bile bile Allah'a, Peygamber'e ve bizzat kendi aranızdaki emanetlere hıyanet etmeyin.”*⁷⁷ Kişinin, ne kadar sorumluluk sahibi olursa olsun bireysel olarak yapabilecekleri sınırlıdır. Tek bir birey olarak toplumsal sorumlulukların tamamını yerine getirmesi mümkün değildir. Bu nedenle insanlar toplumsal dayanışma ve işbirliği içerisinde huzurlu bir toplum için birlikte çaba sarf etmelidirler. Allah'ın halifesi konumunda olan insanoğlu, kendisine Rabbinin sunduğu hayatı onun razı olacağı şekilde imar etmek ve yönetmekle sorumludur ve görevlidir. Bu görev gereği, toplumu oluşturan her birey kurulan düzende üzerine düşeni en güzel şekilde yapmakla yükümlüdür. Zira onlara/sizlere *“... İnsanlara birer şahit (ve örnek) olasınız...”*⁷⁸ ve *“... İnsanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz...”*⁷⁹ ayetleriyle toplumsal sorumlulukları bildirilmiştir. Buna göre örnek ve ideal bir toplumun teşekkülü için her iş, adalete riayet edilerek layık olana verilmeli⁸⁰ ve herkes işini tam yapmalı, birlik-beraberlik ve dayanışmanın ön planda olduğu manevi bir yapı oluşturmalıdır. Temelinde güven ve sadakat ilişkilerinin bulunduğu iyi ve güzel söz söylemek,⁸¹ misafiri ağırlamak,⁸² komşuya ikramda bulunmak⁸³ gibi basit görünen pratiklerin iman gereği olduğuna işaret edilmesinin hedefi, sağlıklı toplumsal ilişkiler kurmak ve toplumsal bütünleşmenin devamlılığını sağlamaktır. Yine toplumdaki sevgi ve birlikteliği arttıran ve pekiştiren tebessüm edip selam vermek ve kin beslememek,⁸⁴ hediyeleşmek,⁸⁵ affetmek⁸⁶ ve küskünleri barıştırmanın⁸⁷ teşvikiyle birlikte Müslümanların birliği ve dirliğini bozacak dargınlık, kıskançlık, nezaketsizlik, birbirlerine sırt çevirme gibi her türlü olumsuz davranıştan uzak durarak kardeş olmalarının⁸⁸ hatırlatılması da, aynı hedef ve amaca yöneliktir. Çünkü İslam toplumunu meydana getiren bireylerin, binanın taşları misali sıkı sıkıya birbirine bağlı olması gerektiğini⁸⁹ ifade ettikten sonra Peygamberimiz, *“Müminler birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede bir beden gibidirler. Onun herhangi bir uzvu rahatsızlandığı vakit, diğer uzunları da rahatsız olur ve onun için ıstırap çekerler.”*⁹⁰ Bu manada sosyal dayanışma, toplumdaki her ferdin, kendi üzerinde, topluma karşı yerine getirilmesi gerekli olan bir takım vazife ve mesuliyetlerin bulunduğunu hissetmesi demektir. Eğer onlar, bu vazife ve ehliyetlerin ifasında, ihmal, hatta sorumsuz davranışlarda bulunurlarsa, toplum da binaların çöküşü gibi, kendilerinin ve başkalarının üzerine çökebilir. Buna göre sosyolojik manada sorumlu insan, sosyal normlara uygun davranış sergiler. Sorumluluklara

⁷⁷ Enfal 8/27.

⁷⁸ Bakara 2/143.

⁷⁹ Al-i İmran 3/110.

⁸⁰ Nisa 4/58.

⁸¹ Müslim, “İman”, 74.

⁸² Müslim, “İman”, 74; Buhari, “Edeb”, 31.

⁸³ Buhari, “Edeb”, 31.

⁸⁴ Tirmizi, “İlim”, 16.

⁸⁵ Tirmizi, “Vela”, 6; Muvatta, “Hüsn'ü'l-huluk”, 4.

⁸⁶ Müslim, “Birr”, 69.

⁸⁷ Ebu Davut, “Edeb”, 50.

⁸⁸ Müslim, “Birr”, 32.

⁸⁹ Buhari, “Edeb”, 36.

⁹⁰ Müslim, “Birr”, 66.

bağlılık ise, insanlar arasında yakınlık ve bağlılıkla neticelenir. Aslında bu, İslam ümmetinin herhangi bir ferдинin “*tevhid akidesi*”ne göre hareket ederken kendisini içinde yaşadığı cemiyetten ayrı düşünme durumudur.

Bu inanç ve şuura sahip olan Müslüman sadece kendi hayatını düşünmez ve düzenlemez, çevresindeki olup bitenlere de duyarlıdır. İyi ve ya kötü, yaşanan her olaydan toplumun etkileneceğini bilir. Dolayısıyla kendi iyiliği kadar toplumun da iyiliğini; kendi mutluluğu için çalıştığı kadar toplumun da mutluluğunu düşünür ve onun için çalışır. Gemi hadisinde⁹¹ olduğu gibi bencilliğinden sıyrılmak suretiyle gördüğü her türlü eksikliği gidermeye ve yanlışları düzeltmeye çalışır. Çünkü Müslüman çevresindeki olumsuzluklar karşısında asla duyarsız kalmaz. Dolayısıyla o, herhangi bir olumsuzluk gördüğünde onu hemen eliyle değiştirir, buna gücü yetmiyorsa diliyle uyarır, ona da gücü yetmiyorsa artık kalbiyle tavır koyar⁹² ve toplumsal konularda daima aktiftir. Bu ise, Müslümanın sorumluluk alanının çok geniş olduğunu göstermekte ve özellikle yanlış ve kötü olana müdahale etmenin de insanın yükümlülükleri arasında bulunduğu görülmektedir. Nitekim “*Müminler ancak kardeşler*”⁹³ ayeti, kendisine aidiyet duyulan bir inanç topluluğunu gerekli kılar. Kan bağına dayalı kardeşlik, alanı ve etkisi itibariyle sınırlıdır. Fakat bunun yanı sıra din kardeşliği, hem etki hem alan itibariyle çok daha geniş ve kuşatıcıdır. Dolayısıyla her bireysel eylem ve toplumsal sistemin temelinde belirli bir zihniyet boyutu bulunur ki, *kelime-i tevhit* ya da *şehadet* de, İslami zihniyet ve kimliğin gönül ve dil bağlamında bir formülasyonudur.⁹⁴ Bu formülasyon, bir yaratıcı ve onun elçisine olan imanı belirtirken, sosyolojik manada, Müslüman kimliğinin temel zihniyet kodlarını ifşa etmekte ve Müslüman topluma katılmayı ifade etmektedir. Bu inanç topluluğu esasında insanın tabii olduğu ve kendisini ona bağlı hissettiği geniş bir ailedir. Bu inanç topluluğu ailesinde yaşayan insanın, topluma ve mensuplarına karşı sorumluluklarını ihmal etme lüksü yoktur.

2.5.1. Komşulara Karşı Sorumluluk

Belirtmek gerekir ki komşuluk, toplumsal bir kurumdur.⁹⁵ Toplumsal sorumluluklarımızdan birisi de komşularımıza karşı sorumluluğumuzdur. Zira insan olarak üzüntü ve sevinçlerimizde ilk karşı karşıya olduğumuz ya da ilk kapılarını çaldığımız, kendilerine en çok ihtiyaç duyduğumuz toplumsal aktörler onlardır. Ailede başlayan ilk toplumsallaşma, ilk iletişim ve etkileşimlere, henüz çocuklar, kontrollü bir şekilde evdeki toplumsallaşmayı tecrübe ederken evin dışından sürece dâhil olma ihtimali en yüksek grup, komşular ve komşuların yaşıt çocuklarıdır. Buna göre geleneksel toplumsal çevrede aile içi ilişkiler evi, komşular arası ilişkilerin ise

⁹¹ Buhari, “Şirket”, 6.

⁹² Müslim, “İman”, 78.

⁹³ Hucurat 49/10.

⁹⁴ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 87.

⁹⁵ Köksal Alver, “Komşular ve komşuluklar”, *Komşuluk Kültürü*, ed. Ahmet Koyuncu (Ankara: Hece Yayınları, 2014), 54.

mahalleyi ilk toplumsallaşma araçları olarak inşa ettikleri söylenebilir.⁹⁶ Nitekim Peygamberimiz *“Komşusunun, şerrinden emin olmadığı kimse cennete giremez.”*⁹⁷ İkazıyla bir Müslüman olarak komşulara güven vermenin ve onlara güvenmenin şart olduğunu ortaya koyar. Zira güvenin tesisi için, sevgi ve saygıya dayalı ilişkinin olması kaçınılmazdır. Toplumsal hayatın tesisi ancak karşılıklı güvenle mümkündür. *“Yanı başındaki komşusu açken tok yatan kimse, iman etmemiştir.”*⁹⁸ Sözüyle komşuluk ilişkilerini paylaşarak yaşatmak gerektiğine; *“Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ederse komşusuna iyilik etsin.”*⁹⁹ Sözüyle de inanç ve sorumluluk ilişkisine işaret eden Peygamberimiz, komşuluk ilişkisinin, birbirlerine mirasçı olacak kadar önemli ve saygıya değer bir durum olduğunu da ifade eder.¹⁰⁰

Komşu denildiğinde evin, çocukların, malların emanet edilebileceği insanlardan bahsedilmektedir ki; külüne muhtaç olunan, o aç iken tok yatılamayan, derdiyle dertlenen komşu, toplumsal hayatın çimentosudur. Dolayısıyla komşularla kurulan samimi iletişimin güven üreten bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Bu tür bir iletişimle komşuluk sürdürülür ve varlığı kendiliğinden bir ihtiyaç haline gelir. Komşuların konumu ve yüz yüze iletişimleri dolayısıyla bu yakınlaşma, bazen akrabadan bile daha yakın hale gelmek şeklinde gerçekleşebilir. Bu perspektiften bakıldığında iş ve çalışma ortamındaki toplumsal ilişkiler de bazen komşuluk ilişkileri olarak kabul edilebilir. Geleneksel toplumlarda *“ev komşuluğu”* kadar *“dükkân komşuluğu”* da toplumsal hayatın sürdürülmesi açısından önemli bir kurumsal işleyişe sahiptir. Çarşıdaki komşuluk ilişkileri de mahalledeki komşuluk ilişkilerine benzemektedir. Bir çalışma ortamında usta ile çırak arasındaki ilişkinin yanında esnaf ve sanatkârların birbirleriyle kurdukları ilişkiler sadakat ve güven temelli olarak, net bir şekilde tanımlanmış ve sınırlanmıştır.¹⁰¹

Komşuluk ilişkileri bizatihi kendi kurumlaşmasını toplumsallaşma yoluyla üretmektedir. Bu süreç çocuk-çocuk, çocuk-yetişkin ve yetişkin-yetişkin arasında kurulan ilişkilerle düzenlenmekte ve kontrol edilmektedir. Öyle ki bütün bu ilişkiler geleneksel normlara, değerlere, inançlara göre gerçekleştirilen pratiklerle sürdürülmektedir. Her toplum kendi komşuluk kurumlaşmasını kendisine göre yaşamakta ve komşuluk formunu inşa etmektedir. Komşuluğun kurumlaşması noktasında bir mekân olarak mahalleye vurgu yapmak gerekmektedir. Mahalle geleneksel toplumsal yapıyı ve ilişki biçimlerini muhafaza eden en önemli mekânlardan birisidir. Mahalleye duyulan aidiyet, aynı zamanda mahallede süre giden geleneksel yapıya duyulan aidiyettir. Mahalle geleneksel tarzda yaşayanlar için

⁹⁶ Mahmut Hakkı Akın, “Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Komşu”, *Komşuluk Kültürü*, ed. Ahmet Koyuncu (Ankara: Hece Yayınları, 2014), s.74-75.

⁹⁷ Müslim, İman, 73.

⁹⁸ İbn Ebu Şeybe, *Musannef*, “İman ve rü'ya”, 6.

⁹⁹ Müslim, “İman”, 77.

¹⁰⁰ Buhari, “Edeb”, 28.

¹⁰¹ Akın, “Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Komşu”, 78-80.

aile denetimi dışındaki en önemli denetim mekânıdır.¹⁰² Söz konusu denetim, sosyal normlara uyum ve toplumsal yapının sürekliliğini sağlayan mekanizmalardır.

Geçmişte ve ya bazı eksik yönleriyle günümüzde toplumsal ilişkilerde otoritesi ve denetimi kabul edilen, akrabadan birisi olarak görülen, en küçük ihtiyaçlarda bile ilk kendisine başvurulmuş, kendilerine çocukların emanet edildiği, evin anahtarlarını çoğaltıp komşuya vermek gibi güvene dayanan ve karşılıklı olarak güveni üreten pratikler, toplumsal kurum olan komşuluğu ayakta tuttuğu gibi, ideal bir toplumun oluşmasında da başat rol oynamaktadır. Karşılıklı olarak güvene dayanan ve güveni üreten yukarıdaki pratiklerin, geçmişle kıyaslandığında modern zamanlarda daha az gerçekleştirilmekte olduğu da bir realitedir. Ancak bizim burada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, aileden başlayarak, akrabalar, arkadaşlar ve komşular arasında güven tesis edilir ve onu üreten organizasyonlar davranış örüntüsü haline getirilir ise, her birey ve grubun güven ve huzur içinde yaşadığı toplumun temelleri atılmış, devamlılığı sağlanmış olur. Bir başka deyişle bu ideal toplumun temelleri, sadakate dayanan komşuluk ilişkilerinde aranmalıdır.

2.5.2. Yetimler, Öksüzler, Kimsesizler ve Muhtaç Durumda Olanlara Karşı Sorumluluk

Toplumun meydana getiren bireyler, bir biçimde toplumun diğer bütün üyeleriyle ilişkiler kurmakla görevlidirler. Bu, esasında toplum olmanın ve toplum olarak yaşamının gerektirdiği bir olgudur. Bütün klasik ve modern dönem düşünür ve sosyologların insanın sosyal bir varlık olduğunu vurguladıkları görülür.¹⁰³ Bu itibarla, özellikle toplumların zayıf kesimini oluşturan öksüzler, yetimler, kimsesizler ve muhtaç durumda olanlarla daha çok ilişki ve iletişim kurma gereği zuhur eder. Hemen herkes, söz konusu bu dezavantajlı kesimlerin barınma, yeme, içme gibi fiziksel ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte, aynı zamanda eğitim imkânı sağlamak ve psiko-sosyal ve ekonomik destek sunmak suretiyle onları topluma kazandırmakla yükümlüdür. Zira bu kişiler topluma bırakılan bir emanettir ve bu yüzden özenle korunmaya ve ihtiyaçları giderilip bakılmaya muhtaçtırlar.

Kur'an'da öksüz ve yetimlerin haklarına özen gösterilmesi gerektiği belirtilmiş, onların mallarını haksız bir biçimde almak ve satmak yasaklanmış¹⁰⁴ ve böyle davrananlara ağır cezalar öngörülmüş¹⁰⁵ olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Peygamberimiz de, reşit olmayan yetimlerin malını koruyup gözetmek gerektiğini,¹⁰⁶ mallarını haksızca yemenin helak edici şeylerden olduğunu,¹⁰⁷ şefkate fazlasıyla ihtiyacı olan bu kişilerin başını okşayan kimselere dokunduğu saç teli sayısınca iyilik yazıldığını müjdelemiş ve bu şekilde yetimlere iyilik yapanlarla kendisinin cennette

¹⁰² Akın, "Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Komşu", 76-77.

¹⁰³ İbn-i Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn Hadramî, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2014), 1/79; Günay Ünver, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 18.

¹⁰⁴ En'am 6/152; İsra 17/34.

¹⁰⁵ Nisa 4/10.

¹⁰⁶ Muvatta, "Zekât", 6.

¹⁰⁷ Müslim, "İman", 145.

yan yana bulunacağını bildirmiştir.¹⁰⁸ Böylece İslam düşünce sistemi hiçbir kimseyi ötelemediği ve dışlamadığı gibi, özellikle gönlü yaralı olup, sevgi ve merhamete herkesten daha çok muhtaç olan bu kişilere karşı, daha bir müşfik duygularla yaklaşmak gerektiğine vurgu yapmıştır. Zira bu düşünce sistemi ve toplum anlayışında zayıflar ve güçsüzler daima koruma ve gözetim altındadır. Bu öyle bir anlayış ve toplum tasavvurudur ki, bu dezavantajlı kesimleri, onca güçlükleri ve risklerine rağmen savaş esnasında bile koruma altına almaktadır.

2.5.3. Toplumdaki Diğer İhtiyaç Sahiplerine Karşı Sorumluluk

Öksüz ve yetimlerin dışında toplumdaki diğer ihtiyaç sahipleri de unutulmamalı¹⁰⁹ ve onlara karşı sorumluluklar yerine getirilmelidir. İnsanların sahip olduğu mallarda yoksul ve muhtaç durumda olanların haklarının olduğu ve aslında onlara yapılan harcamanın, kendi haklarını iade etmek olduğu ifade edilir.¹¹⁰ Bu kişilerin yardımına koşmak hususu, sorumluluk bilinci içerisinde yaşayan müminlerin özelliklerinden biri olarak zikredilir.¹¹¹ Bu konuda önceliği ve örnekliliği olan Peygamberimiz, topluma karşı sorumluluklarını peygamber olmadan önce de ifa eden bir örnektir¹¹² ve O, Müslüman kardeşinin yanında olan ve onun ihtiyacını karşılayanların mükâfatının mutlaka verileceğini bildirir.¹¹³ Bununla birlikte dul kadınların, fakirlerin ve ihtiyarların nafakasını karşılamaya çalışan kişilerin Allah yolunda mücadele eden mücahitler ya da gecelerini ibadetle, gündüzlerini oruçla geçiren kimseler gibi olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁴

Erdemli ve karakter sahibi insanlar yani Müslümanlar, içinde yaşadıkları toplumda (yangın, deprem, sel, kasırga, virüs vb. sonucunda) muhtaç durumda olanları bulup,¹¹⁵ onların maddi-manevi yaralarını sardıkları gibi, dünyanın her yerindeki insanlara yardım elini uzatacak kadar vicdan ve merhamet sahibidirler. Bu manada Müslümanlar, sadece kendi bünyelerinde değil, her hangi bir ayırım yapmaksızın, başka din mensupları veya herhangi bir dine mensup olmayanlara karşı da tam bir insani yaklaşım ve sorumluluk çerçevesinde hareket ederler.¹¹⁶ İşte, kurulması hedeflenen ideal toplum binasının oluşmasında, insanlar arasında ayırım yapmayacak kadar hassas ve ölçülü davranan bu sorumluluk sahibi insanlar, tuğlaları birbirine bağlayan “harç” görevini üstleneceklerdir. Bu durum, aynı zamanda İslam’ın mesajının evrenselliğini ortaya kayan bir gerçekliktir.

2.5.4. Diğer Canlılara Karşı Sorumluluk

Bütünüyle evren ve içindekiler, çeşitli ihtiyaçlarını karşılansın diye insanın emrine verilmiştir. Hayvanlar da bunlardan bir kategoriye oluşturmaktadır. İnsanlar

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, V, 250.

¹⁰⁹ Nisa 4/75.

¹¹⁰ Zariyat 51/19.

¹¹¹ Bakara 2/177.

¹¹² Müslim, “Sıyam”, 74; Buhari, “Bed’ü'l-vahy”, 1.

¹¹³ Ebu Davut, “Zekât”, 41; Tirmizi, “Sıfatü'l-kıyame”, 18.

¹¹⁴ Buhari, “Nafakat”, 1.

¹¹⁵ Bakara 2/273.

¹¹⁶ Nevevî, *Riyazü's-Salihin Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, 2/229.

ister bireysel anlamda isterse toplumsal manada olsun, dengeli ve huzurlu bir hayat yaşayabilmek için evren ve içindekileri ve özellikle de hayvanları koruyup kollamak, onlara karşı sorumluluklarını yerine getirmek zorundadırlar. Hayvanların içinde bulunmadığı bir evren, insan ve toplum hayatı düşünmek mümkün değildir. Özellikle çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için insanlar hayvanlara muhtaçtır ve ya hayvanlar, bir kısım ihtiyaçlarını onlardan karşılasın diye insanlar için yaratılmıştır. Evrendeki denge, bütün varlıkların oluşturduğu bir armoni ile sürüp gitmektedir.

Bu yüzdendir ki, temel bir ilke olarak hayvanlara karşı merhametli olunmalı, onlar hangi amaçla olursa olsun ürkütülmemeli, onlara asla eziyet ve işkence edilmemelidir. Peygamber'in, bir köpeğe su vermesinden dolayı günahkâr bir kimsenin affa mazhar olacağını söylemesi,¹¹⁷ bir kediyi hapsederek aç bırakan ve ölümüne sebep olan kişinin ise cehenneme gireceğini bildirmesi bu temel ilke ve prensibin bir gereğidir.¹¹⁸ Nitekim o, hayvanların doğasına aykırı şekilde kullanılmasını,¹¹⁹ sırf eğlenmek maksadıyla hedef yapılmasını yasaklamış¹²⁰ ve *"Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah'tan korkunuz. Onlara binmeye elverişli hallerinde bininiz ve onları yenmeye elverişli hallerinde yiyiniz"*¹²¹ buyurmuştur. Kendisine, *"Hayvanlara iyilik etmede de bizim için bir ecir, bir karşılık var mı?"* şeklinde yöneltilen bir soruya, *"Her canlıya iyilik için ecir vardır"*¹²² diye cevap vermiş ve tüm canlılara karşı insanların sorumlu davranması gerektiğini hatırlatmıştır.

İçinde hayvanların bulunmadığı bir evren, insan ve toplum hayatını düşünmek mümkün değildir demiştik ki, insanın ve toplumun uyum ve huzur içinde yaşayabilmesi için sadece toplumsal değerler ve normlara tabi olması yeterli değildir. Bunun için, tabii ve çevresel dengenin de korunmasına ihtiyaç vardır. Diğer bir deyişle tabiattan ve hayvanlardan yararlanmayan bir insan ve toplumun, varlığını sürdürmesi olası değildir. Bu yüzdendir ki, ideal bir toplum, tabii-fiziki ve sosyal çevreye değer atfeden ve varlıkları atomize etmeyen sorumlu kişiler tarafından gerçekleştirilecektir.

2.5.5. Cansız Çevreye Karşı Sorumluluk

Sorumluluğun diğer bir yönünü ise içinde yaşanan cansız çevreye yani tabiata karşı görevler oluşturur. İnsanoğlu, kendisine ihtiyaçlarını karşılaması için verilmiş olan tabiattaki dengeyi koruması gerekir. Oradaki dengeyi koruyamadığı zaman, sadece bitkiler, hayvanlar ve diğer canlılar değil insan da bundan zarar görür. Tabiat, bitkiler, hayvanlar ve diğer canlıların ortak yaşam alanıdır ve oradaki dengeyi korumak bütün insanların ve toplumların görevidir. Çünkü tabiatın hesaba katılmadığı ve içinde bulunmadığı bir evren, insan ve toplum hayatı düşünmek mümkün değildir. Eğer bir toplum kendi iç bütünlüğü doğrultusunda ideal bir manevi

¹¹⁷ Müslim, "Selam", 155.

¹¹⁸ Buhari, "Musakat", 9.

¹¹⁹ Buhari, "Müzaraa", 4.

¹²⁰ Müslim, "Sayd", 58.

¹²¹ Ebu Davut, "Cihat", 44.

¹²² Buhari, "Mezalim", 23.

yapı oluşturup huzurlu yaşamak istiyorsa, bunu, tabiattaki denge olmadan gerçekleştiremez. Bu konuya, insanın dikkati şöyle çekilir: *“O (Allah) göğü yükseltti ve dengeyi o koydu. Sakın dengeyi bozmayın.”*¹²³

Bunun için insan, tabiattaki dengeyi korumalı, kaynakları ölçülü bir biçimde kullanmak suretiyle sonraki nesillerin de kullanma hakkına saygı göstermelidir. Konuyla ilgili olarak Peygamberimiz'in, akan bir nehirden abdest alırken bile suyun israf edilmemesini tavsiye etmiş olması son derece önemlidir.¹²⁴ Ayrıca o, Medine'yi “Harem bölge” (sit alanı) ilan ederek ağaç kesmeyi yasaklamış,¹²⁵ hatta insanları ağaç dikmeye teşvik etmiş,¹²⁶ çevrenin temiz tutulmasına özellikle canlıların yaşam kaynağı olan su kaynaklarının kirletilmemesi gerektiğine dikkat çekmiş ve böylece insanın çevresine karşı sorumlulukları üzerinde hassasiyetle durmuştur.¹²⁷

İdeal, örnek bir toplum oluşturmak, kolay olmayan bir iş ve uğraştır. Ancak, imkânsız değildir. Bunun için sorumluluk bilgisi ve bilincine sahip insanlara ihtiyaç vardır. Bu insanlar Allah'a, kendilerine, aileye, komşulara, yetim, öksüz, kimsesiz ve muhtaçlara; tabiata yani canlı ve cansız varlıklara karşı sorumlu davranırsa, -insanın dünyaya gönderiliş amacı budur- onlarla ve onların çabasıyla ideal toplum inşa edilebilir. Herkesin sorumluluğunu bildiği ve yerine getirdiği, birbirlerine şefkat ve merhametle davrandığı, tebessümle selam verdiği ve güzel söz söyleyip ‘öf’ bile demediği, bırakın insanları hayvanlar ve bitkileri bile hor görmediği, hatta bolluğuna rağmen suyu, abdest alırken dahi ölçülü kullanacak kadar ince ruhlu olan bu insanlar, elbette vasat bir toplum oluşturabilirler. Böylece dünyadaki bütün topluluklara örnek olmak suretiyle onlara rehberlik ve kılavuzluk yapmış olurlar.

SONUÇ

Sorumluluk bir bilgi ve bilinç işidir. Bir mümin yukarıda bahsedilen tüm görevleri yerine getirdiği takdirde vicdanen rahat olur; Allah'ın hoşnutluğunu kazanmakla birlikte insanların da takdirini kazanır. Aksi takdirde yükümlülüklerini ihmal etmenin vicdani huzursuzluğunu yaşarken; dünyevi ve uhrevi neticelerine katlanmak zorunda kalır. Çünkü inanan bir insan üzerine düşen sorumlulukları ve inancının gereğini yerine getirmekle ve günü geldiğinde de bunun hesabını vermekle yükümlü olduğunu bilir. Zira sorumluluk hesap vermeyi gerektiren bir durumdur. *“İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece ‘İman ettik.’ demeleriyle bırakılıvereceklerini mi sandılar?”*¹²⁸ ayeti, Müslümanın sorumluluğunun şahadet getirmekten ibaret olmayıp, içerisinde huzurla yaşayabileceği bir toplum oluşturmak ve onun sürekliliğini tesis etmek için üzerine düşen yükümlülükleri yerine getirmesi gerekmektedir. Bu durumda birey, aile, toplum ve tabii çevreyi oluşturan varlıklar arasında kurulan ilişki, sırf bir rekabet, çatışma, eziyet, şiddet ve yıkıcılığa değil de,

¹²³ Rahman 55/7-8.

¹²⁴ İbn Mace, “Taharet”, 48; Ahmed b. Hanbel, II, 221.

¹²⁵ Müslim, “Hac”, 458.

¹²⁶ Müslim, “Müsakat”, 7; Ahmed b. Hanbel, III, 191.

¹²⁷ Ebu Davut, “Taharet”, 14; İbn Mace, “Taharet”, 21.

¹²⁸ Ankebut, 29/2.

“tevhid”e, sevgi ve saygıya, dayanışma, adalet ve güvene dayalı olduğu için bütün varlıklar bundan kazançlı çıkacaklardır.

KAYNAKÇA

- Abuzer, Celil. “Hz. Peygamber'in Hadislerinde "Açık Toplum"”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Ocak-Haziran 2007), 124-129.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani el-Mervezi. *el-Müsned*. 1-4. Riyad, 1998.
- Akdoğan, Ali. *Kur'an ve Sünnet'ten Örneklerle Sosyal Ahlak-Sosyal ilişkiler ve Ahlaki Değerler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Akın, Mahmut Hakkı, “Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Komşu”. *Komşuluk Kültürü*. ed. Ahmet Koyuncu. Ankara: Hece Yayınları, 2014.
- Alver, Köksal. “Komşular ve komşuluklar”. *Komşuluk Kültürü*. ed. Ahmet Koyuncu. Ankara: Hece Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet S.. *İslam'ın Evrenselliği*. İstanbul: Ufuk kitapları, 2000.
- Aydın, Mustafa. *Güncel Kültürel Kavramlar*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Buhari, Ebu Abdilleh Muhammed b. İsmail, *Camii's-Sahih*. 1-8. İstanbul, 1981.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.
- Deniz, Gürbüz. “Kur'an'a Göre İnsan Sorumluluğu”. *VIII. Kur'an Sempozyumu Günümüz Dünyasında Müslümanlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.
- Dinî Terimler Sözlüğü*. ed. Ahmet Nedim Serinsu. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Draz, M. Abdullah. *Kur'an Ahlakı*. çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Er, İzzet. “Çağımızın İnanmış İdeal İnsan Tipinin Yetişmesine İslami Yaklaşım”, *Hz. Muhammed ve Gençlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Er, İzzet. *Sosyal Gelişme ve İslam*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Erdem, Mustafa. “İslam'da İnsan Modeli”. *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Erkal, Mustafa E. v.dğr., *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Der Yayınları, 1997.
- Fichter, Joseph H. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Özafşar, Mehmet Emin (ed.). *Hadislerle İslam*, 7. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Horozcu, Ümit. “Ruh Sağlığı ve Din”. *Din Psikolojisi El Kitabı*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

- Hökelekli, Hayati. "İslam'ın İnsan Görüşü Işığında İşçi Hakları. *İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- İbn Ebu Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe İbrahim el-Absi el-Kufi. *el-Musannef*. 1-18. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.
- İbn Mace, Muhammed b. el-Kazvini. *Sünen*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2003.
- İbn-i Haldun, Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn Hadramî. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- İmam Nevevî, *Riyazü's-Salihin Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*. çev. M. Yaşar Kandemir v.dğr. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Kandemir, M. Yaşar. *Örneklerle İslam Ahlakı*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Kirman, M. Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Kutup, Muhammed. *İslam'da Terbiye Metodu ve Ahlak Sistemi*. çev: Ali Özek. İstanbul: Hisar, 1971.
- Malik b. Enes, Ebu Abdillâh Malik b. Enes b. Ebi el-Asbahi el-Yemeni. *el-Muvatta*. Beyrut, Lübnan: Muessesetu'r-Risale, 2013.
- Muhiddin-i Nevevî. *Riyazü's-Salihin ve Tercemesi*. çev: Kıvamüddin Burslan-Hasan Hüsnü Erdem. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, y.y.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac. *Sahih*. Daru'l-Fikr, Beyrut, Lübnan, 2003.
- Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. Riyad: Daru'l-Hadara, 2015.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.
- Öz, Nedim. *Ailenin Çözülmesi Süreci Olarak Boşanma Olgusu ve Din: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Paçacı, İbrahim. *Dini Terimler Sözlüğü*. ed. Fikret Karaman v.dğr. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Suyuti, Ebu'l-Fazl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrı eş-Şafii. *el-Cami'u-Sağır min Hadisi'l-Beşiri'n-Nezir*. 1-2. Beyrut: Lübnan, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Şerif, Muzaffer. *Sosyal Kuralların Psikoloji*. çev: İsmail Sandıkçioğlu. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünen*. Riyad: Daru'l-Hadara, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Zehra, Muhammed Ebu. *İslamda Sosyal Dayanışma*. çev. E. Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1976.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 624-629

Kitap Tanıtımı/ Book Review

Geliş Tarihi / Received: 26/05/2021 / Kabul Tarihi / Accepted: 30/06/2021

İSLAM HUKUKUNDA REHİN

Mehmet Dirik, (Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2016), 310 s.

Şükrü AYRAN*

“İslam Hukukunda Rehin” adlı çalışmada yazar, çeşitli fıkıh ekollerinin görüşlerine başvurarak İslam hukuk doktrininde rehin akdinin mahiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Yer yer modern hukuk literatüründen faydalanılsa da çalışma, klasik fıkıh kaynaklarımızla sınırlı tutulmuştur. Rehin konusu, klasik literatürümüzde en ince ayrıntısına kadar ele alınıp işlendiği için genellikle İslam Hukukunun klasik kaynakları temelinde inşa edilen bir çalışma ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmada ulaşılan sonuçlar, rehinin yanında rehine ilişen veya benzeyen diğer akit türlerine de uyarlanabilecek tarzda teorik bir yapıda ele alınmıştır. Bu yüzden yalnızca konuya ilişkin klasik görüşlerle yetinilmemiş, kısıtlı da olsa yeri geldiğinde Kara Avrupası hukuku başta olmak üzere çeşitli hukuk düşüncelerinden görüşlerle mesele kritik edilmiştir. Böylece konuya ilişkin mukayese, farklı bakış açısı, değerlendirme ve kanaatler rehin konusu bağlamında işlenmiştir. Konunun kişi, toplum ve din boyutunda hikmetleri kısa açıklamalar eşliğinde sunulmuştur. Çalışmanın genelinde rehin akdinin yer yer hikmet tarafının vurgulanması, İslam Hukukunda rehin akdinin kuru bir muameleden daha fazlası olduğunu göstermiştir.

Kitap bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Rehin hakkının ve rehin sözleşmesinin ana başlık edinildiği giriş kısmında rehinin hukuki içeriği, genel anlamda akit kavramı ve borçlar hukukunda rehin sözleşmesinin yerine dair temel kavramlar ele alınmıştır. Bu bağlamda genel akit teorisi kapsamında rehin akdinin mahiyeti, varlık sebepleri ve haklar çerçevesinde rehin alma hakkının içindeki yeri kısaca ana hatlarıyla okuyucuya sunulmuştur. Rehin de dahil olmak üzere bir borç ilişkisinde alacağın garanti altına alınmasına dair damân sözleşmeleri, kısa tanımlarla teminat hukuku kapsamında konu edinilmiştir. Kara Avrupası hukukunda teminatın şahsi ve aynı şekilde temelde ikiye ayrılması gerçeği, doğurduğu çeşitli hukuki sonuçlar eşliğinde betimlenmiştir. Rehin sözleşmesiyle koruma altına alınan haklar, pozitif hukukun ve İslam Hukukunun perspektifinden tasnif edilerek okumaya tabi tutulmuştur. Konu, klasik ve modern çeşitli kavramlar düzleminde birçok açıdan

* Dr. Öğrt. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, e-Mail: cemilmeric1313@gmail.com Orcid No: 0000-0002-0129-0973

bağlantılarıyla irdelenmiştir. Pozitif hukuk ile İslam Hukuku arasında yapılan mukayese imkanı, okuyucuya ufku açık bir perspektif kazandırmıştır (s. 1-13).

Rehin hükmünün, işlevinin, amacının, türlerinin ve yakın muhtevasının ele alındığı her bir alt başlıkta fıkıh mezheplerinin konuya farklı yaklaşımının yanında görüşlerin kesişen ve benzeşen noktaları çeşitli boyutlarıyla tespit edilmiştir. Rehin türleri ile rehne belirli bazı yönleriyle benzeyen sözleşmelerin arasında geçerli olan veya olabilecek genel ilkeler gözden kaçırılmamıştır (s. 13-20). Nitekim İslam Hukuk teorisinde ana hatlarıyla akit teorisinin işlendiği alt başlık kapsamında akdin kavramsal çerçevesi, unsurları, kuruluşu, çeşitli türleriyle hükmünün ve sonlandırılmasının işlenmesiyle akit türleri arasında rehin akdinin yerini tespit etmenin zemini hazırlanmıştır. Ardından İslam Hukuk teorisinin ana hatlarıyla göz önünde bulundurarak fıkıhın akit türlerine bakışının konu edinildiği başlık altında çeşitli açılardan akitler sistematik bir biçimde gözler önüne serilmiştir. Bütün bu hazırlık evresinden sonra rehin tanım ve edille-i erbea düzleminde meşruiyet delillerini genel akit teorisi içine yerleştirmek, daha kolay ve yerinde bir yaklaşım olmuştur. Bu sayede okuyucu, genel perspektiften özel bir bakış açısına giden aşamalı bir evrede kitabın birinci bölümüne zihnen hazırlanmıştır (s. 20-44).

Kitabın birinci bölümünde giriş bölümünden daha özel bir yaklaşımla rehin sözleşmesinin kurucu unsurları ve bu unsurlarda bulunması gerekli şartlar ele alınmıştır. Bölüm ana başlığı altında rehin sözleşmesi, akdin tarafları, akit sebebi borç, akit konusu mal ve akdin kuruluşu başlıkları üzerinden ele alınmıştır. Bölüm alt ve ayrıntılı başlıkları, konunun anlatımı ve sunumu açısından oldukça bütüncül ve tutarlı bir sistem dairesinde sunulmuştur. Böylesi başarılı bir taksim, furu fıkıhın ve fıkıh usulünün yer yer ortak konuları arasına giren başlıkların makul bir form kazanmasına hizmet etmiş ve en akılda kalır bir şablonda sunumu kolaylaştırmıştır. Birinci bölüm kapsamında konular ele alınırken her meselede elden geldiğince mukayeseli bir yöntem ve dil benimsenerek işlenmiştir. Rehin gibi soyut ve girift bir konu, bütün boyut ve incelikleriyle elden geldiğince açık bir üslupla okuyucuya sunulmaya çalışılmıştır. Buna rağmen kitabın başından sonuna rehin konusunun tabiatı, alanın uzmanı bir okuyucudan dahi her an dikkatli ve akli başında bir okumayı talep etmektedir. Çünkü her adımda ve aşamada rehin konusu, hem genel akit tasavvuru hem de çeşitli akit tasarruflarıyla bağlantılı bir biçimde işlenmiştir. Bu durum her an çeşitli konularla rehin akdi bağlantıları arasında zihne hızlı bir gelgitler örgüsünü takip etmeyi gerekli kılmaktadır. Konunun mezhepler ve çeşitli fakihler arasında mukayeseli ele alınması ise, konuya hakkını vererek anlamak uğruna harcanması gereken eforu katlamaktadır.

Birinci bölümün ayrıntısına indiğimizde akdin tarafları başlığı altında sözleşme yapacak kişilerin ehliyet yetkinliği dönemlere ayrılarak işlendikten sonra kanuni temsil yetkisi üzerinden sözleşmenin gerçekleştirilebilme yolları ayrıntılı bir biçimde gözler önüne serilmiştir. Rehin akdini gerçekleştirenlerin teberru'a yetkin olmasının gereği vurgulandıktan sonra rehne ehil olmanın önündeki arızalar, alt başlıklar altında tartışmaya açılmıştır. Ehliyete kota koyan engelleri ifade eden arızalar, klasik

fıkıh usulündeki taksimiyle semâvî ve müktesep şeklinde iki ana başlığa ayrılarak her bir arızanın ayrıntısına mezhepler bağlamında değinilmiştir. Konu, sadece rehin özelinde bir içeriğe sığdırılmamış, ehliyet arızalarının bütün tasarruflara yansımaya ışık tutacak şekilde özetlenmiştir (s. 45-61).

Rehin verilecek borca ilişkin şartların ele alındığı başlık altında rehin verilecek malın deyn, ayn ve menfaat olması gerçeği üzerinden bir taksimle meseleye yaklaşmıştır. Rehin verilen mala ilişkin her üç gerçeklik, elden geldiğince bütün ayrıntılarıyla mezhep farklılıkları gözetilerek çeşitli alt başlıklar altında anlatılmıştır. Rehin verilecek malın (merhun) teslim edilebilir olması, mülk edinilmiş olması, müşterek mal olmaması ve bu malda râhinin hakkının bulunmaması başlıkları altında mesele ayrıntılarıyla mezheplerin farklı bakış açıları ve gerekçelendirmeleriyle tartışılmıştır. Özellikle rehin verilecek malın şahsın özel mülkü olmasına dair çeşitli görüşlerin işlendiği başlık altında kanununi temsilcinin (velî) temsil ettiği kısıtlının malını kendi borcuna karşılık rehin vermesi, ariyet malın rehni, kiralanmış malın rehni, gasp edilmiş malın rehni, başka bir mala karşın alınan merhûnun rehni, terikenin rehni, vakıf malının ve miri arazisinin rehni gibi alt başlıklar açılmıştır. Söz konusu başlıklar altında özel mülkiyetin rehin akdindeki yeri ve önemi bütün ayrıntılarıyla tetkik edilmiş, meselenin çeşitli cihetlerine ışık tutulmuş ve meselenin her başlık altında günceldeki karşılıkları gözden kaçırılmamıştır. Rehin verilen mala ilişkin aranan şartların en sonucusunun işlendiği başlık altındaysa rehin verilen malın tamamlayıcı parçalarına ve bu malda meydana gelecek muhtemel artışlara ilişkin hükümler üzerinde durulmuştur. Mesele rehin konusu malın kapsamı ve ona eklenecek ziyadeler üzerinden ele alınarak temel bir taksim ve basit bir çözümlemeyle açıklığa kavuşturulmuştur. Bütün bunlardan sonra mesele veciz ifadelerle özetlenmiştir (s. 61-119).

Giriş kısmında ana hatlarıyla anlatılan akitlerle ilgili genel prensipler, kurucu unsurlar ve irade beyanı konuları birinci bölüm başlığı altında dile getirilen rehin akdinin kuruluşuna dair alt başlıktakinden daha hususi bir biçimde irade beyanı, rehin akdinde şart, rehin akdinde kabz ve tescilin kabz yerine geçmesi alt başlıklarında ele alınmıştır. Rehin akdinin unsurlarından irade beyanının konu edinildiği başlık altında icap kabulün taraflarına, şekil şartı olarak rehin sözleşmesinde aranan çeşitli kayıtlara, rehin özleşmesi özelinde dile getirilen icap ve kabulde aranan şartlara değinilmiştir. Rehin akdinin unsurlarından rehin akdine bitişen şartın ele alındığı başlık altındaysa sahih, fasit ve batıl şart; rehin akdinin muhtemel olduğu şartlar üzerinden tartışılmıştır. Buna göre rehin akdinin muktezasına uygun düşen şartlar sahihken akdin muktezasına uygun düşmeyen şartlar fasit ve akdin aslına tamamen aykırı olan şartlar batıldır. Özellikle rehin sözleşmesinde muhtemel şartların ele alındığı başlık altında çeşitli muhtemel şartlar fakihlerin ve mezheplerin olaya farklı yaklaşımları göz önünde bulundurularak tetkik edilmiştir. Benzer bir yaklaşım rehin akdinde kabzın tartışıldığı başlık altında da başarıyla sürdürülmüştür. Son olarak tescilin kabz yerine geçip geçmemesi alt başlığıyla birinci bölüm sona erdirilmiştir (s. 119-167).

Kitabın ikinci bölümünde rehin akdinin hükümlerine değinilmiştir. Rehin verilen malın borçla ilişkisinin işlendiği başlık altında merhun malın rehin alan kişinin elindeki konumu, rehin rehin verilen malda tecezzi etmeyen yaygın bir hak olduğu belirtilmiştir. Ardından rehin akdinde birden fazla taraf olduğunda borcunu ödeyenlerin rehin verilen mala ilişkin hakları rehin verenin, borcun ve rehin alanın birden fazla olması ihtimalleri göz önünde bulundurularak mezhepler arası tartışılmıştır. Benzer bir şekilde rehin verilen malın yerine başka bir eşya vererek değiştirilebilme, rehin verilen malda ve borçta ilave olup olmayacağının imkanı mezhepler bağlamında konu edinilmiştir (s. 167-181). Rehin verilen malın rehin alana sağladığı haklar altındaysa hukukun hak ve sorumluluk dengesi üzerinden rehin konusu rehin alan özelinde ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Tabii ki bu haklardan en önemlisi rehin alacaklıya rehin verilen malın kıymeti üzerinden alacağını tahsil etme imkanı tanınmasıdır. Haliyle bu hak alacaklıya alacağını talep etme, rehin verilen mala birden çok hak iliştiğinde tazminde öncelik, alacağını tahsil edinceye kadar rehin verilen malı yanında tutma ve borcu ödenmediğinde rehin malı satarak borcunu alma hakları vermektedir. Rehin verilen malın muhafazası ve masraflarına ilişkin başlık altında çeşitli ihtimaller ve mezheplerin bu ihtimallere verdikleri cevaplar bağlamında konu somutlaştırılmıştır. Rehin verilen mala ilişkin tarafların yaptığı veya yapması gerekli masrafları akit türlerine, durumlara ve şartlara göre güncellenerek okuyucuya iletilmiştir. Rehinden yararlanmanın işlendiği başlık altında tarafların rehin verilen maldan yararlanma imkanları, Türk Medeni Kanunu da dahil çeşitli kaynaklardan istifade edilerek oldukça tafsilatlı bir biçimde konu edinilmiştir. Çeşitli ihtimaller mezheplerin konuya katkılarıyla daha da zenginleştirilmiş, böylece birbirinden farklı birçok boyut ve hükme eserde yer verilmiştir (s. 181-209).

Benzer yaklaşım ve sunumlar rehin verilen maldan tasarruflarda ve bu malın tazmini meselesinde de gösterilmiştir. Konunun İslam hukukunda yer almış çeşitli akitlerle bağlantısının kurularak mezhepler bağlamında tartışılması, okuyucuya farklı ufuklar kazandıracak niteliktedir. Rehin borç karşılığında bir teminat olduğu için yazar, rehin verilen şeyin satım işlemlerini bir başlık altında işleme ihtiyacı hissetmiştir. Burada unutulmaması gereken nokta rehin alan kişi, verilen rehine rağmen alacağını isteme ve talep etme hakkına sahiptir. Satış işlemi, ödenmeyen borç sonrası ortaya çıkan zorunlu bir durumdur. Alacaklı, borçlu iflas ettiğinde, delirdiğinde, borcunu gerektiği gibi ödeyemediğinde, öldüğünde ve hacir gerçekleştiğinde ortaya çıkmaktadır. İşlem mahkeme kontrol, karar, sevk ve idaresinde yürütülür. Yazar, rehin edilen malın satış işlemlerinin sağlıklı yürütülmesi ile tarihte Buhara bölgesinde uygulama alanı bulunan bey' bi'l-vefâ akdi arasında bağlantı kurarak olumlu ve istifade edilir yorumlar yapmıştır. Meseleler yazar tarafından her aşamada yorumlanarak kapalı kalan yönler ortaya konmuş ve yeni çıkarsamalara imkan tanınmıştır. Yetkisi bulunan kişilerin rehin verilen eşyayı satmasının işlendiği başlık altındaysa rehinin satış işlemlerinin devamına ilişkin süreç ele alınmıştır. Rehin verenin, rehin alanın satım işlemi doğrudan veya vekaletle satıp nakde çevirmesi yanında üçüncü bir şahsiyetin vekaletle bu işlemi yerine

getirilmesi, satış yetkisinin mirasçılara kalması ve hakimın zorla bu satış işlemini gerçekleştirilmesi durumları irdelenmiştir (s.209-245).

Çabuk bozulan malların satışının işlendiği başlık altında olağan ve olağanüstü durumlarda malların bozulması veya bozulmaya yüz tuttuğu hallerde mezheplerin satış işlemi hakkındaki görüşleri, tercihler ve maslahatlar çerçevesinde ele alınmıştır. Ardından satış sonrası bir geçmişe yönelik muhtemel bir hak talebi konusunun işlendiği başlığa geçilmiştir. Rehin malın üçüncü şahıs olarak güvenilir kişilerin eline teslim edilmesi meselesinin işlendiği ana başlık altında güvenilir kişinin (adl) niteliği, konumu ve birden fazla olmaları üzerinden tahlil edilmiştir. Güvenilir kişi ile vekil arasındaki farklar ortaya konduktan sonra söz konusu üçüncü şahsiyetin rehin verilen mal üzerinde ne tür yetkilerinin olduğu konusuna geçilmiştir. Bu konu kapsamında güvenilir kişinin rehin eşyayı elde tutma yetkisi, rehin tutulan malı satış yetkisi ve rehin verilen malın bedeli üzerindeki yetkisi tartışılmıştır. Yetkisi yanında olağan ve olağan üstü durumlarda mal telef olduğunda güvenilir kişinin hasar sorumlulukları, ved'î ahkamı çerçevesinde ortaya konmuştur. Güvenilir kişiye dair konu, adlin vekaletinin sona ermesi meselesiyle tamamlanmıştır. Ödünç verilen malın rehin verilmesi tartışmalarıyla ikinci bölüm sonlandırılmıştır. Hanefiler ariyeti emanet; rehni tazmin edilecek mal kabule etseler de Mâlikiler, Şâfiiler ve Hanbeliler bu görüşte değildir. Yazar bu bakış açıları ve gerekçeleri eşliğinde konuyu tartışarak işlemeyi tercih etmiştir (s. 245-268).

Nihayet kitabın üçüncü ve son bölümünde kitabın geneline göre rehin konusunu toparlayıcı konu, dil ve üslupta işlenmiştir. Çünkü üçüncü bölüme kadar zaten konu elden geldiğince bütün ayrıntılı ve yönleriyle ortaya konduğu için üçüncü bölümde rehin akdi sonunda taraflar arasında ortaya çıkabilecek muhtemel anlaşmazlıklar ve rehin akdini sonlandıran durumlar derli toplu bir biçimde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Taraflar arasındaki uyuşmazlıkların giderilmesi konu başlığı kapsamında rehin verilen malla ilgili uyuşmazlıklar, borçlarla ilgili uyuşmazlıklar, rehin verilen malın kabızıyla ilgili ihtilaflar başlıkları üzerinden işlenmiştir. Rehin akdinin sona ermesi meselesi ayrıntılı alt başlıklar şeklinde sistematik olarak işlenmiştir. Bölüm bağlamında rehin akdine dair söylenmesi gereken gerekenler dile getirilerek sonuç bölümüne geçilmiştir (s. 269-294). Sonuç bölümünde genel cümlelerle konu özetlenmiş, ulaşılan sonuçlar güzel, açık bir üslupla ve düzgün cümlelerle ortaya konmuştur (s. 295-298).

Yazar, konu, dil, üslup, araştırma tekniği, analiz, sentez ve çıkarsama gibi birçok açıdan son derece başarılı bir akademik çalışma ortaya çıkarmıştır. Hem sayı hem de çeşitlilik açısından elden geldiğince zengin bir literatürden yararlanmış. Çalışma sadece rehin konusunda değil genel anlamda akit teorisinde öğretici, yeni fikirler çıkarsayıcı ve okuyucuya hukuk nosyonu kazandırıcı nitelikleriyle fazlasıyla taşımaktadır. Çeşitli mezhepler üzerinden rehin konusunu bütün boyutlarını akıcı bir akademik üslupla işlemesi bakımından çalışma övgüyü hak etmektedir. Tabii ki çalışmanın eksik gördüğümüz ve eleştireceğimiz yönleri vardır. Çalışmada yer yer bazı meselelerin aşırı şekilde tekrarlanması, okuyanı yer yer sıkacak bir hal

almaktadır. Ayrıca çalışmanın genelinde oldukça teknik bir dil kullanılmıştır. Kullanılan teknik dil, sıradan okuyucuyu zorlayacak düzeydedir. Fakat çalışmanın konuyu birçok açıdan ele alması, bazı meselelerde ister istemez aşırı tekrarları zorunlu kılmaktadır. Çünkü rehin, hem klasik literatürde hem de günümüz hukukunda neredeyse bütün akitlerle bir şekilde bağlantısı bulunan çok boyutlu bir konudur. Klasik fıkıh literatüründe genel anlamda ticaret hukuku ve özel anlamda rehin konuları, konu ve kavram düzeyinde son derece teknik alt yapı istemektedir. Yazarın insan olmasından kaynaklanan eksiklikleri bir tarafa korsak konunun işlenişinde görülebilecek muhtemel eksiklikler ve dezavantajlar daha çok konunun tabiatından kaynaklanmaktadır.