

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 57 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2021



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 57 · SAYI: 1 · OCAK-ŞUBAT-MART 2021



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

DIYANET İLMİ DERGİ



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

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

EDİTÖR
Editor

YAZI TAKİP
Secretary

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

GRAFİK TASARIM
Technical Production

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

BASIM TARİHİ
Publication Date

Doç. Dr. Fatih Kurt

Dr. Elif Arslan

Ahmet Bulut

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyaret İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

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

Çağlayan Basım Yayın Dağıtım Amb. San. Tic. A.Ş.
Sarıç Yolu No:7
35410 Gaziemir - İZMİR
Tel: (0232) 274 23 18

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 60,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD \$; 27, AB Ülkeleri €; 22,
Avustralya Doları; 35, İsveç ve Danimarka
Kronu; 175, İsviçre Frangı; 35

15.03.2021

Bu dergi uluslararası  , ulusal  ,  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

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

Danışma Kurulu / Advisory Board

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Fatih Kurt
Dr. Elif Arslan
Dr. Fatma Bayraktar Karahan

İnceleme Komisyonu / Review Committee

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

DIYANET İLMİ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazarların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe öz ve bununla uyumlu Abstract; 750 kelimelik Türkçe geniş özet ve Summary eklenmelidir.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına verilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik ünvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
11. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
12. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

13. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Makaleler, <http://dergipark.gov.tr/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
16. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan TÜBİTAK Telif Hakkı Formu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
17. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
18. Diyanet İlmî Dergi'nde makale yazarlarının yılda sadece bir makedesi yayımlanabilir.

B. YAZIM İLKELEERİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için "İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)" esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	11
ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI'NIN TECVİDÜ'L-KUR'ÂN Bİ LİSÂNİ'L-'ARABÎ İSİMLİ RİSALESİ: TAHKİK VE TAHLİL / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE CRITICAL EDITION AND ANALYSIS OF "TAJWEEDU'L-QUR'AN BI LISANI'L-ARABI" BY İBRAHİM HAKKI FROM ERZURUM / RESEARCH ARTICLE MURAT AKKUŞ - ZAFER ONUR	13
MEAL OKUMANIN MAHİYETİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE NATURE OF THE READING OF THE TRANSLATION/MEANING OF QUR'AN / RESEARCH ARTICLE MEHMET MURAT KARAKAYA	53
KUR'ÂN'DAKİ METEOROLOJİK KAVRAMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ ANALYSIS OF THE METEOROLOGICAL CONCEPTS IN THE QURAN / RESEARCH ARTICLE AHMET VEFA TEMEL	75
MEHMET ÂKİF'İN SAFAHAT'INDA BİR İLHAM KAYNAĞI OLARAK KUR'ÂN-I KERİM / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE HOLY QUR'AN AS A SOURCE OF INSPIRATION IN MEHMET ÂKİF'S SAFAHAT / RESEARCH ARTICLE FARUK GÖRGÜLÜ	105
İMAM NEVEVÎ'NİN GÖZÜYLE SAHÎH-İ BUHÂRÎ / ARAŞTIRMA MAKALESİ SAHÎH AL-BUHÂRÎ FROM THE PERSPECTIVE OF İMÂM NAWAWI / RESEARCH ARTICLE MUHAMMET BEYLER	139
İSLÂM CEZA HUKUKU HÜKÜMLERİ BAĞLAMINDA ZİMMİLER / ARAŞTIRMA MAKALESİ DHIMMIS IN THE CONTEXT OF ISLAMIC CRIMINAL LAW PROVISIONS / RESEARCH ARTICLE YAŞAR YİĞİT	171
HANEFÎ FAKİH İBN NÜCEYM'İN RİSÂLELERİ ÜZERİNE / ARAŞTIRMA MAKALESİ ABOUT THE BOOKLETS OF HANAFİ FAQH İBN NUJAYM / RESEARCH ARTICLE SEFA ATİK	205
MOLLA HÜSREV'İN ŞEYH BEDREDDİN'E YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER VE TAHLİLİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ MOLLA HUSREV'S CRITICISM TOWARDS SHEKH BEDREDDIN AND ITS ANALYSIS / RESEARCH ARTICLE MUSTAFA BÜLENT DADAŞ	241
KELÂM İLMİNDE İLAHÎ İRADE TARTIŞMALARI / ARAŞTIRMA MAKALESİ DIVINE WILL DISCUSSIONS IN THE ISLAMIC THOUGHT / RESEARCH ARTICLE HİKMET YAĞLI MAVİL	277

"TEBSİRATÜ'L-EDİLLE'DE" BÜYÜK GÜNAH MESELESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE MAJOR SIN ISSUE IN "TABSİRAT AL-ADILLA" / RESEARCH ARTICLE EBUBEKİR YALÇIN	317
EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN AKÂİDE DAİR İKİ ESERİ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ ABÛ İSHÂQ AL-SHİRÂZÎ'S TWO BOOKS ON AQAID AND HIS VIEWS OF THEOLOGY / RESEARCH ARTICLE MURAT AKIN	349
BABANZÂDE AHMED NAİM'İN ELE ALDIĞI KELÂMÎ PROBLEMLER / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE THEOLOGICAL PROBLEMS HANDLED BY BABANZÂDE AHMED NAİM / RESEARCH ARTICLE HİLMİ KEMAL ALTUN	377
ASHÂBDAN BAZI KİMSELERİN TEBÛK SEFERİ DÖNÜŞÜNDE HZ. PEYGAMBER'E KARŞI SUKAST GİRİŞİMİNDE BULUNDUKLARI İDDİASINA DAİR MÛLAHAZALAR / ARAŞTIRMA MAKALESİ REMARKS REGARDING THE ALLEGATION THAT SOME OF THE COMPANIONS ATTEMPTED TO ASSASSINATE PROPHET MUHAMMAD (SAW) ON THE RETURN OF THE TABUK CAMPAIGN / RESEARCH ARTICLE MEHMET NUR AKDOĞAN	403
SOSYALİZASYON SÜRECİNDE AHLÂK EĞİTİM VE ÖĞRETİMİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ MORAL EDUCATION AND TEACHING IN SOCIALIZATION PROCESS / RESEARCH ARTICLE NEDİM ÖZ	435
OKUL-CAMİ BULUŞMASI PROJESİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA / ARAŞTIRMA MAKALESİ A QUALITATIVE RESEARCH ON SCHOOL-MOSQUE MEETING PROJECT / RESEARCH ARTICLE RAHİME ÇELİK - SARE EVCİMİK	457

EDİTÖRDEN / From the Editor

Dergimizin 2021 yılının bu ilk sayısını farklı alanlardan pek çok makale ile okurlarımızın dikkatine sunuyoruz. İlk makalemiz “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Tecvîdü’l-Kur’ân bi Lisâni’l-‘Arabî İsimli Risalesi: Tahkik ve Tahlil” Murat Akkuş ve Zafer Onur tarafından kaleme alındı. Makalede XVIII. yüzyılda yetişmiş önemli İslâm âlimi Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Tecvîdü’l-Kur’ân bi Lisâni’l-‘Arabî adlı risalesinin Türkiye’deki kütüphanelerde bulunan el yazma nüshalarının edisyon kritiği yapılmakta ve risalede ele alınan konular tahlil edilmektedir. “Meal Okumanın Mahiyeti” isimli makalede ise Mehmet Murat Karakaya Kur’ân’ı salt mealinden okuma etkinliğinin ilâhî hitabı anlamada yeterli olup olmadığını tartışmakta. Ahmet Vefa Temel’in “Kur’ân’daki Meteorolojik Kavramların Değerlendirilmesi” makalesinde Kur’ân’da yer alan meteorolojik kavramların ve âyetlerin ilmî tefsirler ve meteoroloji biliminin ışığında ele alındığı görülmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’e dair bir başka çalışma ise Faruk Görgülü’nün kaleme aldığı “Mehmet Âkif’in Safahat’ında Bir İlham Kaynağı Olarak Kur’ân-ı Kerîm” başlıklı makaledir. Görgülü, makalesinde Mehmet Âkif’in “Safahat” isimli eseri üzerinden Kur’ân’ın onun şiirlerine ne derece kaynaklık ettiğini ortaya koymaktadır. Bunun yanında makalede Mehmet Âkif’in hayatında Kur’ân’ın yeri ve yaşadığı dönemdeki bazı sosyal problemlere Kur’ân’dan hareketle getirdiği çözüm önerileri hakkında da değerlendirmelere yer verilmektedir.

Hadis ilmi için önemli yeri olan Sahîh-i Buhârî adlı eser hakkında yazılan “İmam Nevevî’nin Gözüyle *Sahîh-i Buhârî*” başlıklı makale Muhammet Beyler tarafından hazırlanmıştır. Beyler, makaleyle VII. (XIII.) yüzyılın önde gelen âlimlerinden biri olan ve fıkıh ile hadis ilimlerinde otorite kabul edilen Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’nin, en güvenilir hadis kitabı kabul edilen Sahîh-i Buhârî’ye bakışını bir bütün halinde sunmayı hedeflemektedir.

Dergimizde yer verdiğimiz İslâm Hukuku’na ilişkin makalelerin ilki Yaşar Yiğit’in çalışması olan “İslâm Ceza Hukuku Hükümleri Bağlamında Zimmîler”dir. İslâm dinine inanmadığı halde devletle yaptıkları sözleşmelerine istinaden gayrimüslim vatandaşlar olan zimmîlere İslâm hukukunun özellikle ceza hukuku hükümlerinin uygulanıp uygulanmaması pratik ve teorik bazı soru ve sorunları beraberinde getirmektedir. Makalede bu soru ve sorunlara klasik İslâm hukuku kaynakları bağlamında işaret edilmekte cevaplar verilmektedir. Sefa Atik’in “Hanefî Fakih İbn Nüceym’in Risâleleri Üzerine” makalesinde ise fıkıh alanında risâle türü telif geleneğinin önemli örneklerinden olan İbn Nüceym’in risâleleri muhteva ve şekil bakımından ele alınmakta dönemin fikhî birikimi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Fıkıh geleneğimizde önemli bir yeri olan tenkit ve eleştirel yaklaşımı ortaya koyan bir diğer çalışma ise Mustafa Bülent Dadaş’ın “Molla Hüsrev’in Şeyh Bedrettin’e Yönelttiği Eleştiriler ve Tahlili” isimli makalesidir. Makalede Hanefî fıkıh okulunun önemli fakihlerden Şeyh Bedreddin’in görüş ve iti-

razlarına yine Osmanlı Devleti'nin yetiştirdiği büyük âlim Molla Hüsrev'in ed-Dürer adlı eserinde verdiği cevaplar ele alınmaktadır. Hanefi Hukuk literatürü için oldukça önemli etki ve katkıları bulunan bu iki âlimin bahse konu eleştirileri, görüş farklılıkları da makaleyle ortaya konulmaktadır.

Kelâm ilminde üzerinde durulan konulardan biri olan İlahî irade meselesini Hikmet Yağlı Mavil “Kelâm İlminde İlahî İrade Tartışmaları” başlıklı makalesinde ele alırken bir diğer önemli kelâm konusu olan büyük günah meselesini Ebubekir Yalçın, “Tebşiratü'l-Edille'de Büyük Günah Meselesi” isimli makalesinde tartışmaktadır. Yalçın, büyük günah işleyeninin durumunun âhirette ne olacağı hususunu ehl-i sünnet âlimlerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn adlı eseri üzerinden tartışmaktadır.

Murat Akın, “Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Akâide Dair İki Eseri ve Kelâmî Görüşleri” makalesiyle Şâfiî fakihî ve Eş'arî bir kelâmcı olan Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak ve Akîdetü's-selef isimli iki eseri ve onun kelâmî görüşlerini sunmayı hedeflemektedir. Hilmi Kemal Altun ise “Babanzâde Ahmed Naîm'in Ele Aldığı Kelâmî Problemler” makalesiyle Osmanlı Devleti'nin yetiştirdiği önemli bir âlim olan; felsefe, hadis, İslâm ahlâkı ve kelâma dair pek çok eseri bulunan Ahmed Naîm Efendi'nin ele aldığı ve üzerinde durduğu kelâmî konuları anlatmaktadır.

“Ashâbdan Bazı Kimselerin Tebûk Seferi Dönüşünde Hz. Peygamber'e Karşı Suikast Girişiminde Buldukları İddiasına Dair Mülâhazalar” dergimizin bu sayıda İslâm tarihi alanındaki tek makalesidir. Mehmet Nur Akdoğan, Hz. Peygamber'e yönelik pek çok suikast girişimi olduğunu belirttiği makalesinde hicretin 9. yılında Tebûk Seferi dönüşünde gerçekleştirilen suikast girişiminin bazı çevrelerce “ashâbdan bazı kimseler” tarafından yapıldığı iddiasıyla farklılaştığını belirtmekte ve bu iddianın geçersizliğini temel şiyer-megâzî ve tarih eserlerinde yer alan bilgiler açısından ortaya koymaktadır.

Nedim Öz, “Sosyalizasyon Sürecinde Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi” makalesi ile ahlâklı insan yetiştirme hedefine ulaşmada gençlerin sosyalleşme sürecinin önemine işaret etmekte bunda aileden okula ahlâk eğitiminin nasıl bir etkisi olduğunu izah etmektedir. Rahime Çelik ve Sare Evcimik tarafından kaleme alınan “Okul-Cami Buluşması Projesi Üzerine Nitel Bir Araştırma” başlıklı çalışmada ise “Okul-Cami Buluşması Projesinin” yarı yapılandırılmış görüşme formu ile değerlendirilmesiyle elde edilen verilerin içerik analizi ile çözümlendiği böylelikle projenin katkılarının, yaşanan sorunların ve yeni önerilerin tespitinin hedeflendiği görülmektedir.

Dergimizin alanına önemli katkılarda bulunacağını düşündüğümüz makalelerle ilim dünyasına yeni ufuklar açmasını temenni ediyor bu sayıdan itibaren uluslararası bir dizin olan EBSCO-HOST'ta taranacak olduğumuz müjdesini de okurlarımızla paylaşmak istiyoruz.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI'NIN *TECVİDÜ'L-KUR'ÂN Bİ LİSÂNİ'L-'ARABÎ* İSİMLİ RİSALESİ: TAHKİK VE TAHLİL THE CRITICAL EDITION AND ANALYSIS OF "TAJWEEDU'L- QUR'AN BI LISANI'L-ARABI" BY İBRAHİM HAKKI FROM ERZURUM

Geliş Tarihi: 06.01.2021 Kabul Tarihi: 11.03.2021

✉ MURAT AKKUŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-3268-1053

muratakkus114@hotmail.com

✉ ZAFER ONUR

ÖĞR. GÖR.

GAZİANTEP İSLAM BİLİM VE TEKNOLOJİ ÜNİVERSİTESİ
ORTAK DERSLER BÖLÜMÜ

orcid.org/0000-0002-6152-3548

zafonu@gmail.com.tr

ÖZ

Bu çalışmada 18. yüzyılda 1703-1780 yılları arasında yaşamış, Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dilde birçok eser vermiş, Tillo'nun yetiştirmiş olduğu çok yönlü, büyük İslâm âlimlerinden Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın (ö. 1194/1780) *Tecvidü'l-Kur'an bi Lisâni'l-'Arabî* isimli risalesi ele alınmıştır. Harflerin mahreç ve sıfatlarına uymak suretiyle Kur'an'ın güzel okunmasını öğreten tecvid ilmiyle ilgili olan risalenin Türkiye kütüphanelerinde tespit edilen sekiz adet el yazma nüshası bulunmaktadır. Nüshalardan üçü Erzurum'da yazılan *Mecmû'atü'l-me'âni'de*, üçü *'Urvetü'l-İslâm'da biri de Mecmû'atü'l-'irfân*'in da içinde bulunduğu *Mecmu'a* da yer almaktadır. Diğer de Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde *Tecvidü'l-Kur'an* ismiyle kayıtlıdır. Ayrıca mezkûr eserlerden birkaçının Siirt ve Tillo'da bazı şahısların özel kütüphanelerinde bulunduğu tespit edilmiş ve eserlerin asıllarına ve fotokopilerine çeşitli nedenlerle ulaşılammıştır. Çalışmada Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi aktarıldıktan sonra *Tecvidü'l-Kur'an bi Lisâni'l-'Arabî* adlı Arapça mensûr risalenin Türkiye kütüphanelerinde tespit edilen el yazma nüshalarının özellikleri incelenip edisyon kritiği yapılacak ve risalede ele alınan konular tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tecvid, Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Tecvidü'l-Kur'an bi Lisâni'l-'Arabî*, Tahkik, Tahlil.

ABSTRACT

In this study, the treatise of İbrahim Hakkı Erzurumi (d. 1194/1780) named *Tajweedu'l-Qur'an bi Lisani'l-Arabi* was discussed. He lived between the years of 1703-1780 in the 18th century and produced many works in three languages, Turkish, Arabic and Persian. He was one of the most versatile and great Islamic scholars who have been raised in Tillo. The treatise is about the knowledge of tajweed. Tajweed knowledge teaches how to read the Qur'an beautifully by attaching importance to the origins and the attributes of scientific letters. There are eight identified manuscript copies of the treatise in Turkey's libraries. Three of the copies are included in Macmuatu'l-Maani written in Erzurum, other three in Urvetu'l-Islam and one in Macmuu which includes Macmuatu'l-Irfan. The other is registered under the name of *Tajweedu'l-Qur'an* in The Library of Atatürk University Faculty of Letters Literature. In addition, it was determined that the aforementioned works were in the private libraries of some individuals in Siirt and Tillo, and the original and photocopied versions of the works could not be reached for various reasons. In the beginning, brief information will be given about the life and works of İbrahim Hakkı Erzurumi. After, the characteristics of manuscript copies detected in Turkey's libraries of the treatise of named *Tajweedu'l-Qur'an bi Lisani'l-Arabi* written in Arabic and prose will be examined, and later the critical edition of the issues discussed in the treatise will be analyzed.

Keywords: Tajweed, Erzurumi İbrahim Hakkı, *Tajweedu'l-Qur'an bi Lisani'l-Arabi*, Enquiry, Analysis.

THE CRITICAL EDITION AND ANALYSIS OF "TAJWEEDU'L-QUR'AN BI LISANI'L-ARABI" BY İBRAHİM HAKKI FROM ERZURUM

SUMMARY

İbrahim Hakkı Erzurumi, who lived between 1703 and 1780 and wrote many books in his 77-year life, was a scientist, poet, Sufi, wise man and versatile scholar. İbrahim Hakkı was an Ottoman author who was popular in different geographies even today. He divided his works into origin and furu. Marifetname, Divan-i İlahiname and Mecmuatu'l-irfaniyye are some of the original works of İbrahim Hakkı. Urvetu'l-Islam, Tuhfetu'l-kiram ve Nuhbetu'l-kelam are furu works of him. It has been seen that there are studies on the works of İbrahim Hakkı. However, some of his works are still waiting to be examined and verified in the libraries, such as his treatise "Tajweedu'l-Qur'an bi Lisani'l-Arabi" which is the subject of the current article. As his work was examined, we came across another aspect that has not been identified. Based on the work named Mecmuatu'l-maani, it can be said that İbrahim Hakkı has many features such as lexicographer, historian, and having written with seci in prose. Macmaatu'l-Maani includes letters of İbrahim Hakkı and the treatises related to many subjects such as astronomy, mysticism and poetry in Arabic, Persian and Turkish. Again, the treatise named "Tajweedu'l-Qur'an bi Lisani'l-Arabi, which is in the aforementioned Macmua and has not been found to be studied, is extremely important in terms of revealing another aspect of the study such as qari and teaching the Qur'an. In the current study, the mentioned treatise of İbrahim Hakkı Erzurumi was discussed. The treatise is about the knowledge of tajweed. Tajweed teaches how to read the Qur'an beautifully by attaching importance to the origins and the attributes of scientific letters. There are eight identified manuscript copies of the treatise in Turkey's libraries. Three of the copies are included in Macmuatu'l-Maani written in Erzurum, other three in Urvetu'l-Islam and one in Macmua which includes Mecmuatu'l-Irfan. The other is registered under the name of Tajweedu'l-Qur'an in The Library of Atatürk University Faculty of Letters Literature. Although this work was reached, it was not examined because it was worn off and was not transferred to electronic media. In addition, it was determined that the

aforementioned a few of the works were in the private libraries of some individuals in Siirt and Tillo, and the original and photocopied versions of the works could not be reached for various reasons. In the beginning, brief information was given about the life and works of İbrahim Hakkı Erzurumi. The treatise made us think that it was written with the aim of teaching some tajweed rules in order to read the Holy Qur'an faultlessly, and the use of a concise and understandable language in the treatise made us think that the reader seeks maximum benefit. In addition, it has a feature like "Easy Tajweed Handbook" that can be easily used by the people to teach those who do not know how to recite the Qur'an. In the treatise, it was seen that the origin of the letters, attributes of the letters, tanveen and sakin nun like these, the topics listed above were discussed respectively. Yet, the subjects such as sakta, ha-i sakt, Qur'an recitation forms (like tahkik-tartil, tadvir), hadr, lip drill and representative reading were not included. In the treatise, the subjects were dealt with systematically, no details were given, and the matters not directly related to the subject were not included. The examination of the subjects in the concise works written in the tajweed is mostly about the method of the treatise. It was seen that there were similar information, expressions and examples in Tajweed scientific sources. This is because the subjects covered were essentially the same. In the treatise, it was determined that some expressions in Ibn al-Jazari's (d. 833/1429) Muqaddimah were used. In particular, the information given in the sections of maharici huruf and sifat huruf and the expressions used are almost exactly overlapping. In addition, vakif symbols given in the relevant section are the same as the vakif symbols of Mohammad Ibn Tayfur es-Sacawandi. He is known for his works on qiraah and vakif symbols, and wrote a book whose name is Ilelu'l-vukuf. Thus, it was seen that the previous studies on the science of recitation and tajweed were included in the treatise.

The treatise was based on the narrative of Hafis (d. 180/796) of the recitation of the Imam-i Asim (d. 127/745) and did not include the distinctive recitation characteristics of other qiraat imams and narrators. Today, in the Islamic world and Turkey, the Qur'an is recited and taught mostly by the related rumor. The present study about the treatise has a special importance in this aspect, and it is up-to-date. It is thought that the current study will contribute to those who will do research in the related field.

GİRİŞ

Erzurumlu İbrahim Hakkı, 1703–1780 tarihleri arasında yaşamış bilim adamı, şâir, sûfî, ârif ve 77 yıllık ömrüne birçok eser sığdırmış çok yönlü bir âlimdir. O, günümüzde bile farklı coğrafyalarda rağbet gören bir Osmanlı müellifidir. Eserlerini asıl ve furû olarak ikiye ayırır. Kelâmî ve tasavvufî bilgilerle manevî ilimler kitabı olduğu kadar coğrafya, mineroloji, anatomi ve biyoloji bilgileriyle de pozitif ilimler kitabı olduğu söylenen *Mârifetnâme* (H. 1170/M. 1757) İbrahim Hakkı'nın asıl eserlerinden biridir.¹ *Mârifetnâme'den istifade ile 1191'de (1777) hazırlanan*, Kur'ân'ın büyüklüğü, Arapça ve Türkçe tecvid kuralları, Kur'ân ve sünnete uyma, esmâ-i hüsnâ, Hz. Peygamber'in hilyesi ve isimleri, itikad, Şâfiî ve Hanefî mezheplerine göre İslâm'ın ve namazın şartları gibi konuların işlendiği on beş bölümden oluşan ve hâtime ile biten '*Urvetü'l-İslâm ise onun furû eserlerindedir*.²

İbrahim Hakkı'nın eserleri üzerinde çalışmalar yapıldığı görülmektedir.³ Ancak makalemize konu

¹ Hayrani Altıntaş, "Büyük Türk Düşünürü Erzurumlu İbrahim Hakkı Görüşleri ve Eserleri", *Diyanet Dergisi* 18/3 (Mayıs-Haziran 1979), 152; amlf, *Marifetname'de Tasavvuf*, (İstanbul: İbrahim Hakkı Külliyesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği Külliyesi Yay., 1981). Erzurum Hasankaleli İbrahim Hakkı Hz., *Marifetname*, sad. Turgut Ulusoy, (İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1974). Ayrıca bk. Lütfi Göker, "Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Marifetname", *Diyanet Dergisi* 17/2 (Mart-Nisan 1978), 95-109.

² Bk. Mustafa Çağrı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/310. Ayrıca *Urvetü'l-İslâm* ile ilgili bir çalışma için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin Urvetü'l-İslâm Adlı Eseri Hakkında Bir Değerlendirme", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Cengiz Gündoğdu, (Erzurum: 2012), 515-521.

³ Erzurumlu İbrahim Hakkı ile ilgili Türkiye ve yurt dışında yapılan çalışmalara yer veren bir araştırma için bk. Selami Şimşek, "303. Doğum Yıldönümünde İbra-

olan *Tecvîdü'l-Kur'ân bi Lisâni'l-'Arabî* isimli risalesi üzerine çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir.

Onun her bir eseri çalışıldıkça keşfedilmemiş bir yönünün daha olduğu karşımıza çıkmaktadır. Sadece *Mecmû'atü'l-me'ânî*⁴ isimli eser üzerinden hareketle İbrahim Hakkı'nın sözlük bilimci, müverrih (tarih düşüren), müseccî'(nesirde seci' ile yazan) gibi birçok özelliklerinin olduğu söylenebilir. *Mecmû'atü'l-me'ânî*, İbrahim Hakkı'nın mektupları ve irili ufaklı Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere astronomi, tasavvuf, şiir gibi birçok konu ile alakalı risaleleri içermektedir.⁵ Yine bahsi geçen mecmuada bulunan *Tecvîdü'l-Kur'ân bi Lisâni'l-'Arabî* adlı risale ise onun kârilik⁶ ve Kur'ân öğreticiliği gibi başka bir yönünün ortaya çıkarılması bakımından son derece önemlidir. Bu çalışmada ilk önce Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilecektir. Daha sonra *Tecvîdü'l-Kur'ân bi Lisâni'l-'Arabî* adlı Arapça mensûr risalenin Türkiye kütüphanelerinde tespit edilen el yazma nüshalarının özellikleri incelenip edisyon kritiği yapılacak ve risalede ele alınan konular tahlil edilecektir.

1. Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Tecvîdü'l-Kur'ân bi Lisâni'l-'Arabî

1.1. Erzurumlu İbrahim Hakkı

1.1.1. Hayatı

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hayatı ile ilgili bilgiler aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

18. yüzyılın büyük ilim adamı, astronomi ve fen âlimi, şair ve mutasavvıfı İbrahim Hakkı Erzurûmî, 18 Mayıs 1703'te (2 Muharrem 1115), Erzurum'un Hasankale (Pasinler) ilçesinde doğmuştur. O, *Mârifetnâme*'de geçen bir beytinde, kendi doğumuna şu şekilde bir tarih düşürmüştür:

“Hicretin tarihi bin yüz on beş oldu ol bahâr

Kal'a-i ahsen'de İbrahim Hakkı doğdu zâr”

Dedesi misafirperver ve yardımseverliğiyle bilinen Molla Bekir'dir. Babası Osman Hüsnü Efendi'dir. Annesi Kındığı köyünden Seyyid Şeyh oğlu Dede Mahmud'un kızı Hanife Hatun'dur ve İbrahim Hakkı henüz altı

him Hakkı (1115/1703-1194/1780) Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Kutadgu Bilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart-2007), 277-301.

⁴ İlgili eser için bk. Amil Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1988), 33-36.

⁵ Eser hakkında bilgiye ilerleyen sayfalarda yer verilecektir.

⁶ Kâri, belli bir seviyede Kur'ân kıraat eden kimseye denmektedir. İlgili kavram vb. kavramlar için bk. Fatih Çollak, “Reîsü'l-Kurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, 182-183.

yaşında iken vefat etmiştir (1120/1709).

Hakîrullah diye anılan Osman Hüsni Efendi, 1122/1710 yılında hacca giderken Tillo'ya uğramıştır. O yörenin tanınmış ulema ve şeyhlerinden İsmail Fakîrullah'a intisap etmiş daha sonra buraya yerleşmiştir. Dokuz yaşındayken babasının yanına gelen İbrahim Hakkı, burada babasından naklî ilimleri, babasının arkadaşı Molla Mehmed el-Suhranî'den başta matematik ve astronomi olmak üzere aklî ilimleri tahsil etmiştir.

Tillo'da on yıl yaşadıktan sonra, 1132/1720 Receb/Mayıs ayında babasını kaybedince Erzurum'a dönerek Müftü Hâzık Efendi'den sekiz yıl boyunca Arapça ve Farsça dersleri almıştır. İbrahim Hakkı 1141/1728-29'da babasının şeyhini ziyaret etmek üzere tekrar Tillo'ya gitmiş ve 1147/1734'te şeyhinin ölümüne kadar ona hizmet etmiştir. Daha sonra Erzurum'a dönmüş ve imamlığa başlamıştır. Oğlu İsmail Fehim'in tahsilini tamamlamasından sonra imamlık vazifesini ona bırakıp bir yandan eser telifi, diğer yandan da talebe okutmakla meşgul olmuştur.

1150/1738, 1177/1764, 1181/1768'de üç defa hacca, 1160/1747 ve 1168/1755'te iki defa İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da iken saray kütüphanesinde çalıştığı bilinmektedir. İlk hac ziyaretinden dönüşte Kahire'ye uğramış ve buradaki âlimlerle bilgi alışverişinde bulunmuştur. 1177/1763'te tekrar Tillo'ya giden İbrahim Hakkı, şeyhin oğulları tarafından babalarının halifesi olarak karşılanmıştır. Şeyh İsmail Fakîrullah'ın torunu, Şeyh Abdulkadir es-Sânî'nin kızı, şeyh Mustafa el-Fânî'nin kız kardeşi olan Fatıma Azize ile evlenmiştir. 19 Cemaziyelahir 1194/22 Haziran 1780 tarihinde Tillo'da vefat etmiş ve Şeyhi İsmail Fakîrullah'ın yanına defnedilmiştir.

Osmanlıca çoğunlukla olmakla beraber, eserlerinde Arapça ve Farsça'yı da akıcı bir şekilde kullanan İbrahim Hakkı, astronomi, matematik, eğitim, itikad, tasavvuf, tecvid, dilbilgisi, şiir, sözlük ve felsefe gibi pek çok konuda eser yazmıştır. Bazı mensur eserlerini seci' ile yazan, bir kısım eserlerini de manzum kaleme alan İbrahim Hakkı genellikle "Hakkî", "Fakîrî", bazen de "Fakîrî Hakkî" mahlasını kullanmıştır.⁷

1.1.2. Eserleri

Velûd bir yazar olan Erzurumlu İbrahim Hakkı, muhtelif konularda

⁷ Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, tsh. Muallim Kılıslı Rifat Bilge-İbnü'l-Eman Mahmut Kemal İnal (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1950-1955), 1/39; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, sad. A. F. Yavuz-İ. Özen (İstanbul: Meral Yay.,1334-1343), 1/90; Cemaleddin Server Revnakoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi* (İstanbul: Harf Yay.), 2001; Mesih İbrahimhakkıoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı* (İstanbul: Gül Matbaası 1973); İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1977); Şakir Diclehan, *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*, (İstanbul: 1980); Çağrı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmî", 21/305-311.

manzum ve mensur olmak üzere birçok eser yazmıştır. İlmî, dinî ve tasavvufî görüşlerini, yazdığı kaside, gazel, musannef, rubaî ve kıtalarda manzum olarak dile getiren İbrahim Hakkı'nın, zaman zaman başka şairlerin şiirlerini de iktibas etmiştir. İbrahim Hakkı, *Sefînet el-nûh*'un (*Sefînet el-nûh min vâridât el-futûh*) ellinci sahifesine yazdığı münacatın sonu ile *İnsaniyye*'nin (*Mecmû'at el-insâniyye fî ma'rifet el-vahdâniyye*) sonunda eserlerini bizzat kendisi şöyle sıralar:

“Fakîrî der ki, telifâtımız on beş kitap olmuş. Usûlü beş, furûu adlarıyla on hisâb olmuş. *İlahînâme* nazımıdır ü nesrim *Ma'rifetnâme* ve *İrfâniyye* vü *İnsâniyye*, *Mecmû'a* yazıp hame. Bu beşten on kitap aldım ki cümle lubb-i meânidir. Beşi ilm-i şeriattir, beşi ilm-i ledünnîdir.”

Buna göre, İbrahim Hakkı'nın zikrettiği eserleri şunlardır:

(Asıl Eserleri)

1. *Divân-ı İlahînâme* (H. 1168 / M. 1755)
2. *Mârifetnâme* (H. 1170 / M. 1757)
3. *Mecmû'atü'l-'irfâniyye* (H. 1174 / M. 1761)
4. *Mecmû'atü'l-insâniyye* (H. 1176 / M. 1763)
5. *Mecmû'atü'l-me'ânî* (H. 1178 / M. 1765)

(Furû Eserleri)

1. *Tuhfetü'l-kirâm* (H. 1180 / M.1767)
2. *Nuḥbetü'l-keḷâm* (H.1782 / M. 1768)
3. *Meşârikü'l-Yûh* (H. 1185 / M. 1771)
4. *Sefîne-i Nûh* (H. 1187 / M. 1773)
5. *Kenzü'l-fütûḥ* (H. 1188 / M. 1774)
6. *Defînetü'r-rûḥ* (H. 1189 / M. 1775)
7. *Ruḥu's-şurûḥ* (H. 1190 / M. 1776)
8. *Ülfetü'l-en'âm* (H. 1190 / M. 1776)
9. *'Urvetü'l-İslâm* (H. 1191 / M.1777)
10. *Hey'etü'l-İslâm* (H. 1191 / M. 1777)⁸

1.2. Tecvîdü'l-Ḳur'ân bi Lisâni'l-'Arabî

İlgili risalenin başında isim olarak bazı nüshalarda “تجوید القرآن بلسان العربي” *Tecvîdü'l-Ḳur'ân bi Lisâni'l-'Arabî* yazdığı gibi bazı nüshalarda “تجوید القرآن العظيم” *Tecvîdü'l-Ḳur'âni'l-'Azîm* yazmaktadır. Makalede, ilk verilen isim kullanılmıştır. Tecvid, Kur'ân-ı Kerîm'i harflerin mahreç ve sıfatlarına riayet edip vakıf, vasil, sekte vb. tilâvet kurallarına uyarak güzel ve hatasız okumayı öğreten ilimdir.⁹ İlgili risalenin yazılması da

⁸ Eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Zafer Onur, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Nebzetun min lugati elsineti's-selâse Adlı Eseri (Tenkitli Metin ve İnceleme)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18-28.

⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yay., 2005), 78. Ayrıca tecvidin sözlük tarifleri için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr,

Kur'ân'ı Kerîm'in hatasız okunması için birtakım tecvid kurallarının genel hatlarıyla anlatılması amacı taşıdığını düşündürmektedir. Çünkü risalenin yazılış sebebini söylemek için risalede özel bir başlığın ya da ayrı bir bölümün olmadığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte konuya işaret eden bazı cümleler mevcuttur. 'Urvetü'l-İslâm yazmalarının birinde şöyle geçmektedir: "İbrahim Hakkı der ki; bu 'Urvetü'l-İslâm kitabımı oğlum Şakir Muhammed Efendi için bin yüz doksan bir (M.1777) tarihinde telif etmişim. Elân görüşmek müyesser olduk da bunu kendisine hediye vermişimdir. Hak Teâla ona mübarek eylesin. Amin sümme amin bi hürmet-i seyyidi'l mürselîn."¹⁰

Risalenin elimizdeki nüshalarının başındaki فيقول الفقير الحقيقي ابراهيم الفقير الحقی ifadesiyle Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya ait olduğu görülmektedir. Onun, *Tecvîdü'l-Ḳur'ân bi Lisâni'l-'Arabî* adlı risalesini 1183/1770 tarihinde kaleme aldığı risalenin son kısmındaki 1173 بالحساب غفجج¹¹ في تاريخ غفجج yazımıyla belirtilmektedir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı *Tecvîdü'l-Ḳur'ân bi Lisâni'l-'Arabî*'de konuları bölümlere (bâblara) ayırmış, başlıklandırılan bölümlere numara vermiş ve konulara "ma'lum ola ki/bil ki" ifadesiyle başlamıştır. Müellif, tecvidle ilgili temel konuları anlatırken fazla detaya girmeden özlü ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Böyle bir üslubu benimsemesi okuyucu için azami fayda temini gözettiğini düşündürmektedir. Bunun yanında tecvid konularındaki ihtilaflardan bahsetmeden birkaç cümleyle konuları açıklamıştır. Çoğu zaman anlattığı tecvid kuralı ile birlikte örnekler de vermiştir.

1.2.1. Yazma Nüshaları

Tecvîdü'l-Ḳur'ân bi Lisâni'l-'Arabî'nin Türkiye kütüphanelerinde tespit edilen sekiz adet el yazma nüshası bulunmaktadır. Nüshalardan

ts), 3/135; Muhammed Murtaza Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts), 3/327. Tecvid ilminin ıstılah tanımları için bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi'l-tecvîd*, thk. Ganim Gaddûri Hamed (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1986), 59; Zekerriyâ el-Ensârî, "*ed-Dekâiku'l-muhkeme fî şerhi'l-mukaddime*", (Mısır: 1335), 8; Birgivi, *Dürr-i Yetim*, (*Resâil fî İlmi'l-Tecvîd* İçinde), (İstanbul: Asitane, ts), 2; Saçaklızade Mehmet Efendi el-Mer'aşî, *Cühdül'-Mukill*, thk. Sâlim Gaddurî Hamed (Amman: Dâru İmare, 2008), 109.

¹⁰ Bk. Urvetü'l-İslâm, Atatürk Üni. Merkez Küt. Seyfettin Özege, Demirbaş no:13886. Vrk:107-108.

¹¹ Ebced hesabıyla جفجج harflerinin ["غ: 1000" + "ق: 100" + "ف: 80" + "ج: 3"] toplamıyla 1183 etmektedir. Bk. Ebced harflerinin sayı değerleri için bk. İsmail Yakıt, *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme* (İstanbul: Ötüken Neş., 1992); Muharrem Mercanlıgöl, *Ebced Hesabı*, (Ankara: Doğu Matbaası), 1960; Mustafa İsmet Uzun, "Ebced", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/68-70.

üçü Erzurum'da yazılan *Mecmû'atü'l-me'ânî*'de (H. 1178/ M. 1765), üçü '*Urvetü'l-İslâm*'da biri de *Mecmu'a*'da yer almaktadır. Ayrıca mezkûr eserlerinden birkaçının Siirt ve Tillo'da bazı şahısların özel kütüphanelerinde bulunduğu tespit edilmiş ve talep edilen eserlerin aslına ve fotokopisine çeşitli nedenlerle ulaşılammıştır.

Mecmû'atü'l-me'ânî'nin üç adet nüshası şunlardır:¹² İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., [Diyarbakirli Said Paşa] Nr: 576; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Nr: T 145; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Nr: T 11734.

'*Urvetü'l-İslâm*'ın üç adet nüshası şunlardır:¹³ Süleymaniye Kütüphanesi, [Hacı Mahmud], Nr: 1462; Atatürk Üniversitesi, Merkez Ktp., [Seyfettin Özege] Nr: 0138686; Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Ktp., Nr: E0014814.

Mecmu'a nüshası ise İBB Atatürk kitaplığı, [Osman Ergin] Nr: 0541 de yer almaktadır.¹⁴

Bir de Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde (Edebiyat Kütüphanesi Nr: E12907) *Tecvidü'l-Kur'ân* ismiyle kayıtlanan esere ulaşılmış olmasına rağmen eserin yıpranmış olmasından ve elektronik ortama aktarılmadığından incelemeye alınmadığı bilgisi verilmelidir.

Elektronik ortamda elimizde bulunan nüshalardan hareketle ilgili eserlerden ve içinde bulunan risalelerden kısaca bilgi aktarılacaktır.

1.2.1.1.Mecmû'atü'l-me'ânî

1178/1765'te kaleme alınan bu eser, Erzurum'da yazılmış olan eserlerin sonucusudur. Arapça, Farsça ve Türkçe karışık bir eserdir. Her üç nüshanın fihristine göre muhtelif konularda toplam (86) seksen altı tane başlık bulunmaktadır. İbrahim Hakkı'nın mektupları, doğum, ölüm ve yolculuk gibi tarih düşürülen şiirlerini saymazsak irili ufaklı altmış üzerinde risale bulunmaktadır.

Mecmû'atü'l-me'ânî içerisinde bulunan bazı risaleler şunlardır:

Tertîbü'l-'ulûm, Cilâ'u'l- kûlûb, Tezkiretü'l-ahbâb fi menâkib-i kutbi'l-aktâb, Tarîk-i Nakşibendiyye, Hısnu'l-Ârifin, Ülfetu'l-kulûb, el-A'malü'l-felekiyye, Vuslatnâme, Sükürnâme, Uzletnâme, Vahdetnâme, Fakirnâme, Hayrannâme, Sabırname, Duhûlnâme, Selâmnâme, Raznâme, Gönülnâme, İkbálnâme, Vasiyetnâme, İbretnâme, Avamilü'n-nahviyye, Tecvidü'l-Kur'âni'l-'Azîm, Kavâid-i Fârisiyye, Kut-i cân, Nûş-i cân, İnsanü'l-kâmil,

¹² Örnek olması açısından ilgili nüshalardan birinin ilk ve son sayfası EK 2' de yer almaktadır.

¹³ İlgili nüshalardan S nüshası temel nüsha kabul edilmiş ve ilk ve son sayfası EK 1'de yer almıştır.

¹⁴ İlgili nüshanın ilk ve son sayfası EK 3'te yer almıştır.

*Kenzü'l-futuh, Nebzetün min luğati elsineti's Selase*¹⁵...

İlgili eserin üç adet nüshası ve özellikleri başlıklar halinde şöyle tanıtılabilir:

1.2.1.1.1. İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., [Said Paşa] Nr: 576 (A Nüshası)

Arkeoloji Müzesi kütüphanesindeki Diyarbakirli Said Paşa Vakfı kitaplığında 576 numarayla kayıtlı '*Mecmû'â-i Resâil* adlı el yazma içinde bulunmaktadır. Daha çok *Mecmû'atü'l-Me'âni* ismiyle ünlenen Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın bu eseri -onlarca risaleden müteşekkil olduğuna yukarıda değinilmişti- *Hısnü'l-'Arifin* ile *Nebzetü'n min luğât-i elsineti's-selâse* adlı risalelerin arasında bulunmaktadır. İlgili risalenin adı da *Tecvîdü'l- Kur'âni'l-Azîm* olarak geçmektedir. Risale 123b ile 126a varakları arasında olup toplamda 4 varaktır.

203x153 ebadında, miklebli, kırmızı meşin, sırtı yıkık, ön kapak baskı zencirek ve cetveli; cetvel, köşe ve kenarlarda ve şemsede olmak üzere 9 adet yapıştırma çiçek motifi yer almaktadır. Arka kapak, Sertap ve miklep ön kapakla aynı şekilde süslüdür. Nesih yazı ile on sekiz satır olarak yazılmıştır. Yalnız yazısı taliki andıran bir nesihdir ve diğer nüshalara göre okunması güçtür. Kabı farklı olup yazı ve kâğıtlardan müteşekkil kimi hasarlı yapıtlar kabaca restore edilmiştir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, ilgili risalenin telif tarihini sonundaki عققج kelimesi üzerinden ebcet hesabıyla 1183/1770 olarak vermiştir. *Mecmû'a*'nın son sayfasında Hamid'in istinsah ettiği yazılmaktadır ve müstensih yazmanın son kısmında kendisinin hem İsmail Fakîrullah hem de İbrahim Hakkı'nın torunu olduğunu, *Mecmû'a*'yı da Tillo Ulu Camii haziresinde, İsmail Fakîrullah'ın ibadet ve uzlet yeri olan 'Hücr-i İsmail' diye bilinen yerde tamamladığını ifade etmektedir. *Tezkiretü'l-Ahbab* risalesinin sonunda ise *Mecmû'a*'nın istinsah tarihini 1283/1866 olarak vermektedir.

1.2.1.1.2. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Nr: T 145 (N Nüshası)

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın ilgili eseri İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe yazmalar bölümünde T145 numarayla ismiyle kayıtlıdır. İlgili risale ise *Mecmû'atü'l-me'âni* adlı el yazma içinde Kitâbü *Tecvîdü'l-Kur'âni'l-Azîm* adıyla bulunmaktadır. Vişneçürüğü, meşin ciltli mukavva cilt içinde, 226x127 cm ebadındadır. Zencirekli, şemseli,

¹⁵ İlgili eser için bk. Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, 33; Onur, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Nebzetun min luğati elsineti's-selâse Adlı Eseri (Tenkitli Metin ve İnceleme)*, 23-24.

miklebli, 3 salbek nesih yazı ile on beş satır olarak ve metinler siyah, başlıklar kırmızı mürekkeble yazılmıştır. Serlevha tezhipli, sayfa kenarları kırmızı mavi cetvellidir. Tecvid risalesinin kaydı diğer nüshalarda olduğu gibi ebcele hesabıyla 1183/1770 olarak verilmiştir. *Mecmû'a*'nın sonunda müstensih ve istinsah tarihi; Mustafa Sıdkı 1284/1867 olarak verilmiştir. *Mecmû'a*'nın her hangi bir yerinde mühür veya vakıf kaydı da bulunmamaktadır.

1.2.1.1.3. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp., Nr: T 11734 (T nüshası)

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazmalar kitaplığında 1734 numarayla kayıtlıdır. *Mecmû'atü'l-me'âni* içindeki tecvidle ilgili risale *Tecvîdü'l-Kur'âni'l-Azîm* adında ve *Nebzetü'n min lugât-i elsineti's-selâse* ile *Qavâid-i Fârisiyye* risaleleri arasında yer almaktadır. 84a ile 86a varaklarını kapsayan nüsha toplamda 3 varaktır.

Mukavva ciltli ve kırmızı mürekkep ile çerçeveslidir. Nesih yazı ile 21 satır ve metinler siyah, başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sayfa kenarlarına yer yer notlar düşülmüştür. Nüshanın son kısmında telif tarihi 1183/1770 olarak verilmiş ve bu nüsha Osman Fazlı tarafından 1271/1764 yılında istinsah edilmiştir.

1.2.1.2. 'Urvetü'l-İslâm

İbrahim Hakki 1191/1777 tarihinde oğlu Muhammed Şakir için hazırladığı bu eseri Arapça ve Türkçe olarak kaleme almıştır. Eser Kur'ân'ın büyüklüğü, hatim duası, Arapça ve Türkçe tecvit kuralları, Kur'ân ve sünnete uyma, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in isimleri, itikad, Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre İslâm'ın ve namazın şartları gibi konuların işlendiği on beş bölümden oluşan ve hâtime ile biten eserin içerisinde yer alan risaleler şunlardır:

1. Bab: *el-İhtida bi'l- Kur'ân*
2. Bab: *Du'âü'l-hatmi'l- Kur'ân*
3. Bab: *Tecvîdü'l- Kur'ân bi lisâni'l-Arabiyyi*
4. Bab: *Tecvîdü'l- Kur'ân bi lisâni't-Türkiyyi*
5. Bab: *el-İktidâ bi'n-Nebiyyi*
6. Bab: *Esmâü'n-Nebî*
7. Bab: *Na'tuhu ve âdâtuhu*
8. Bab: *Tashîhi'l- 'itikât bil-Arabiyyi lil-emâliyy*
9. Bab: *Tashîhi'l- 'itikât bit-Türkiyyi*
10. Bab: *Şurûti'l-İslâm ve'l-ferâid li's-Şâfiî bi'l-Arabiyyi*
11. Bab: *Şurûti'l-İslâm ve'l-ferâid li'l-Hanefiyyi bi't-Türkiyyi*
12. Bab: *Şifâtü's-selâti li's-Şâfiî bi'l-Arabiyyi*

13. Bab: *Şıfatü's-selâti li'l-Hanefi bi't Türkiyyi*
14. Bab: *el-Ed'iyetü ve'l-ahlâki'l-hâmide ve'z-zemîme*
15. Bab: *Afâtü'l-A'zâi's-seba' ve'l-beden*

Hâtîme: *Esbâbi'l- hıfzi ve'n-nisyan-i ve'l-fakr-i ve'l-fenâ*

İlgili eserin üç adet nüshası ve özellikleri hakkındaki bilgiler şöyledir:

1.2.1.2.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, Nr:1462 (M Nüshası)

Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud koleksiyonunda '*Urvetü'l-İslâm* ismiyle kayıtlıdır. Nesih yazı ile 15 satır olarak yazılmıştır. Başlıklar kırmızı olup bir sonraki sayfa için anahtar kelimeler verilmiştir. Toplamda 89 varaktan oluşmaktadır. Müstensihî bilinmemekle birlikte istinsah tarihi 1257/1842 olarak verilmiştir. Bu risale bir mukaddime on beş bab ve bir hatime üzerine tertib olunmuştur. Çalışılan *Tecvîdü'l- Qur'an bi Lisâni'l-Arabî* adlı Arapça tecvid risalesi 10a-14b sayfaları arasında olup 5 varaktır ve telif tarihi ebced hesabıyla 1183'tür. Mezkûr nüshada diğer nüshalara göre fazlaca eksiklik göze çarpmaktadır.

1.2.1.2.2. Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Ktp., Nr: E0014814 (C Nüshası)

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde bulunan bu nüsha '*Urvetü'l-İslâm* yerine yanlışlıkla '*Uryetü'l-İslâm* olarak kayıtlanmıştır. İlgili tecvid risalesi ise *Tecvîdü'l- Qur'an bi Lisâni'l-Arabî* adıyla geçmektedir. Meşin mukavva ciltli, sırtı yıkık, ön kapak baskı zencirek ve serlevha ve çiçek motiflidir. Sayfalar cetvelle çizilmiş olup nesih yazı ile 15 satır olarak ve başlıklar, yer yer alt başlıklar ve cümle sonlarındaki noktalar kırmızı mürekkebe ile yazılmıştır. Yer yer sayfalar nem almış, bazıları da yırtılmıştır. Zahriye kısmında anlaşılması güç Osmanlıca yazılar içermektedir. Diğer '*Urvetü'l-İslâm* nüshalarından farklı olarak Havas ilmîne dair 10 varak müstensih tarafından eklenmiştir. İçindeki tılsımlar yer yer Farsça olarak yazılmıştır. Derviş Halil tarafından Tillo'da istinsah edilmiştir. İstinsah tarihini Farsça olarak 1208 şevval ayı pazartesi günü olarak belirtilmiştir. Yani müellifin vefatından 14 sene sonra istinsah edilmiştir.

1.2.1.2.3. Atatürk Üniversitesi, Merkez Ktp. Seyfettin Özege Nr: 013886 (S Nüshası)

Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Seyfettin Özege koleksiyonunda '*Urvetü'l-İslâm* ismiyle kayıtlıdır. Nesih yazı ile 15 satır olarak yazılmıştır. Başlıklar kırmızı olup bir sonraki sayfa için anahtar kelimeler verilmiştir. Toplamda 109 varaktan oluşmaktadır. *Tecvîdü'l- Qur'an bi Lisâni'l-Arabî* adlı tecvid risalesi ise 6 varaktan müteşekkildir. Bu nüsha '*Urvetü'l-*

İslâm'ın telif tarihinden bir sene sonra İbrahim Hakkı hayatta iken yazılmış ve İbrahim Hakkı'nın öğrencilerinden Lütfullah Halil tarafından 25 Cemâziye'l-Âhir 1192/21 Temmuz 1778 tarihinde istinsah edilmiştir. Nüshalar arasında en eski olanıdır. Bu yüzden bu nüsha tahkikte esas alınmıştır. Ayrıca sadece bu nüshada kitabın telif tarihi ve telif sebebi yazıldığı görülmektedir:

“İbrahim Hakkı der ki; bu ‘Urvetü’l-İslâm kitabımı oğlum Şakir Muhammed Efendi için bin yüz doksan bir (M:1777) tarihinde telif etmişim. Elân görüşmek müyesser olduk da bunu kendisine hediye vermişimdir. Hak Teâla ona mübarek eylesin. Amin sümme âmin bi hürmet-i seyidi'l mürselîn.”

Sonraki iki varakta ise İbrahim Hakkı hayat hikayesini kısa bir anekdot olarak anlatmıştır.¹⁶

1.2.1.3. Mecmu‘a

Bahse konu olan *Mecmua* birçok risaleyi ihtiva etmektedir.

Eser içindeki risaleler şunlardır:

*Mecmû‘atü’l-‘irfân*¹⁷, *Hey’etü’l-İslâm İşrâkî*, *Cilâ‘u’l-kulûb*, *Hutbe*, *Cedvel istihrâcî’l-a‘malî’l-felekiyye*, *Hisnü’l-Ârifîn*, *Tecvîdü’l-Kur‘âni’l-Azîm*, *Tezkiretü’l-ahbâb*, *Munâcât*, *Şürûtu Akîdeti’l-ıman*, *el-Edi‘ye*, *Mir‘atü’l-Kevneyn*.

1.2.1.3.1. İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Nr: 0541_07 (B Nüshası)

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kütüphanesi Osman Ergin Koleksiyonunda 541 numaralı demirbaş ile kayıtlıdır. Nesih yazı ile 16 satır olarak yazılmıştır. Kırmızı mürekkep ile iki defa çerçevelemiştir. Başlıklar kırmızı olup bir sonraki sayfa için anahtar kelimeler verilmiştir. Toplamda 176 varaktan oluşmaktadır. Üç varaktan oluşan risale 0541_07 numarayla kayıtlanmıştır. İlgili yerde risalenin adı *Tecvîdü’l- Kur‘âni’l-Azîm geçmekte olup* 116b-119a varakları arasında yer almaktadır. Bu eser, baba tarafından İsmail Fakîrullah'ın, anne tarafından İbrahim Hakkı'nın torunu olan Molla Ahmed Tillovî eliyle istinsah edilmiştir. Molla Ahmed Tillovî istinsah tarihini ebcet hesabı ile 1315/1898 olarak vermiştir. Ancak diğer nüshalarda olduğu gibi Tecvid risalesinin telif tarihini vermemiştir. *Mecmû‘a*'nın son varakında Medine-i Münevvere'de Muhammed b. Salih

¹⁶ Urvetü'l-İslâm, Atatürk Üni. Merkez Küt. Seyfettin Özege, Demirbaş no:13886. Vrk:107-108.

¹⁷ İlgili eser *Mecmû‘atü’l-vahtânîyye ft ma‘rifeti’n-nefsi’r-rabbâniyye* olan kısaca İrfâniyye olarak bilinen Türkçe eserin Molla Ahmed Tillovî tarafından Arapça'ya çevrilmiş halidir.

ed-Dımaşkî el-Hanefî ed-Diyârbekirlî el-Amidî ile Muhammed Ahmed b. Alevî eş-Şankîti tarafından 1316/1899 tarihli takrizleri bulunmaktadır. Bu da bizleri, müstensihin istinsah ettiği nüshayı kendisi için yaptığı ve bir sene sonra Medine-i Münevvere'ye yanında götürdüğü sonucuna götürmektedir. 119. varakın hamışında Seyyid Abdulkadir el-Edhemî'nin takrizi ve mührü yer almaktadır.

1.2.1.4. Tecvîdü'l-Kur'ân

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde (Edebiyat Kütüphanesi Nr: E12907) *Tecvîdü'l-Kur'ân* ismiyle kayıtlanan esere ulaşılmış olmasına rağmen eserin yıpranmış olmasından ve elektronik ortama aktarılmadığından eser incelenmeye alınmamıştır.

1.2.2. Risalenin Tahkikinde İzlenen Yöntem

Eserin tahkiki Türkiye kütüphanelerinde tespit edilen sekiz nüshadan, ilgili sebepten yedisi üzerinden mukabelesiyle gerçekleştirilmiştir. Tahkikte, nüshalar arasında en eski nüsha olan S nüshası (Atatürk Üniversitesi, Merkez Ktp. Seyfettin Özege Nr: 013886) esas alınmıştır. Bu nüsha İbrahim Hakkı hayatta iken istinsah edilmiştir. Metinde tercih edilen ifadeye yer verilmiş, farklı olan ifade, yer aldığı nüshayla birlikte dipnotta gösterilmiştir. Asıl nüsha S nüshası olmakla birlikte ilgili nüshada yer almayan metinle ilişkili yer yer diğer nüshalardan ilaveler yapılmıştır. Eserin nüshaları arasındaki ibare farkları gösterilmiş fakat yazım farklarını göstermeye gerek görülmemiştir. Metinde örnek olarak getirilen Kur'ân âyetleri dipnotta gösterilmiştir. Metnin yazımında günümüz Arapçası için kullanılan imla esas alınmıştır. Yazılan kelimelerin çok bilinenlerine hareke konmayıp, sadece iltibas olabilecek kelimelerdekilere hareke konmuş, bunun yanında okunması zor olabilecek Arapça ibareler harekelenmiştir. Kelimelerdeki şeddeler ise gerekli görüldüğü yerlerde gösterilmiştir.

1.2.3. Risalenin Tahkiki

رسالة
في بيان تجويد القرآن بلسان العربي
تأليف:
إبراهيم حَقِّي الأَرْضُومِي
الباب الثالث¹⁸ في بيان تجويد القرآن بلسان العربي¹⁹

¹⁸، ب، ت، ن- الباب الثالث.

¹⁹، هذا تجويد القرآن العظيم ؛ ب، ن: هذا كتاب تجويد القرآن العظيم ؛ ت: هذه تجويد القرآن العظيم.

لِإِبْرَاهِيمَ²⁰ الْحَقِّيِّ الْفَقِيرِيِّ²¹ رَحِمَهُ اللهُ²² بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين²³ نبينا محمد وآله وصحبه اجمعين. أما بعد²⁴ فيقول الفقير²⁵ الحقيقي²⁶ إبراهيم الفقير²⁷ الحقّي²⁸ أعلم أيها القاري أن التجويد²⁹ واجبٌ لكلام الباري فأين لك مخارج الحروف والصفات وأحكامها المحفوظة من الثقات. فرتبت هذا الكتاب علي عشرة ابواب متوكلًا على رب العباد وهو الهادي³⁰ للرشاد.

الباب الأول في بيان مخارج الحروف

إعلم أن مخارجها سبعة عشر. الألف؛ مخرجها الهوائ الخارج من الجوف. والهمزة والهاء؛ من أقصى الحلق³¹. والعين والحاء من وسطه³² والغيين والحاء من فوقه. والقاف من عقب اللسان³³. والكاف من فوقه³⁴. والجيم والسين والياء من وسطه. والضاد من جنبه ومن الأضراس أي³⁵ جنب³⁶ كان. واللام من رأس اللسان من فوق³⁷. والزاء من ظهره قريب اللام. والتون من رأسه من تحت. والطاء والتاء والذال من رأسه ومن غلينا الثنايا. والضاد والسين والزاء من رأسه ومن فوق الثنايا السفلى³⁸. والطاء والذال والتاء من رأسه ومن طرف الثنايا العليا³⁹. والفاء من بطن الشفة مع⁴⁰ أطراف⁴¹ تلك الثنايا. والباء والميم والواو من الشفتين والعنة من الخيشوم.

²⁰ ج، س، م - إبراهيم.

²¹ ا، ج، س، م - الفقير. وهي نسبة إلى شيخه إسماعيل فقير الله.

²² ا: قدس سره رضي الله عنه و لوالديه اجمعين؛ ب: رضي الله عنه وعن والديه؛ ت: قدس سره؛ م: عليه رحمة الله؛

ن: رضي الله وعن ولوالديه.

²³ - سيد المرسلين.

²⁴ م: و بعد.

²⁵ ا، ب: الفقير.

²⁶ م - الحقيقي.

²⁷ ا: الفقير. والفقير نسبة إلى شيخه إسماعيل فقير الله.

²⁸ م+ رحمة الله عليه.

²⁹ ا+ القرآن.

³⁰ م: هادي.

³¹ م: خلق.

³² م: من وسط الحلق.

³³ م- والقاف من عقب اللسان.

³⁴ م- والكاف من فوقه.

³⁵ م: من أي.

³⁶ ا، ت، ن: جانب.

³⁷ ب: فوقه.

³⁸ م: ومن طرف الثنايا العليا.

³⁹ م- والطاء والذال والتاء من رأسه ومن طرف الثنايا العليا.

⁴⁰ ن: من اطراف.

⁴¹ ب: طرف.

الباب الثاني في بيان صفات الحروف

إعلم أنّ شديدها⁴² لفظٌ "أَجِدُ قَطٍ بَكَتْ". ومهموسها⁴³ لفظٌ "فَحَيْتُهُ شَخْصٌ سَكَّتْ". وإستعلاؤها لفظٌ "حُصَّ ضَعُطٌ قِطٌ". و مَطَبَقُهَا الصَّادُ وَالضَّادُ وَالطَّاءُ وَالظَّاءُ، وَ فَحَيْمَتُهَا حُرُوفُ الاسْتِعْلَاءِ. وَالرَّاءُ إِذَا تُدْتُ مَعَ الْاَلِفِ وَالْوَاوِ، وَرَقِيقَتُهَا مَعَهُمَا الْبَاقِيَةُ مِنْ حُرُوفِ الْهَجَاءِ. وَصَغِيرُهَا⁴⁴ السِّينُ وَالصَّادُ وَالرَّاءُ، وَلَيْبَتُهَا الْوَاوُ وَالْيَاءُ⁴⁵ إِذَا سَكَّتَا⁴⁶ وَانْفَتَحَ مَا قَبْلَهُمَا. وَ قَلَقَلَتُهَا لَفْظٌ "قُطِبُ جَدٍ" أَمَا حَكَمَ حُرُوفِ الْفَلْقَلَةِ فَتَحْرِيكُهَا فِي مَخَارِجِهَا إِذَا كَانَتْ سَاكِنَةً سِوَاءِ كَانِ السُّكُونِ لَازِمًا⁴⁷ أَوْ عَارِضًا. مِثْلُ؛ الْفَقْرِ⁴⁸، وَالْقَطْرِ، وَالْجَبْرِ، وَالْمَجْدِ، حَمَالَةَ الْحَطْبِ⁴⁹، مِنْ مَسَدٍ⁵⁰ وَأَمَّا حَكَمَ اللَّامِ؛ فَانِ اللَّامِ فِي⁵¹ لَفْظَةِ اللَّهِ⁵² تَفْخُمُ إِذَا كَانَتْ قَبْلُهَا مَفْتُوحًا أَوْ مَضْمُومًا، وَ تَرَقُّقُ أَنْ كَانَتْ مَكْسُورًا مِثْلُ "أَنَّ اللَّهَ"⁵³، نَصْرُ اللَّهِ⁵⁴، فِي دِينِ اللَّهِ⁵⁵ وَ أَمَا حَكَمَ الرَّاءِ فَتُفْخَمُ إِذَا كَانَتْ مَفْتُوحَةً أَوْ مَضْمُومَةً، وَتُرَقَّقُ أَنْ كَانَتْ مَكْسُورَةً مِثْلُ؛ الرَّحِيمِ⁵⁶، رُحَمَاءِ⁵⁷، رِحْلَةِ الشَّتَاءِ⁵⁸. وَكَذَلِكَ تُفْخَمُ الرَّاءُ إِذَا كَانَتْ سَاكِنَةً وَمَا قَبْلُهَا أَوْ مَا قَبْلَ قَبْلُهَا⁵⁹ مَفْتُوحًا أَوْ مَضْمُومًا، وَ تَرَقَّقُ أَنْ كَانَتْ سَاكِنَةً وَهِيَ مَكْسُورَةٌ أَنْ لَمْ يَكُنْ بَعْدَهَا حَرْفٌ⁶⁰ الْاسْتِعْلَاءِ مَفْتُوحَةً أَوْ مَضْمُومَةً وَأَنْ كَانَتْ كَذَلِكَ فَلَا تَرَقَّقُ بَلْ تَفْخَمُ تَبَعًا لِمَا بَعْدَهَا مِثْلُ؛ تَرْمِيهِمْ⁶¹، تَرَزَّقُونَ⁶²، فَرَعُونَ⁶³، سِتَّارٌ، غَفُورٌ⁶⁴، قَدِيرٌ⁶⁵، مَرْصَادٌ⁶⁶، فَرَقٌ⁶⁷.

42 م: تشديدها.

43 م: فلا غموسها.

44 م، ا: صغيرها.

45 - ولينها الواو والياء.

46 م: اسكتتا؛ ن: سكتتا.

47 م- لازما.

48 البقرة، ٨٦٢/٢.

49 تبت، ٤/١١١.

50 تبت، ٥/١١١.

51 ا، ب، م، ت، ج: من.

52 ن: واما حكم اللام من لفظه الله.

53 آل عمران، ٥/٣.

54 البقرة، ٤٠٢/٢.

55 نصر، ٢/١١١.

56 الفاتحة، ١/١.

57 الفتح، ٩٢/٨٤.

58 قريش، ٢/٦٠١.

59 م: ما قبلها.

60 م: حروف.

61 م- ترميهم، وهو في سورة فيل، ٤/٥٠١.

62 م: وهم ترزقون.

63 البقرة، ٩٤/٢.

64 البقرة، ٣٧١/٢.

65 البقرة، ٠٢/٢.

66 نبأ (مرصادا)، ١٢/٨٧.

67 الشعراء، ٣٦/٦٢.

الباب الثالث في بيان حكم التّون الساكنة والتّونين⁶⁸

اعلم أنّ التّون الساكنة او التّونين⁶⁹ إذا دخلتا على الباء تقلبان⁷⁰ ميماً مثل؛ مِنْ بَعْدِ⁷¹، عليهما بما تعملون . وإذا دخلتا على الرّاء واللام تدغمان في الرّاء واللام بلا غنة. الغنة هي الصوت اللذي يخرج من الأنف⁷²، والإدغام هو إدخال حرف في حرف بعدها و إعطاء التشديد بدلا للمدغم مثل؛ عن ربك⁷³، من لذنك⁷⁴، رؤوف رحيم⁷⁵، لطيف لما يشاء⁷⁶. وإذا دخلتا⁷⁷ على الميم والتّون او الواو والياء⁷⁸، جمعها⁷⁹ منوي، يدغمان فيها مع الغنة مثل؛ من مسد⁸⁰، من نور⁸¹، من وال⁸²، من يوم⁸³، سراج منير، بشير نذير، سراجا وهاجا⁸⁴، قلوب يومئذ⁸⁵، الا إذا اجتمعت التّون الساكنة مع الواو والياء⁸⁶ في كلمة واحدة لا تدغم⁸⁷ فيهما⁸⁸ مثل؛ قنوان⁸⁹، والدنيا⁹⁰. وإذا دخلتا على احدى حروف الحلق⁹¹ وهي؛ أ، هـ، ع، ح، غ، خ يقرآن⁹² بالإظهار⁹³ والقطع عن هذه الحروف⁹⁴ مثل؛ من آمن⁹⁵، من هاد⁹⁶، من علمه⁹⁷.

⁶⁸ م: أو التّونين.

⁶⁹ م- اعلم أنّ التّون الساكنة والتّونين؛ ب، ن: او التّونين.

⁷⁰ م: يتقلبان؛ ب: انقلبت.

⁷¹ بقرة، ٧٢/٢.

⁷² م: من الخيشوم أي الانف.

⁷³ يونس، ١٦/٠١.

⁷⁴ آل عمران، ٨/٣.

⁷⁵ توبة، ٧١/٩.

⁷⁶ يوسف، ٠٠١/٢١.

⁷⁷ م: واذا ادخلتا على الميم والتّون والواو والياء.

⁷⁸ ب: والياء.

⁷⁹ م: جمعاً.

⁸⁰ نبت، ٥/١١١.

⁸¹ نور، ٠٤/٤٢.

⁸² رعد، ١١/٣١.

⁸³ جمعة، ٩/٢٦.

⁸⁴ نأ، ٣١/٨٧.

⁸⁵ نازعات، ٨/٩٧.

⁸⁶ ت، م، ن: والياء.

⁸⁷ ب- لا تدغم فيهما.

⁸⁸ م: فيهما.

⁸⁹ انعام، ٩٩/٦.

⁹⁰ بقرة، ٥٨٢/٢.

⁹¹ م: الخلق.

⁹² م- يقرآن.

⁹³ هامش ت: الاظهار هو الانفصال تباعدا بين الحرفين.

⁹⁴ ا، ب، ت، ن+السنّة

⁹⁵ بقرة، ٢/٢٦.

⁹⁶ رعد، ٣٣/٣١.

⁹⁷ بقرة، ٥٥٢/٢.

من حكمه، من غيره، من خيره، مكين امين⁹⁸، مهين همتاز⁹⁹، سميع عليهم¹⁰⁰، غفور حلیم¹⁰¹، عفوّ غفور¹⁰²، حلیم¹⁰³ خبير. وإذا دخلنا على خمسة عشر حرفاً¹⁰⁴. وهي؛ ت، ث، ج، د، ذ، ز¹⁰⁵، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ف، ق، ك يقرآن بالإخفاء مع الغنة مثل؛ من تراب¹⁰⁶، رزاق كريم. الاخفاء حالة بين الاظهار والادغام عارية عن التشديد مع بقاء الغنة¹⁰⁷.

الباب الرابع في بيان حكم الميم الساكنة وإدغام المثلين والمتجانسين والشمسية والقمرية

إعلم أنّ الميم الساكنة اذا دخلت على الباء تكون إخفاءً مع الغنة¹⁰⁸. مثل؛ هُم بِهِ¹⁰⁹. و اذا دخلت على الميم أيضاً تكون إدغام المثلين مع الغنة مثل¹¹⁰؛ عليهم من¹¹¹. وإذا دخلت على الفاء او الواو تكون إظهاراً شفوياً مثل هُم فيه¹¹²، دينكم ولي دين¹¹³. وإذا دخلت حرف ساكنة على حرف مثلها تدغم فيها و تكون إدغام المثلين. مثل؛ ربحت تجارتهم¹¹⁴، بل لهم¹¹⁵، آووا ونصروا¹¹⁶.
وإذا دخلت حرف ساكنة على حرف من جنسها تدغم فيها و تكون إدغام المتجانسين وهو ثلاثة اجناس. الأول؛ التاء والطاء والدال. والثاني؛ التاء والظاء والدال. والثالث؛ القاف والكاف. مثل ودت طائفة¹¹⁷، يلهث ذلك¹¹⁸، ألم نخلقكم¹¹⁹. و اذا دخلت لام التعريف على أربعة عشر حرفاً تدغم فيها وتسمى إدغاما شمسيًا وهي؛ ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ل، ن. مثل؛ والشمس¹²⁰. وإذا دخلت على الحروف الباقية الأربع العشرة¹²¹ تظهر، و تسمى إظهاراً قمرياً وهي؛ ا، ب، ج، ح، خ، ع، غ، ف، ق، ك، م، و، ه، ي. مثل؛ والقمر¹²².

98 يسوف، ٤٥/٢١

99 قلم، ٨٦/١-١١

100 بقرة، ٢/١٨١

101 بقرة، ٢/٥٣٢

102 بقرة، ٢/٠٠٦

103 ن: حكيم.

104 ب: احرف.

105 م- ز.

106 آل عمران، ٣/٩٥.

107 ا، ب، ج، س، م، ن- الاخفاء حالة بين الاظهار والادغام عارية عن التشديد مع بقاء الغنة. و في نسخة ت: في الهامش.

108 س- م- مع الغنة.

109 نخل، ٦١/٠٠١.

110 ب- مثل.

111 نساء. ٢/٩٦.

112 اعراف، ٧/٩٣١.

113 كافرون، ١/٩٠٦.

114 بقرة، ٢/٦١.

115 كهف، ٨١/٨٥.

116 انفال، ٨/٨٧.

117 آل عمران، ٣/٩٦.

118 اعراف، ٧/٦٧١.

119 رسائل، ٧٧/٠٢.

120 شمس، ١٩/١.

121 م: الأربعة العشرة؛ ا، ج: الأربعة عشر؛ ب، ن: الاربع عشر.

122 رحان، ٥٥/٥.

الباب الخامس في بيان حروف المد¹²³

إعلم أنّ حروف المد¹²⁴ ثلاثة. وهي؛ الواو، والياء والألف. أما الواو إذا كانت ساكنة وما قبلها مضموماً¹²⁶ فحنثذ تكون الواو¹²⁷ حرف المد¹²⁸. وأما الياء إذا كانت ساكنة وما قبلها مكسوراً ففي تلك الحالة تكون الياء¹²⁹ حرف المد. وأما الألف فمن شأنها أن تكون ساكنة مع فتح ما قبلها دائماً، فهي حرف المد أبداً.

الباب السادس في بيان سبب المد والمد الطبيعي¹³¹

إعلم أنّ سبب المدّ إثنان، أحدهما الهمزة والآخر¹³² السكون. أما المدّ فهو سبب: مدّ طبيعيّ، و مدّ متصل، و مدّ منفصل، و مدّ لازم، و مدّ عارض، و مدّ لين. وإذا وجد حرف¹³³ المدّ دون سببه فهو مدّ طبيعيّ؛ لا يُمدُّ إلا مقدار ألف 134 واحد. وذلك مقدار زمان رفع الأصبع¹³⁵، مثل؛ غفور¹³⁶، حلِيم¹³⁷، ستار.

الباب السابع في بيان المدّ المتّصل والمنفصل¹³⁸

إعلم أنّ سبب المدّ إذا كانت همزة واجتمعت بحرف المدّ في كلمة واحدة فهو مدّ¹³⁹ متّصل. ومرتبته مقدار أربعة ألفات. و حكمه واجب. مثل؛ جاء¹⁴⁰، وجئ¹⁴¹، وسوء¹⁴². وإن كان¹⁴³ سبب المدّ همزة ووجدت في أول كلمة¹⁴⁴ وحرف المدّ في آخر كلمة قبلها فهو مدّ منفصل، ومرتبته مقدار اربع

¹²³ م، ن، ج - حرف.

¹²⁴ ن: حرف المدّ.

¹²⁵ م- اعلم الحروف المدّ.

¹²⁶ م: مضموماً.

¹²⁷ م- الواو.

¹²⁸ ن: وحرف المدّ.

¹²⁹ م- الياء.

¹³⁰ ب- والمدّ.

¹³¹ ا، ج، س، م، ن: الطبيعيّ.

¹³² ن: الاخرة.

¹³³ ن: حرفاً.

¹³⁴ ت: لا يمدّ الا مقدارا لالف واحد؛ م: لا يمدّ الامقدار الالف الواحد.

¹³⁵ م: الأصل.

¹³⁶ بقرة، ٣٧١/٢.

¹³⁷ رحييم.

¹³⁸ ب- والمنفصل.

¹³⁹ م- مد.

¹⁴⁰ نصر، ١/٠١١.

¹⁴¹ زمر، ٩٣/٩٦.

¹⁴² بقرة، ٢/٩٤.

¹⁴³ م: كانت.

¹⁴⁴ م: الكلمة.

الفات. وحكمه جائز. مثل؛ يا أَيُّهَا النَّاسُ¹⁴⁵. وقد تكون¹⁴⁶ حرف المدّ واوا مقدرة او ياء مقدرة. مثل؛ معه¹⁴⁷. به¹⁴⁸، عنده إلا بإذنه¹⁴⁹. من علمه إلا بما شاء¹⁵⁰.

الباب الثامن في بيان المدّ اللازم والعارض

إعلم أنّ سبب المدّ إذا كان سكونا لازما وهو ما كان ثابتا في حال¹⁵¹ الوقف والعبور فهو مدّ لازم. ومرتبته مقدار اربع ألفات. وحكمه واجب. مثل؛ ألم¹⁵²، ضالّا فهدى¹⁵³. أما المدّ العارض فهو ان يكون السكون عارضا اعنى ثابتا في الوقف وساقطا في العبور كنهاية الآية. وحكمه جائز. و له مراتب معدودة. فإن كانت الحروف¹⁵⁴ الأخيرة من الآية مفتوحة فيجوز في تلك المرتبة ثلاثة أوجه: الطّول، والوسط¹⁵⁵ والقصر. مثل؛ يعملون¹⁵⁶. وإن كان الأخير مكسورا¹⁵⁷ فاربعة أوجه: الطّول، والوسط، والقصر، والرّوم. وهو طلب الحركة بصوت خفيّ. مثل؛ يوم الدّين¹⁵⁸. وإن كان الأخير¹⁵⁹ مضموما¹⁶⁰ فسبعة أوجه: الطّول، والوسط، والقصر، والطّول مع الإشمام، والوسط معه¹⁶¹، والقصر معه¹⁶²، والرّوم. مثل؛ نستعين¹⁶³. الإشمام هو ضمّ الشّفتين مع مدّها¹⁶⁴ بعد السّكون.

الباب التاسع في بيان مدّ اللّين

إعلم أنّ الواو والياء إذا كانتا ساكنتين وما قبلهما مفتوحا فتكونان كما ذكرنا حرفا¹⁶⁶ لين. وان كان بعدهما سكون لازم¹⁶⁷ فحتنذ تكونان مدّين¹⁶⁸ لينا. ومدّهما لازم؛ مقدار اربع الفات. مثل؛ عين¹⁶⁹.

¹⁴⁵ بقرة، ١٢/٢.

¹⁴⁶ م: وقد يكون.

¹⁴⁷ بقرة، ٤١٢/٢.

¹⁴⁸ بقرة، ٢٢/٢.

¹⁴⁹ بقرة، ٥٥٢/٢.

¹⁵⁰ بقرة، ٥٥٢/٢.

¹⁵¹ ن: الحال.

¹⁵² بقرة، ١/٢.

¹⁵³ دحي، ٧/٣٩.

¹⁵⁴ م- الحرف؛ ا: الحروف.

¹⁵⁵ ب: التّوسط.

¹⁵⁶ بقرة، ٦٩/٢.

¹⁵⁷ س: مكسورة؛ م: وان كانت الأخيرة مكسورة؛ ج: وان كان الأخيرة مكسورة.

¹⁵⁸ فاتحة، ٤/١.

¹⁵⁹ م: وان كانت الأخيرة مظلومة؛ ج: وان كانت الأخيرة مضمومة.

¹⁶⁰ ج: وان كانت الأخيرة مضمومة.

¹⁶¹ م: مع الإشمام.

¹⁶² م: مع الإشمام.

¹⁶³ فاتحة، ٥/١.

¹⁶⁴ ب: مدعا.

¹⁶⁵ ب: المدّ.

¹⁶⁶ م: حرف.

¹⁶⁷ ا، ن: سكونا لازما.

¹⁶⁸ ت، ج، م، ن: مدّا.

¹⁶⁹ مريم، ١/٩١.

وإن كان السكون بعدهما سكوناً عارضاً فمراتبهما¹⁷⁰ كمراتب المدّ العارض المذكور من الطّول، والوسط، والقصر، والرّوم، والإشمام. مثالهما؛ قوم¹⁷¹، من خوف¹⁷²، والصّيْف¹⁷³، نوم¹⁷⁴.

الباب العاشر في بيان الوَقَفَات

إعلم أنّ الوقفَ لا يجوز إلا على السكون. فإذا¹⁷⁵ كان آخر الآية منوناً فيسقط¹⁷⁶ التنوين، كالحركات التّلاث ليحصل الوقف على الحرف الساكن إلا إذا كان التّنوين مع الالف فحننذ يكون الوقف على الألف بالمدّ الطبيعي¹⁷⁷ فقط، مثل؛ توا¹⁷⁸. والتاء المكتوبة بصورة الهاء تقرأ هاء عند الوقف عليها. مثل؛ ما القارعة¹⁷⁹. واما الحروف¹⁸⁰ التي تكتب فوق الخطوط بالأحمر فهي إشارات¹⁸¹ للوقف¹⁸² وتركه. فالطّاء¹⁸³ علامة لمطلق الجواز. والجيم لترجيح الوقف¹⁸⁴ على العبور. والرّاء لترجيح العبور على الوقف. و الميم للوقف اللازم¹⁸⁵. والصّاد للوقف المرخص ضرورة¹⁸⁶. وحرف اللام الف¹⁸⁷ لنهي¹⁸⁸ الوقف هناك، ولكن الوقف عند نهاية كل آية سُنّة مروية عن النبيّ الهُمام عليه افضل¹⁸⁹ الصّلاة واتم¹⁹⁰ السلام. تم¹⁹¹ تأليف الكتاب بعون رب الارباب في تاريخ غفج¹⁹² بالحساب في م¹⁹³ سنة ٣٨١١¹⁹⁴

1.2.4. Risalenin Tahlili

Tecvîdü'l-Kur'ân bi Lisâni'l-'Arabî isimli risale, Kur'ân kelimelerinin telaffuz keyfiyetlerini Hz. Peygamber'den alındığı şekliyle muhafaza

170 فمراتبها.

171 مائة، ١١/٥.

172 قریش، ٤/٦٠١.

173 قریش، ٢/٦٠١.

174 بقرة، ٥٥٢/٢.

175 ب: فان كان.

176 م: فسقط.

177 م، ب: الطبيعي.

178 نصر، ٣/٠١١.

179 قارعة، ٢/١٠١.

180 ا، ب، ن- اما.

181 م، ب: إشارة.

182 ب: الموقف.

183 ت: فالفاء.

184 ن-الوقف.

185 ج، س، م- والميم للوقف اللازم.

186 ج، س، م- والصّاد للوقف المرخص ضرورة.

187 ن: اللازم؛ م: الام الالف.

188 م: نهي.

189 ب، ن- افضل.

190 ا- افضل الصّلاة واتم؛ ب، ت، ن- واتم.

191 ب: تمّت وبالخير عمّت.

192 بالحساب الابجدي: غ+ق+ف+ج+ح+١٨+٠٠١+٠٠٨+٠٠٠+٣=٣٨١١

193 ا، ب، ج، س، م، ن- م: محترم.

194 الموافق لسنة ٩٥٧١ الملاذية.

ederek, Kur'ân tilavetinde hata yapılmasını önlemeyi hedefleyen tecvid ilmiyle ilgilidir.

Risale bir mukaddime ve on ana bölümden (bâblardan) meydana gelmektedir. Risalenin muhtevası sıralı bir şekilde kısaca şöyle sunulabilir:

Mukaddime besmele, hamdele ve salvele ile başlar. İlgili kısımda Kur'ân'ın tecvidli okunmasının gerekliliği belirtilir ve mehâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûfun açıklanacağından ve risalenin on bölüme ayrıldığından söz edilir.

1. Bölüm: Mehâric-i Hurûf: Kur'ân harflerinin çıkış yerlerinden bahsedilir.
2. Bölüm: Sıfât-ı Hurûf: Her bir harfin mahrecinde telaffuz edilirken kazandığı keyfiyet olan sıfatlarından konu edilir.
3. Bölüm: Tenvin ve Sâkin Nûn'un Hükümleri: Bu bölümde tenvin ya da sâkin nûn'dan sonra gelen harfe göre kıraatin nasıl gerçekleşeceği örneklerle birlikte açıklanır.
4. Bölüm: Sâkin mîm'in hükümleri ve idğam-ı misleyn, mütecâniseyn, şemsî ve kamerî harfler ve hükümleri örnekleriyle birlikte anlatılır.
5. Bölüm: Harf-i Medler: Vâv, yâ ve elif harflerinin med olma durumları izah edilir.
6. Bölüm: Sebeb-i Med ve med çeşitlerinden Medd-i Tabî: Hemze ve sükûnun med sebeb-i olmasından ve med çeşitlerinden bahsedilir ve medd-i tabînin durumu ve miktarı örneklerle birlikte açıklanır.
7. Bölüm: Medd-i Muttasıl ve Medd-i Munfasıl: Hangi durumlarda medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl olacağı örneklerle birlikte açıklanır ve ilgili medlerin hükümlerine yer verilir.
8. Bölüm: Medd-i Lâzım ve Medd-i Ârız: Harf-i medden sonra sebeb-i medden lâzım veya ârız sükun gelirse med çeşidinin değişebileceği örneklerle izah edilir ve hükümleri belirtilir.
9. Bölüm: Medd-i Lîn: Medlerin son konusu olan medd-i lîn'in hangi durumda lâzım, hangi durumda ârız kısmı olacağı örneklerle ve med ölçüleriyle birlikte anlatılır.
10. Bölüm: Vakıf ve İşaretleri: Vakıf konusu son bölümdür ve âyet sonunda vakfın nasıl gerçekleşeceğine ve vakıf işaretlerine yer verilir ve Resûlullâh'a salatü selam ile biter.

Mukaddime

Erzurumlu İbrahim Hakkı risaleye besmele,¹⁹⁵ hamdele¹⁹⁶ ve salvele¹⁹⁷ ile başlar. ¹⁹⁸ Böyle bir girişi Kur'ân'a uygun bir şekilde ve hadis-i şeriflerde varid olan tatbikata uyararak yaptığı düşünülmektedir. ¹⁹⁹ Mukaddimenin başında risalenin *فيقول الفقير الحقيقي إبراهيم الفقير الحقيقي* ifadesiyle Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya ait olduğu ve onun bu risalede “Fakîr²⁰⁰-Hakkî” mahlasını kullandığı görülmektedir.

Tecvid ilminin önemi bu ilmi öğrenmenin ve uygulamanın gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Zira İbrahim Hakkı bununla ilgili olarak Allah kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm'in doğru okunması için okuyana tecvidin vacip olduğunu söylemektedir. Bu noktada da tecvid ilmini bütün kaideleri ile bilmenin ve öğrenmenin farz-ı kifaye olduğu; Kur'ân-ı Kerîm'i lahn-i celiden kurtaracak kadar tecvid ilmi ile amel etmenin her mükellef Müslümana farz-ı ayn olduğu kaynaklarda geçmektedir.²⁰¹ İbrahim Hakkı daha sonra hükümleri güvenilir, sağlam kaynaklara dayalı mehâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûfu açıklayacağından ve risaleyi on bölüme ayırdığından ve kullarını doğru yola ileten Allah'ın rab olduğundan söz etmektedir.

¹⁹⁵ Besmele, “Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla” anlamına gelen “Bismillâhirrahmânirrahîm” cümlesinin adıdır. Ayrıca geniş bilgi için bk. Abdullah Aydemir, “Besmele”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/106-107 (Mart-Nisan, 1971), 82-89.

¹⁹⁶ Hamdele, “Her türlü övgü Allah'a mahsustur.” anlamına gelen, “Elhamdülillâh” şeklindeki dua ve zikir cümlesinin kısaltılmış şeklidir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Hamdele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/448-449.

¹⁹⁷ Allah'a hamd ve senâ ettikten sonra Hz. Peygamber (sav) hakkında “... ve's-Salâtü ve's-selâmu alâ Seyyidînâ Muhammedin ve alâ âlihî ve sahbîhi ecma'in” şeklinde yapılan duadır. Salvele, “dua, tâzim, rahmet” gibi anlamlara gelen salât ile (çoğulu salavât) “esenlik” mânasındaki selâm kelimelerinden oluşan salât ü selâm'ın, “aleyhi's-salâtü ve's-selâm” veya “sallallâhü aleyhi ve sellem” şeklindeki Hz. Peygamber'e yapılan dua cümlelerinin kısaltmış halidir. Geniş bilgi için bk. Bk. M. Suat Mertoğlu, “Salâtüselâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/23-24.

¹⁹⁸ “Bismillâhirrahmanirrahîm, Elhamdülillâhi Rabbilâlemîn vessalâtü vesselâmü alâ Muhammedin ve alâ âlihî ve ashâbihî ve sellim” şeklindeki ibtidâ cümlesine dair bilgilerin kaynaklarımızda ne zaman yer almaya başladığına dair bir çalışma için bk. Tuğrul Tezcan, “Bir Klişenin Şerhi: Hamdele, Salvele Ve Ba'dü İfadesinin Davud el-Hanefî el-Karsî el-Birgivi'de Çağrıştırdıkları”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 57.

¹⁹⁹ Duâ'nın gerekliliği için Kur'ân'dan ve Hadis-i şeriflerden deliller için bk. İsmail Karagöz (ed.), *Duâlar*, 6. Baskı, (İstanbul: DİB Yay., 2017), 10.

²⁰⁰ Buradaki “Fakîrî” mahlasını kullanması kanaatimizce hocası İsmâil Fâkirullâh Hazretlerine bağlılığını göstermektedir.

²⁰¹ Mar'aşî, *Cühdü'l-Mukill*, 109-110; Muhammed Mekkî Nasr el-Cirîsî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi'l-tecvîd*, thk. Ahmed Ali Hasen (Kahire: Mektebetü'l-Adâb, 1432/2011), 18; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 84.

Erzurumlu İbrahim Hakkı tecvid ilmiyle ilgili bölümde وهو هادي لرشاد ifadesini kullanması, “مَنْ يُحْسِنَ التَّجْوِيدَ يَطْفُرْ بِالرَّشَادِ / Kim tecvidi güzelleştirirse doğruya (iki dünya mutluluğuna) ulaşır.” sözünü akla getirmekte ve tecvid ilminin faydasına işaret ettiğini düşündürmektedir.²⁰²

1.2.4.1. Mehâric-i Hurûf

Bu bölümde Kur’ân harflerinin çıkış yerlerinden bahsedilmektedir. Tecvid ilminde harflerin çıkış yerine mahreç denir. Mahreçlerin sayısı hususunda ihtilaf olup, temelde konuyla ilgili üç görüş vardır: İlki, Ferrâ (ö. 207/822), Kutrub (ö. 210/825), el-Cermî (ö. 225/840), İbn Keysân (ö. 299/912) ve İbn Dureyd (ö. 321/933) gibi âlimlerin söylediği 14’tür. İkincisi, Sibeveyh (ö. 180/796) ve nahiv âlimlerinin ve kurrânın çoğuna göre 16 olmasıdır. Üçüncüsü ise Halil b. Ahmed (ö. 130/747), Mekkî b. Ebî Tâlib (ö.437/1045), Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî (ö. 465/1073), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve bunlara tâbi olanlara ait olan görüşü olup, 17’dir.²⁰³ Sonuncusunun muhakkik kurrânın görüşü olduğunu İbnü'l-Cezerî ifade etmiştir²⁰⁴ ve genel olarak ondan sonra tecvid ve kıraat kitaplarında bu mahreç sayısı yer almıştır.²⁰⁵ İbrahim Hakkı’ya göre de mahreçlerin sayısı on yedidir. Ortaya çıkan farklılık cevfin (boğaz ve ağız içindeki boşluğun) ayrı bir mahreç bölgesi olarak sayılmaması ve “nûn (ن)”, “lâm” (ل) ve “râ” (ر) harflerinin tek mahreç olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır.²⁰⁶ İbrahim Hakkı mahreç sayısını verdikten sonra her bir harfin mahreç yerini anlatmaktadır. İlk önce med harflerinin mahreci olan cevfe ve boğaz harflerinin (ع-ح، غ-خ) mahreçlerine ikişerli gruplar halinde yer vermektedir. Daha sonra dil (ن، ط-ت-د، ص-س-ز)، ر، ل، ض، ج-ش-ي، ق، ك، ج-ش-ي، ض، ل، ر، ن، ط-ت-د، ص-س-ز، (ظ-ذ-ث) ve dudak (ب-م-و-ف) bölgesine ait diğer harflerin mahrecini ele almaktadır. İlgili bölümün son kısmında ğunnenin (geniz kovuğundan gelen ses) mahreci olan hayşûm’u vermektedir. Verilen bilgilerden hareketle İbrahim Hakkı’ya göre mahreç bölgeleri cevfe, boğaz, dil, dudak ve hayşûm olmak üzere 5 kısımda incelenmektedir. Cevf (1), Boğaz (3), Dil (10), Dudak (2) ve Hayşûm (1) olmak üzere mahreç sayısı 17 olmaktadır. Böyle bir ayrımı İbnü'l-Cezerî’nin sisteminde de görmek mümkündür.²⁰⁷

²⁰² Cırîsî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 24.

²⁰³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*; 1/198.

²⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*; 1/198.

²⁰⁵ Hamza Hüdâî, *Tecvid-i Edâiyye*, (*Resâil fi İlmi't-Tecvid* İçinde), (İstanbul: Asitane, ts), 1/32. 34; *el-Mer'âşî, Cühdü'l-Mukall*, 121-122; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 111.

²⁰⁶ Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 98.

²⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*; 1/198-201.

1.2.4.2. Sıfât-ı Hurûf

Erzurumlu İbrahim Hakkı bu bölümde harflerin sıfatlarından bahsetmektedir. Tecvid ilminde sıfat, mahreçten çıkışı esnasında harfin kazandığı özelliklere denmektedir. Harflerin sıfatlarının sayısı hususunda ihtilaf edilmiştir. 14 ile 44 arasında değişmektedir.²⁰⁸ İbrahim Hakkı sıfatların sayısı hususunda herhangi bir söz söylememiştir. Ancak risalede en meşhur olan sıfatlara yer vermektedir. Sıfatlar kuvvet, lâzime ve ârıza ve zıtlık yönünden kısımlara ayrılır. Risalede sıfatlardan şiddet, hems, isti'lâ ve itbâk gibi türlerinin verilmesi İbrahim Hakkı'nın zıtlık yönünden bir ayırım yaptığını göstermektedir. Böyle bir ayırım İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime'sinin* “*Harflerin Sıfatları Bâbı*”nın ilk dört beytini akla getirmektedir.²⁰⁹ Böylelikle sıfatları söyleyerek zıtlarını karşılaştırmalı olarak bulma yöntemi uygulanacaktır. İbrahim Hakkı sıfatların isimlerine yer verirken ilgili harflerden de bahsetmektedir. Şiddet sıfatlı harfleri أجد قط يكت خص ضغط قظ , فحته شخص سكت , isti'lâ sıfatlı olanları خص ضغط قظ cümleleriyle göstermektedir. Ayrıca o, “Şâd” (ص), “Zâd” (ض), “Tâ” (ط) ve “Zâ” (ظ) harflerini itbâk sıfatlı harfler olarak verirken; isti'lâ sıfatlı harfler ve “râ” harfî, harfî med olan “elif” (ا)ve “vâv” (و) ile uzatılırsa tefhîm sıfatlı okunacağını söylemektedir. Bunların yanında safir sıfatlı harfler olarak “Şâd, zây, sîn” (ص-ز-س) harflerinin verilmesi ve kalkale sıfatlı harflerin قطب ج olarak gösterilmesi İbnü'l-Cezerî'nin kullanıma karşılık gelmektedir.²¹⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı verilen bilgilere ilaveten bu bölümde kalkale konusunu ve Lafzatullâh'taki (الله , Allah lafz-ı şerifindeki) “lâm” harfî ve “Râ” (ر)harfinin kalın ya da ince okunma durumlarını örneklerle birlikte izah etmektedir.

1.2.4.3. Tenvin ve Sâkin Nûn'un Hükümleri

İbrahim Hakkı, tenvin ve sâkin nûn'un hükümleri başlığı altında, iklâb, idğâm (iki kısımdan oluşuyor), izhâr ve ihfâ konularına yer vermektedir. İlk olarak iklâbı, tenvin ya da sâkin nûn'dan sonra “ba” (ب)harfî geldiğinde tenvini ya da sâkin nûn'u “mim” (م)harfîne çevrilmesi olarak tanımlamakta ve konuyla ilgili örnekler serdetmektedir. Daha sonra idğâm'ı, idğâm-ı bilâ gunne ve idğâm-ı meal gunne olarak kısımlara ayırmaktadır. Konuyu anlatırken ilk önce gunneyi “Genizden (burundan) gelen ses” ve idğâmı “Bir harfî kendisinden sonra gelen diğer bir harfe katma” olarak tanımlamaktadır. İdğâm-ı bilâ gunne harfleri olarak “lâm” ve “râ” (ل-ر); idğâm-ı meal gunne harfleri olarak “mim”, “nûn”, “vâv” ve “yâ”yı (

²⁰⁸ Çetin, Kur'an Okuma Esasları, 113-114.

²⁰⁹ Beyitler için bk. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddimetü'l-Cezerî*, hzn. Muhammed Sadi Çöğenli (İstanbul: Asitane Kitabevi, ts), 5.

²¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, 5-6.

(م، ن، و، ي vermektedir. Tenvin ya da sâkin nûn'dan sonra “lam” ve “râ” harfleri gelirse ğunnesiz idğam; “mim”, “nûn”, “vâv” ve “yâ harfleri gelirse gunneli idğamın yapılışını örneklerle açıklamaktadır. İdğâm-ı meal ğunne konusuyla bağlantılı olan izhâr-ı kelime-i vâhide kuralında gunneli idğamın yerine izharın gerçekleşeceğine değinmekte ve konuyla ilgili iki örnek vermektedir. Daha sonra izhar konusunu ele almaktadır. Tenvin ya da sâkin nûn harfinden sonra altı boğaz harfinden biri geldiğinde izhâr olacağını söylemekte ve boğaz harflerini de (ا-ع-ح-ع-ه-أ) şeklinde sıralayarak örnekler vermektedir. Bu bölümün en son konusu ise ihfâdir. İbrahim Hakkı tenvin ya da sâkin nûn'dan sonra on beş ihfâ harfinden (ك-ق-ف-ظ-ط-ض-ص-ش-س-ذ-د-ج-ث-ت) biri geldiğinde gunneli bir şekilde ihfâ yapılacağından bahsetmekte ve konuyla ilgili örnekler vererek bölümü sonlandırmaktadır. İbrahim Hakkı'nın konularla ilgili verdiği örnekler tablo halinde şöyle gösterilebilir:

KURALLAR	HARFLER	TENVİN	SÂKİN NÛN
İklâb	ب	عَلِيمٌ بِمَا تَعْمَلُونَ	مِنْ بَعْدِهِ ²¹¹
İdğâm-ı Bilâ Gunne	ر - ل	رُؤْفٌ رَحِيمٌ ²¹² - لَطْفٌ لِمَا يَشَاءُ ²¹³	عَنْ رَبِّكَ ²¹⁴ - مِنْ لَدُنْكَ ²¹⁵
İdğâm-ı Meal Gunne	م - ن - و - ي	سِرَاجٌ مُبِينٌ - بَشِيرٌ نَذِيرٌ - سِرَاجًا وَهَاجًا ²¹⁶ - قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ ²¹⁷	مِنْ مَسْئَلٍ ²¹⁸ - مِنْ نُورٍ ²¹⁹ - مِنْ وَالٍ ²²⁰ - مِنْ يَوْمٍ ²²¹
İzhâr-ı Kelime-i Vâhide	م - ن - و - ي	-	قَبْرَانٍ ²²² - وَالذُّنْيَا ²²³

²¹¹ el-Bakara 2/51.

²¹² et-Tevbe 9/117.

²¹³ Yusuf 12/100.

²¹⁴ Yûnus 10/61.

²¹⁵ Âl-i İmrân 3/8.

²¹⁶ en-Nebe 78/13.

²¹⁷ en-Nâziât 79/8.

²¹⁸ Tebbet 111/5.

²¹⁹ Nûr 24/40.

²²⁰ er-Ra'd 13/11.

²²¹ el-Cuma 62/9.

²²² el-En'âm/99.

²²³ el-Bakara 2/85.

İzhâr	أ-ه-ع-ح-غ-خ	مَكِينٌ آمِينَ ²²⁴ مَهِينٌ هَمَّاز ²²⁵ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ²²⁶ عَفُورٌ خَلِيمٌ ²²⁷ عَفُورٌ عَفُورٌ ²²⁸ خَلِيمٌ خَيْرٌ	مَنْ آمَنَ ²²⁹ - مَنْ هَادٍ ²³⁰ مَنْ عَلِمَهُ ²³¹ - مِنْ خُكْمِهِ - مَنْ عَمِرَهُ - مِنْ خَيْرِهِ
Ihfâ	ت-ث-ج-د-ذ- س-ش-ص-ض- ط-ظ-ف-ق-ك	رَزَّاقٌ كَرِيمٌ	مِنْ تَرَابٍ ²³²

1.2.4.4. Sâkin Mîm, İdğâm-ı Misleyn, Mütecâniseyn, (Lâm-ı Târi-fin) Şemsiyye ve Kameriyye'nin Hükümleri

Bu bölümde İbrahim Hakki, ilk önce sâkin mîm'in ihfâ, idğâm ve izhâr durumlarını ele almaktadır: O, sâkin mîm, ²³³ (هُم بِهِ) örneğinde olduğu gibi “bâ” harfinden önce geldiğinde ihfa; ²³⁴ (عَلَيْهِمْ مَنْ) örneğindeki gibi “mim” harfine uğrarsa idğâm-ı misleyn meal ğunne ve ²³⁵ (هُم فِيهِ) örneğindeki gibi “fe” ve “vâv” harfine uğrarsa izhâr-ı şefevî olacağını söylemektedir. Ancak sâkin mîm'den sonra verilenlerin dışındaki harflerden birinin gelmesindeki duruma ve örneğine yer vermemektedir.²³⁷

Sâkin mîm'in hükümlerini verdikten sonra harflerin (mahreç ve sıfatları itibariyle) birbirleri ile olan idğâmı konusunu ele almaktadır. (Mahrec ve sıfatları aynı) misl/mütemâsil harflerin birbirine idğâmını, idğâm-ı misleyn (رَبِحَتْ بِنِجَارَتُهُمْ²³⁸ - بَلْ لَهُمْ²³⁹ - أَوْأَوْ وَنَصَرُوا²⁴⁰) ve (mahreçleri bir, sıfatları başka)

²²⁴ Yûsuf 12/54.

²²⁵ el-Kalem 68/10-11.

²²⁶ el-Bakara 2/181.

²²⁷ el-Bakara 2/235.

²²⁸ el-Hac 22/60.

²²⁹ el-Bakara 2/62.

²³⁰ er-Ra'd 13/33.

²³¹ el-Bakara 2/255.

²³² Âl-i İmrân 3/59.

²³³ en-Nahl 16/100.

²³⁴ en-Nisâ 4/69.

²³⁵ el-A'râf 7/139.

²³⁶ el-Kâfirûn 109/6.

²³⁷ Sâkin mîm'den sonra (م-ب) harflerinin dışındaki harflerden birinin gelmesi durumuna izhâr-ı sâir haruf denmektedir. Örneği ise كُنْتُمْ صَادِقِينَ أَنْ terkibidir. Bk. Hâce Abdülkerim Debrelî, *Mîzânü'l-huruf ve şifâül ebdân*, (Resâil fi ilmi't-Tecvîd içinde 2 cilt), (İstanbul: Asitane, ts), 39.

²³⁸ el-Bakara 2/16.

²³⁹ el-Kehf 18/58.

²⁴⁰ el-Enfâl 8/78.

cins/mütecânis harflerin birbirine idğâmını, idğâm-ı mütecâniseyn olarak tanımlamaktadır. İdğâm-ı mütecâniseynin üç kısım olduğunu söylemekte ve harflerine yer vermektedir. İlk kısım harfler “te”, “tâ” ve “dâl” (ت-ط-د) dir ve örneği ²⁴¹وَدَّتْ طَائِفَةٌ دُر. İkinci kısım harfler “zâ”, “zâl” ve “sâ” (ظ-ذ-ث) dir ve örneği ²⁴²ذَلِكَ يَلْهَثُ ذَلِكُ dir. Üçüncü kısım harfler ise “kâf” ve “kef” (ق-ك) tir. Örneği ise ²⁴³أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ ق-ك dir. Burada dikkati çeken husus İbrahim Hakkı’nın “kâf” ve “kef” (ق-ك) harflerinin birbirlerine idğam edilmesini idğâm-ı mütecâniseyn başlığı altında örneklendirmesidir. Ancak tecvid kitaplarında ilgili harflerin birbirlerine idğam edilmesi idğâm-ı mütekaribeyn (mahreçlerinde veya sıfatlarında yakınlık bulunan iki harften sâkin olan birincisinin ikincisine katılması) başlığı altında incelenmektedir. Çünkü “kâf” ve “kef” (ق-ك) harfleri arasında mahreç ve sıfat yönünden yakınlık vardır.²⁴⁴ İbrahim Hakkı bu bölümün son konuları olarak el takısının (lâm-ı târifin) hece harflerinden önce gelmeleri durumunda idğâm veya izhâr olmasını ele almaktadır. Lâm-ı târif isimlerin başına gelen belirsiz (nekre) bir kelimeyi, belirli hâle (marife) getiren “hemze” ve “lâm”dan oluşan ve (ال) şeklinde yazılan bir takıdır. El takısından sonra gelen harfler de şemsî ve kamerî olarak iki kısma ayrılmaktadır.²⁴⁵ İbrahim Hakkı, lâm-ı târif’in ن-ذ-ر-ز-س-ش-ص-ض-ط-ظ-ل-ن verilen bu on beş harften birine idğam edilmesi durumunda idğâm-ı şemsîye olarak adlandırıldığını söylemektedir. Örnek olarak da ²⁴⁶والشَّمْسُ kelimesini vermektedir. Lâm-ı tarîfin (yazılanların dışında) geri kalan harflere (ا-ب-ج-ح-خ-ع-غ-ف-ق-ك-م-و-ه-ي) katılması durumunda ise izhâr olduğunu ve izhâr-ı kamerî olarak adlandırıldığını ifade etmektedir. Örnek olarak ²⁴⁷قَمَرٌ kelimesini vermektedir.

1.2.4.5. Hurûf-u Med

Erzurumlu İbrahim Hakkı bu bölümde vâv, yâ ve elif harflerinin med olma durumlarını izah etmektedir. Ona göre harf-i med üç tane olup “vâv”, “yâ” ve “elif” (و-ي-ا) tir. “Vav” sâkin olur kendisinden önce ötreli bir harf gelirse; “yâ” sâkin olur kendisinden önce esreli bir harf gelirse ve kendisi daima sâkin olan “elif”ten önce üstünlü bir harf gelirse med harfi olurlar. İbrahim Hakkı konuyla ilgili bu bölümde örnek vermemektedir.

²⁴¹ Âl-i İmrân 3/69.

²⁴² el-A'râf 7/176.

²⁴³ el-Mürselât 77/20.

²⁴⁴ Birgivî, *Dürr-ü yetim*, 4; Hamza Hüdâyi, *Tecvid-i edâiyye*, 45-46; el-Mer'âşi, *Cühdü'l-mukîll*, 191; Debrelî, *Mizânü'l-huruf*, 40.

²⁴⁵ Çetin, Kur'an Okuma Esasları, 243.

²⁴⁶ eş-Şems 91/1.

²⁴⁷ er-Rahman 55/5.

1.2.4.6. Sebeb-i Med ve Medd-i Tabîî

Tecvîdü'l-Kur'ân bi Lisâni'l-'Arabî'nin altıncı bâbı med sebeplerine, çeşitlerine ve medd-i tabîî'ye ayrılmıştır. İbrahim Hakkı, med sebebinin hemze ve sükûn olmak üzere iki olduğunu söylemekte ve med çeşitlerinin de medd-i tabîî, medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i lâzım, medd-i ârız ve medd-i lîn olmak üzere altı kısım olduğuna işaret etmektedir. Daha sonra medd-i tabîî'nin tanımına, ölçüsüne ve örneklerine yer vermektedir. Ona göre harf-i med bulunur da sebeb-i med bulunmazsa medd-i tabîî olur. Medd-i tabîî'nin uzatma ölçüsü bir elif miktarıdır. O da bir parmak kaldıracak kadar geçen süredir. *عَفُورٌ*²⁴⁸ - *حَلِيمٌ*²⁴⁹ - *سَنَّا* örneklerinde medd-i tabîîler gerçekleşmektedir.

1.2.4.7. Medd-i Muttasıl ve (Medd-i) Munfasıl

İbrahim Hakkı bu bölümde hangi durumlarda medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl olacağını örneklerle birlikte açıklamakta ve ilgili medlerin hükümlerine yer vermektedir: Şayet sebeb-i medden hemze, med harfiyle tek kelimedede bir araya gelirse o zaman medd-i muttasıl olur. Medd-i muttasılın uzatma ölçüsü dört elif miktarıdır. Hükmü vaciptir. Müellif bu bilgilere yer vermekte ancak medd-i muttasılın hükmünün niçin vacip olduğu hususuna değinmemektedir.²⁵⁰ Medd-i muttasıla örnek olarak da *سُوءٌ*²⁵³ - *جِيِي*²⁵² - *جَاءَ*²⁵¹ kelimelerini vermektedir. Müellif, harf-i medden sonra sebeb-i medden hemzenin gelmesi ve bu iki harfin ayrı ayrı kelimelerde bulunması durumunda medd-i munfasılın gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Medd-i munfasılın meddinin dört ve hükmünün câiz olduğunu söylemektedir. Yine medd-i muttasılın hükmünün vacipliğinin nedenini açıklamadığı gibi medd-i munfasılın meddinin câizliğinin sebebinden de bahsetmemektedir.²⁵⁴ Medd-i munfasıla örnek olarak da *يَا*²⁵⁵

²⁴⁸ el-Bakara 2/173.

²⁴⁹ el-Bakara 2/225.

²⁵⁰ Medd-i muttasılın meddinin vacipliği, kurrânın, asl-i med üzerine (yani bir elif miktarına) ilâve ederek okumalarından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle kiraat imamları asl-i med üzerine ilâve etmekte ittifak sağlamışlardır. Bu husus tecvid kaynaklarında geçmektedir. Bk. Mer'âşî, *Cühdü'l-Mukill*, 215; Cîrîsî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 175; Çetin, Kur'ân Okuma Esasları, 209.

²⁵¹ en-Nasr 110/1.

²⁵² ez-Zümer 39/69.

²⁵³ el-Bakara 2/49.

²⁵⁴ Medd-i munfasılın meddinin câizliği ise bir mahalde olup iki şekilde gerçekleşir: Kiraat imamları asl-i med üzerine ilâve edip etmemekte ve ilâve edilecekse ilâvenin miktarında ihtilaf etmişlerdir. Bk. Mer'âşî, *Cühdü'l-Mukill*, 217; Cîrîsî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 177; Çetin, Kur'ân Okuma Esasları, 212-213.

²⁵⁵ el-Bakara 2/21.

تَرْكِبِيهَا النَّاسِ terkibini vermektedir. İbrahim Hakkı ilgili bölümün son kısmında harf-i med olan “vâv” ve “yâ”nın (bazı yerlerde) mukadder olabileceğini (yazıda görünmez, takdir edilir, var sayılır) söylemekte ve konuyla ilgili ²⁵⁹ بِهِ مَعَهُ²⁵⁶ -²⁵⁷ عِنْدَهُ إِلَّا بِأَذْنِهِ²⁵⁸ - مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ²⁵⁹ örneklerini vermektedir.

1.2.4.8. Medd-i Lâzım ve (Medd-i) Ârız

Bu bölümde Erzurumlu İbrahim Hakkı, (harf-i medden sonra) sebab-i medden lâzım veya ârız sükûn gelirse med çeşidinin değişebileceğini örneklerle izah etmekte ve hükümlerini belirtmektedir. İlk önce medd-i lâzım konusunu anlatmaktadır. Sükûnu lâzım-ı, vakıfta ve vasılda sâbit olan sükûn olarak tanımlamaktadır. Şayet (harf-i medden sonra) sebab-i medden sükûnu lâzım gelirse medd-i lâzımın gerçekleştiğini ve med miktarın ölçüsünün dört elif ve hükmünün vacip olduğunu söylemektedir. Örnek olarak da ²⁶¹ مَضَالًا فَهَدَى²⁶¹ -²⁶⁰ الم kelimelerini vermektedir. Burada dikkati çeken husus medd-i lâzımın çeşitlerine girilmemesi ve konunun dar tutulmasıdır.²⁶² Müellif, ikinci olarak medd-i ârız konusunu anlatmaktadır: Şayet (harf-i medden sonra) sebab-i medden sükûnu ârız olursa medd-i ârız gerçekleşmektedir. Sükûnu ârız ise âyetin sonunda durulduğunda ortaya çıkan, geçildiğinde (peşinden gelen ayete bağlanınca) düşen sükûn anlamına gelmektedir. Medd-i ârızın hükmü caiz ve mertebeleri çeşitlidir.

- Eğer, âyetin son kısmındaki (sükûnu ârızın bulunduğu) harfin harekesi üstün ise üç vecih²⁶³ vardır: Tûl, tevassut ve kasr. Örnek ²⁶⁴ يَعْْمَلُونَ²⁶⁴ kelimesidir. Müellif tûl, tevassut ve kasr'ın ölçülerinden ilgili yerde bahsetmemektedir.²⁶⁵
- Âyetin son kısmındaki harfin harekesi esre ise dört vecih vardır: Tûl, tevassut, kasr ve revm. Revm ise “طَلَبَ الْحَرَكَةَ بِصَوْتٍ خَفِيٍّ” Harekeyi hafif bir sesle belli etmektir.” Müellifin revmle ilgili verdiği tanım Karabâş tecvidindeki tanımın aynıdır.²⁶⁶ Verilen örnek ise ²⁶⁷ يَوْمَ الدِّينِ²⁶⁷ terkibidir.

²⁵⁶ el-Bakara 2/214.

²⁵⁷ el-Bakara 2/22.

²⁵⁸ el-Bakara2/255.

²⁵⁹ el-Bakara 2/255.

²⁶⁰ el-Bakara 2/1.

²⁶¹ ed-Duhâ 93/7.

²⁶² Medd-i lâzım'ın çeşitleri için bk. CİRİSİ, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid*, 180; ÇETİN, *Kur'an Okuma Esasları*, 215-218.

²⁶³ Vecih kelimesi tarz, okuyuş, çeşit ve şekil anlamına gelir. Bk. ÇETİN, *Kur'an Okuma Esasları*, 220.

²⁶⁴ el-Bakara 2/96.

²⁶⁵ Tûl 4 elif, tevassut 3-2 elif ve kasr da 1 elif miktardır. Bk. MER'AŞİ, *Cühdü'l-Mukill*, 221; ÇETİN, *Kur'an Okuma Esasları*, 220.

²⁶⁶ Bk. ABDURRAHMAN KARABÂŞI, *Karabâş Tecvidi*, (İstanbul: 1323), 7.

²⁶⁷ el-Fâtiha 1/4.

- Şayet son harfin harekesi ötreli ise yedi vecih vardır: Tûl, tevassut, kasr, tul ile işmâm, tevassut ile işmâm, kasr ile işmam ve revm. İşmâm “Sükûndan sonra dudakları ötrelemektir.” Verilen örnek ise تَسْتَعِينُ²⁶⁸ kelimesidir.

1.2.4.9. Medd-i Lîn

İbrahim Hakkı bu bölümde medd-i lîn konusunu iki madde halinde ele almaktadır: İlki, şayet “vav” (و) ve “ya” (ي) sakin olur, kendilerinden önceki (harf) üstün olursa o zaman “vav” ve “ya” harf-i lîn olur. Kendilerinden sonra da sükûnu lazım gelirse medd-i lîn gerçekleşir ve bu da medd-i lîn'in lâzım kısmıdır. Med ölçüsü 4 elif miktarı olup örneği عين²⁶⁹ kelimesidir.²⁷⁰ İkinci olarak, eğer sâkin “vav” ve “ya” dan sonra sükûn-u ârız gelirse medd-i ârızın mertebelerine benzer hükümler gerçekleşir. Tûl, tevassut, kasr, revm ve işmâm vecihleri vardır. Örnekleri ise قَوْمٌ²⁷² - مِنْ خَوْفٍ²⁷³ - وَالصَّيْفِ²⁷⁴ - نَوْمٌ²⁷¹ kelimeleridir.

1.2.4.10. Vakıflar (ve İşaretleri)

Erzurumlu İbrahim Hakkı risalenin son bölümünü vakıf ve işaretleri konusuna ayırmaktadır. Vakıf, kıraate tekrar başlamak niyetiyle, nefes alacak kadar bir kelime üzerinde sesi kesmekten ibarettir.²⁷⁵ Müellif vakıf yaparken sükûn üzere vakıf yapmak gerektiğini söylemektedir. Ona göre ayetin sonu tenvinli ise vakıf yapılacağı zaman iki harekede (ötre ve esre) tenvin düşer ve tenvinli harf sakin kılınarak vakıf yapılır. Ancak tenvin elifli ise (üstün harekeli tenvin) o zaman vakıf, elif üzere sadece medd-i tabîi olarak gerçekleşir²⁷⁶ ve örneği تَوَاتَا²⁷⁷ kelimesidir. Daha sonra müellif

²⁶⁸ el-Fâtiha 1/5.

²⁶⁹ Meryem 19/1.

²⁷⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı burada med ölçüsü olarak 4 elifi vermiş; ancak tecvid kitaplarında harf-i lîn'den sonra gelen sükûn, sükûn-u lâzım ise iki vechin olacağı kurrânın çoğunluğu tarafından rivayet edildiği kaynaklarda geçmektedir. İki vecih ise tul ve tevassuttur. Bunun yanında terk-i med olarak anlaşılan kasr vechinin de olduğu bilgisi yine kaynaklardadır. Bk. Mer'âşî, *Cühdü'l-Mukill*, 224-225; Hamza Hüdâyi, *Tecvid-i Edâiyye*, 51.

²⁷¹ el-Bakara 2/255.

²⁷² el-Mâide 5/11.

²⁷³ Kureyş 106/4.

²⁷⁴ Kureyş 106/2.

²⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/240; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 2. Baskı (İstanbul: İFAV Yay., 2013), 135; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlimi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 229.

²⁷⁶ Bu durumdaki med çeşidine medd-i ıvaz da denmektedir. Bk. Ramazan Pakdil, *Tâ'lim, Tecvid ve Kıraat*, 3. Baskı (İstanbul: İFAV Yay., 2014), 252.

²⁷⁷ en-Nasr 110/3.

tâ-i merbuta denilen yuvarlak tâ (ة) üzerinde durulunca “he” (ه) olarak okunacağından bahseder ve örnek olarak ²⁷⁸مالمقارعة kelimesini verir. Vakıf bölümünün diğer bir konusu ise Kur’ân tilâvet ederken vakfetmek veya vasletmek için ilgili yerlere kırmızı hatlarla yazılan vakıf işaretleridir. Erzurumlu İbrahim Hakkı vakıf işaretleri olarak لا - ص - م - ج - ز - ط harflerini vermekte ve bu işaretlerle konuyu açıklamaktadır. Ona göre “ta” (ط) vakf-ı mutlak olup caiz; “cîm” (ج) vakfetmek vasletmeye göre ve “zay” (ز) vasletmek vakfetmeye göre tercih edilir. “Mim” vakf-ı lâzım olup, “şâd” (ص) ise vakf-ı Murahhas zarûreten’dir. “Lâm elif” (لا) işaretinin bulunduğu yerde ise vakıf yapılmaz. Ancak ayet sonunda olursa Resûlullah’tan (s.a.s.) mervî olduğu için vakıf yapılabilir. İbrahim Hakkı’nın verdiği vakıf işaretlerinin dışında değinmediği birtakım vakıf işaretleri de vardır.²⁷⁹ Ancak onun verdikleri çoğunlukla kullanılanlardır.

İbrahim Hakkı’nın verdiği bu bilgiler, konuyla ilgili kitaplarda geçen bilgilerle²⁸⁰ bir araya getirildiğinde tablo halinde şöyle gösterilebilir:

Vakıf Adı	Vakıf İşaretleri	Vakfetmek (Durmak)	Vasletmek (Geçmek)	Durumu
Vakf-1 Lâzım	م	✓		Vakfetmek Gerekli
Vakf-1 Mutlak	ط	✓	✓	Vakfetmek Evlâ (Tercih edilen)
Vakf-1 Câiz	ج	✓	✓	Vakfetmek Evlâ
Vakf-1 Mücevvez	ز	✓	✓	Vasletmek Evlâ
Vakf-1 Murahhas Zarûreten	ص	✓	✓	Vasletmek Evlâ
Vakf-1 Lâ	ال	X (Âyet sonu hariç)	✓	Vasletmek gereklidir. Ancak durulmuşsa geriden alınır. Âyet sonlarında ise geriden alınmaz.

Hâtime

Erzurumlu İbrahim Hakkı risaleyi Resûlullah’a salatü selam ederek ve

²⁷⁸ el-Kâria 101/1.

²⁷⁹ Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 272-273.

²⁸⁰ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *‘İlêlû’l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah Muhammed el-‘Îdî, 2. Baskı (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2006), 1/169; Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, 272.

telifinin Allah'ın yardımıyla gerçekleştiğini söyleyerek bitirir. Bu bölümde risalenin yazıldığı tarih ebced hesabına göre في تاريخ عقق بالحساب ١١٨٣ şeklinde 1183 olarak verilmiştir.

SONUÇ

Çeşitli alanlarda eserler telif etmiş olan Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın pek çok eseri araştırmacılar tarafından incelenerek ilim dünyasına kazandırılmıştır. Onun kaleme almış olduğu eserlerden biri de tecvid ile ilgili *Tecvidü'l-Kur'an bi Lisâni'l-'Arabî* isimli risalesidir. Ne var ki bu risale, sadece isim olarak kaynaklarda geçmiş, fakat çalışmalara konu edilmemiştir. O bakımdan çalışmamızda gün yüzüne çıkarılması amacıyla söz konusu risale ele alınmış ve hem şekil hem muhteva hem de üslup özellikleri açısından incelenmiştir. Bu çerçevede eserin yedi nüshasının edisyon kritiği yapılmış ve metinde yer alan tecvid örneklerinin Kur'an-ı Kerim'deki yerleri tespit edilerek dipnotlarda gösterilmiştir. Fakat Kur'an'da bulunmayıp salt ta'lim amacına yönelik risalede yer verilmiş örnekler ile ilgili herhangi bir dipnot verilmemiştir. Bunun yanı sıra çalışmada tecvid ilmiyle ilgili kavramlara ve konulara da yer yer işaret edilmiştir.

Müellifin ilgili risalesinin tahkik ve tahlili neticesinde elde edilen sonuçlar ve değerlendirmeler şöyle özetlenebilir:

Bu risalenin amacı, müellifi tarafından açık bir şekilde ifâde edilmemiştir. Fakat işlenen konular incelendiğinde Kur'an'ı Kerim'in hatasız okunması için birtakım tecvid kurallarının genel hatlarıyla öğretilmesi amacına dayalı yazıldığını göstermektedir. Risalede özlü ve anlaşılır bir dilin kullanılması, okuyucu açısından azami fayda temininin gözetildiğini düşündürmektedir.

Risalenin Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde *Tecvidü'l-Kur'an* ismiyle (E12907 numaralı) kayıtlı nüshasının yıpranmış olmasının yanı sıra elektronik ortama aktarılamaması, birtakım imkân ve şartlar değerlendirilerek ilmi birer miras olan mahtut eserlere daha fazla önem verilmesi gerektiğini göstermektedir.

Adı geçen Üniversitenin Edebiyat Fakültesi'nde bulunan (E0014814 numaralı) nüshasının, *'Urvetü'l-İslâm* yerine yanlışlıkla *'Uryetü'l-İslâm* ismiyle kayıtlara geçmesi, kütüphane tasnifinin ve eser isimlerinin doğru kaydedilmesinin ayrı bir öneme sahip olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Çalışmada konu edilen *Tecvidü'l-Kur'an bi Lisâni'l-'Arabî* isimli risale, *'Urvetü'l-İslâm* isimli eserin üç mahtut nüshasında, Mecmû'atü'l-me'ânî isimli eserin keza üç mahtut nüshasında ve Mecmu'a isimli eserde yer almıştır. Bütün bu eserlerin nüshaları bir araya getirilip incelendikten sonra risalenin mezkûr eserler içerisinde *'Urvetü'l-İslâm*'da daha tertipli ve insicamlı durduğu gözlemlenmiştir. Bu da risalenin diğer iki eserin nüshalarına daha sonraları derç edildiği izlenimini uyandırmaktadır.

Risalede sırasıyla mehâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf, tenvin ve sâkin nûn, sâkin mim'in durumları, idğâm-ı misleyn ve idğâm-ı mütecaniseyn, med harfleri, sebepleri, çeşitleri ve hükümleri, vakıf ve işaretleri gibi konular ele alınmıştır. Sekte, hâ-i sekt, Kur'ân-ı Kerîm'in okunuş şekilleri (tahkik ve tertil, tedvir, hadr), dudak talimi ve temsili okuma gibi konular ise ele alınmamıştır. Eserde konular sistematik bir şekilde işlenmiş, fazla detaylara girilmemiş, konularla doğrudan ilgisi olmayan hususlara yer verilmemiştir.

Risalede yer alan bilgilerin, ifadelerin ve örneklerin benzerleri önceki kıraat ve tecvid ilmi ile ilgili kaynaklarda da bulunmaktadır. Bunun nedeni ise işlenen konuların temelde aynı olmasıdır. Mesela *Tecvîdü'l-Kur'ân bi Lisâni'l-'Arabî*'de, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimesi*'nde yer alan bazı ifadelerin kullanıldığı tespit edilmiştir. Özellikle mehâric-i hurûf ve sıfât-ı hurûf kısmında verilen bilgiler ve kullanılan ifâdeler neredeyse birebir örtüşmektedir. Bunun yanında risalede zikredilen vakıf işaretleri, Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) '*İlelü'l-vuqûf*' isimli eserindeki vakıf işaretleriyle aynıdır.

Günümüzde olduğu gibi risalenin yazıldığı dönemde de başta Türkiye olmak üzere İslâm dünyasının çoğu bölgelerinde Kur'ân-ı Kerîm, İmam Âsım (ö. 127/745) kıraatinin Hafs (ö. 180/796) rivayetiyle okunduğundan müellif, risalede bu rivayeti esas almış, diğer kıraat imamları ve ravilerinin belirgin kıraat özelliklerine ise yer vermemiştir. Dolayısıyla günümüze hitap etme açısından risale güncelliğini korumaktadır.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Hayrani. "Büyük Türk Düşünürü Erzurumlu İbrahim Hakkı Görüşleri ve Eserleri". *Diyanet Dergisi* 18/3 (Mayıs-Haziran 1979), 149-156.

Altıntaş, Hayrani. *Marifetname'de Tasavvuf*. İstanbul: İbrahim Hakkı Külliyesi Yaptırma ve Yaşatma Derneği Külliyesi Yay., 1981.

Aydemir, Abdullah. "Besmele". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 10/106-107 (Mart-Nisan, 1971), 82-89.

Bağdadlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Tsh. Muallim Kilisli Rıfat Bilge-İbnü'l-Eman Mahmut Kemal İnal. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1950-1955.

Binark, İsmet - Sefercioğlu, Nejat. *Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1977.

Birgivi. *Dürr-i Yetim (Resâil fî İlmi'l-Tecvîd İçinde)*. İstanbul: Asitane, ts.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. sad. A. F. Yavuz - İ. Özen. İstanbul: Meral Yayınları, 1334-1343.

Cirîsî, Muhammed Mekkî Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ahmed Ali Hasen. Kahire: Mektebetü'l-Adâb, 1432/2011.

Çağrıçı, Mustafa. “İbrâhim Hakkı Erzurûmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/305-311. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çelebioğlu, Amil. *Erzurumlu İbrahim Hakkı*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1988.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2005.

Çollak, Fatih. “Reisü'l-Kurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri”. *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV (Kıraat İlmi ve Problemleri)*. ed. Bedrettin Çetiner. 179-240. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.

Debrelî, Hâce Abdülkerim. *Mizânü'l-hurûf ve şifâül ebdân* (Resâil fi ilmi't-Tecvîd içinde 2 cilt). İstanbul: Asitane, ts.

Diclehan, Şakir. *Çeşitli Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı*. İstanbul: 1980.

Ensârî, Zekerriyâ. *ed-Dekâiku'l-muhkeme fi şerhi'l-mukaddime*. Mısır: 1335.

Erzurum Hasankaleli İbrahim Hakkı. *Marifetname*. sad. Turgut Ulusoy. İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1974.

Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.

Göker, Lütfî. “Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Marifetname”. *Diyanet Dergisi* 17/2 (Mart-Nisan 1978), 95-109.

Hamza Hüdâî. *Tecvid-i Edâiyye (Resâil fi İlmi't-Tecvîd İçinde 2 Cilt)*. İstanbul: Asitane, ts.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

İbnü'l-Cezerî. *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*. thk. Ganim Gaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1986.

İbnü'l-Cezerî. *Mukaddimetü'l-Cezerî*. haz. Muhammed Sadi Çöğenli. İstanbul: Asitane Kitabevi, ts.

İbrahimhakkıoğlu, Mesih. *Erzurumlu İbrahim Hakkı*. İstanbul: Gül Matbaası, 1973.

Karabâşî, Abdurrahman. *Karabâş Tecvidi*. İstanbul: 1323.

Karagöz, İsmail (ed.). *Duâlar*. İstanbul: DİB Yay., 6. Baskı, 2017.

Mer'âşî, Saçaklızade Mehmet Efendi. *Cühdül'-Mukill*. thk. Sâlim Gaddûrî Hamed. Amman: Dâru İmare, 2008.

Mercanlıgöl, Muharrem. *Ebced Hesabı*. Ankara: Doğu Matbaası, 1960.

Mertoğlu, M. Suat. “Salâtüselâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/23-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Onur, Zafer. *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Nebzetun min lugati elsineti's-selâse Adlı Eseri (Tenkitli Metin ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Pakdil, Ramazan. *Tâ'lim, Tecvid ve Kıraat*. 3. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Revnakoğlu, Cemaleddin Server. *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi*. İstanbul: Harf Yayınları, 2001.

Söylemez, Mehmet Mahfuz. “İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin Urvetü'l-İslâm Adlı Eseri Hakkında Bir Değerlendirme”. *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Cengiz Gündoğdu. 515-521. Erzurum: 2012.

Şimşek, Selami. “303. Doğum Yıldönümünde İbrahim Hakkı (1115/1703-1194/1780) Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”. *Kutadgu Bilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart-2007), 277-301.

Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid Istılahları*. 2. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

Tezcan, Tuğrul. “Bir Klişenin Şerhi: Hamdele, Salvele ve Ba'dü İfadesinin Davud el-Hanefî el-Karsî el-Birgivi'de Çağrıştırdıkları”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 56-72.

Uzun, Mustafa İsmet. “Ebcet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yakıt, İsmail. *Türk-İslam Kültüründe Ebcet Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Neş. 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Hamdele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/448-449, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.

EK 1

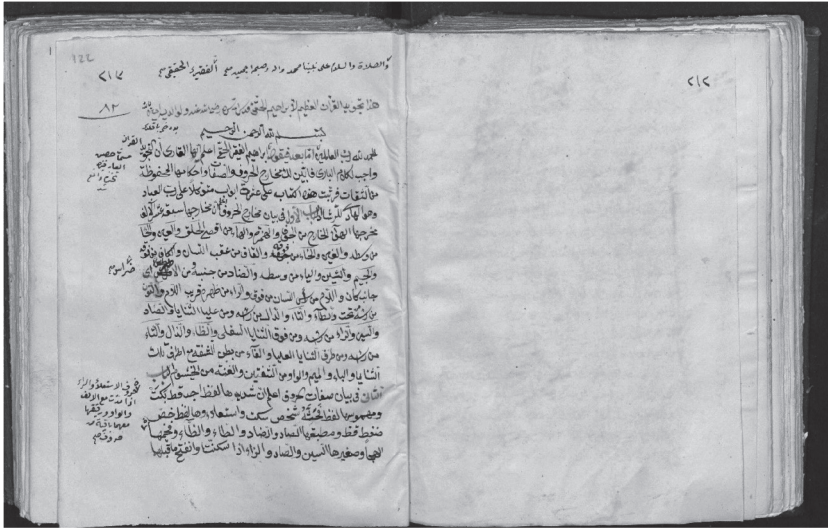


Atatürk Üniversitesi, Merkez Ktp. Seyfettin Özege Nr: 013886
 (S Nüshası) ilk sayfa

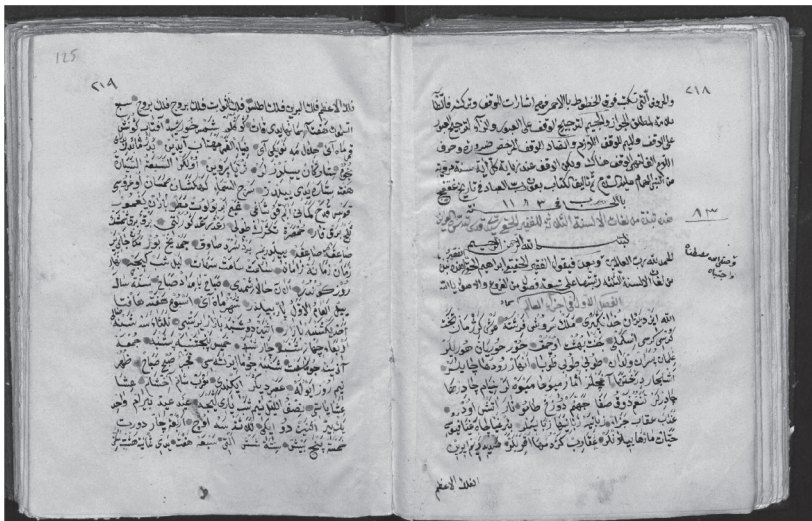


Atatürk Üniversitesi, Merkez Ktp. Seyfettin Özege Nr: 013886
 (S Nüshası) Son Sayfa

EK 2



İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., [Said Paşa] Nr: 576
(A Nüshası) İlk Sayfa

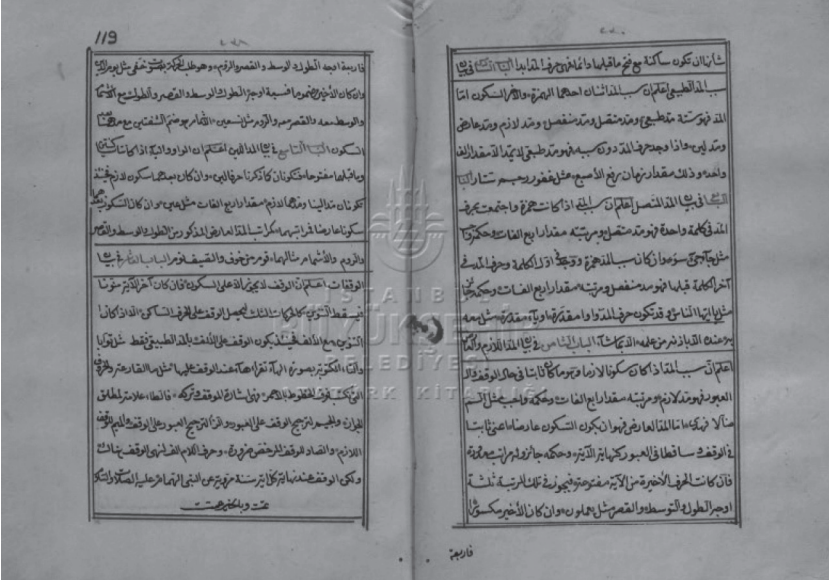


İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., [Said Paşa] Nr: 576
(A Nüshası) Son Sayfa

EK 3



İBB Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin Nr: 0541_07 (B Nüshası) İlk Sayfa



İBB Atatürk Kütüphanesi, Osman Ergin Nr: 0541_07 (B Nüshası) Son Sayfa

MEAL OKUMANIN MAHİYETİ

THE NATURE OF THE READING OF THE TRANSLATION/MEANING OF QUR'AN

Geliş Tarihi: 25.09.2020 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ **MEHMET MURAT KARAKAYA**

DOÇ. DR.

ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-2196-6456

mehmetmurat.karakaya@asbu.edu.tr

ÖZ

Her kutsal metin kendi peygamberinin diliyle inmiştir. Tevrat İbranice, İncil Aramice ve Kur'an-ı Kerim Arapça nazil olmuştur. İlahî kitapların muhatapları kutsal kitapları doğal olarak kendi indiği dil üzerinden okumuşlardır. İlahî hitapların indiği dilin dışında başka diller üzerinden tercüme/meal düzeyinde okunması meselesi son birkaç yüzyılda daha fazla tartışılır olmuştur. Özellikle ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla her devlet kendi dilini ön plana çıkarmıştır. Bu durum, aynı zamanda ulusların bağlı oldukları dinin kutsal kitaplarının kendi dillerine çevrilmesini gerekli kılmıştır. Ülkemizde Kur'an-ı Kerim'i Türkçe'ye meal düzeyinde çeviri hareketi ilk etapta kültürel ve politik unsurların etkisiyle başlamış, daha sonraki süreçte ise, kimi zaman yapılan meallerin hatalı ve yetersiz görülmesi kimi zaman da dildeki değişim vb. saiklerle artarak devam etmiştir. Bugün okuyazar olan her Müslüman'ın meal düzeyinde Kur'an'la muhatap olması mümkündür. Ancak Kur'an'a doğrudan meal düzeyinde muhatap olma konusu kendi içinde bazı problematik hususları barındırmaktadır. Bu makale, Kur'an'ı salt mealinden okuma etkinliğinin ilâhî hitabı anlamada yeterli olup olmadığını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, İlahî Kitap, Tercüme/Meal, Anlam, Yorum, Arapça.

ABSTRACT

Each sacred text was sent down in the language of its prophet. The Torah was revealed in Hebrew, the Bible in Aramaic and the Qur'an in Arabic. The addressees of the Holy Books naturally read the texts in their native languages. The issue of reading divine addresses as translation/meaning in languages other than the language in which they were revealed has been more debated in the last few centuries. Especially with the emergence of nation-states, each state has brought its own language to the fore. This also made it necessary for states to translate the Holy Books into their own languages. In our country, the movement of translation of the Holy Qur'an into Turkish started firstly with the effect of cultural and political factors and has continued increasingly in the later processes on the grounds that incorrect and insufficient translations, changes in the language, etc. It is possible for every literate Muslim today to read the translation/meaning of the Qur'an. However, the issue of reading the translation/meaning of the Qur'an contains some problematic issues in itself. This article discusses whether the activity of reading the Qur'an solely from its translation is sufficient in understanding the divine address.

Keywords: Holy Qur'an, Holy Book, Translation/ Meaning of the Qur'an, Meaning, Commentary, Arabic.

THE NATURE OF THE READING OF THE TRANSLATION/MEANING OF QUR'AN

SUMMARY

The relationship of Holy Books with their origin languages and their translation into other languages goes back to ancient times. The earliest Old Testament translation "Septuagint", was translated from Hebrew to Greek in the third century BC. The oldest Bible translation the "Vulgate", was translated from Hebrew and Greek into Latin by Hieronymus in the fourth century AD and accepted as the official Bible by the Church. The Qur'an was first translated into Persian. On the other hand, the ontological transformation in biblical translation started with reform movements and the emergence of nation-states. Before the Reformation, the target audience of biblical translations was limited to those who studied theology, but after the Reformation, the target audience expanded, the aim was to reach all individuals and make them acquaintance with the scriptures.

Before nation-states, Muslims attached great importance to Arabic, and scientific tradition in order to maintain the existence of Islamic thought and culture. During these times, Arabic became a common language forming the cultural universal of non-Arab Muslims as well as Arabs. However, after the 19th century, with the dissolution of empires and the emergence of national states, Arabic lost its status. During this period, discussions on the origin language of the divine address and its translation into national languages came to the fore. In our country, especially during the dissolution of the Ottoman Empire and in the first years of the Republic, the issue of the translation of the Qur'an into Turkish has been discussed from different perspectives with its cultural and political aspects on the basis of issues such as Turkish worship and nation building.

Today, reading the Qur'an from its translation has become a reality. However, it should be emphasized that reading translation has its own rules and criteria. Because, it is required to have a sufficient level of prior knowledge to understand the Qur'an; just as it is necessary to have a certain knowledge and a grasp of the words and concepts of a scientific discipline in order to understand from the scientific discipline and to be competent in the field. In this sense, lack of compliance with the basic criteria related to understanding and interpretation; dealing directly with the Qur'an

through translation without other sources such as Tafsir and Hadith and disregarding the warnings made in the scientific framework on this issue make reading the Qur'an from translation a problem. Therefore, it is important to consider the basic elements related to the nature of reading translation in scientific terms.

Thus, it is possible to say the following to ground the point: There are three basic factors in coming down and being practiced of the divine books. These are: the book, the Prophet and the community (ummah). Every prophet conveyed the revelation sent to him to the community he was in charge of, and desired to be together with his people and to create a social environment. In this respect, community and togetherness are of great importance in transferring the divine book to life. As a result, when the first addressees of the Qur'an had a difficulty in understanding of the Qur'an, they overcame their difficulties either by asking the Prophet Muhammad (saw) or those who are competent in this field and acted together with the community. Nobody has taken a unique meaning from the Qur'an by reading individually. Therefore, even if the translation is read individually, this reading should be in accordance with the common sense in the society and in an objective frame. On the other hand, purely subjective reading the translation of Qur'an causes the individual to produce meaning from the divine text within his own capacity, opening the door to relativism and to make the interpretation personal. This eliminates the meaning.

Therefore, the basic approach to reading the translation in the way that should prevent the elimination of meaning, an approach that evaluates the case according to the revelation, not according to the case. Accordingly, there may be mentioned two types of translation reading methods: Tawhid-centric reading and non-tawhid-centric reading. The first is to evaluate the case according to the revelation without rejecting the tradition and aim to ensure the integrity of the Tawhid, while the second, by interpreting the revelation according to the case with an attitude that rejects the tradition, in a sense breaks the unity of Muslims and eliminates it. For this reason, the Qur'an should be read in a deep and profound research framework, using a method that ensures unity as the source of Muslims' existence.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, yaklaşık bin dört yüz yıl önce indirilmiş son ilahî kitaptır. Amacı bütün insanlara kıyamete kadar rehberlik etmek, onlara hidayet yolunu göstermektir. Bu nedenle hidayet yolunu tercih eden Müslümanların Kur'ân okuyarak ve ondan ilham alarak hayatlarını düzenlemeleri gerekir. Kur'ân-ı Kerîm günümüzde meal düzeyinde okunsa dahi bu okuma salt meal okuma düzeyinde kalmamakta, birçok Müslüman ilahî vahyi bütün yönleriyle anlamada meal yanında birçok eserden yararlanmaktadır. Buna mukabil bazı Müslümanlar ise, Kur'ân'ı anlama konusunda geleneği reddeden bir tavırla tefsir, hadis vb. eserlerden yararlanmaya karşı çıkmakta, nihai olarak meal okumanın yeterli olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceye sahip olanlar, kendileri böyle bir yaklaşımı benimsedikleri gibi başka insanları da Kur'ân'ı salt mealinden okumaya yönlendirmekte,¹ bu yönlendirmenin etkisinde kalan birçok insan hiçbir teknik ve ön bilgiye ihtiyaç duymadan kendi imkânları ölçüsünde Kur'ân'a muhatap olup ondan hüküm çıkartmaya çalışmakta; hatta Kur'ân'ın söylemediği şeyleri ona söyleyip onaylatmaktadır.² Ancak Kur'ân'ı anlamada ortaya konan *salt meal okuma* yönteminin ve bu konuda yapılan tavsiyelerin bilimsel bir zemininin olup olmadığı, Kur'ân'ı anlamaya istek duyan Müslümanların ihtiyacını karşılayıp karşılamadığı tartışmaya açık bir husustur. Ayrıca bu mesele teknik bir konu olmanın ötesinde Müslümanların tevhidî anlamda Kur'ânî görüşe sahip olmalarının yönünü ve istikametini belirleyen bir içeriğe de sahiptir.

¹ Lütfi Altınsu, "Ne Yapmak İstedik", *Kalem Dergisi* 19-24 (1989), 18; M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'ân'dan Alıp İlhamı": Kur'ân'a Dönüş'ten Kur'ân İslâmî'na", *Divân Dergisi* 15/28 (2010), 77-80.

² Benzer değerlendirmeler için bk. Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'ân'dan Alıp İlhamı": Kur'ân'a Dönüş'ten Kur'ân İslâmî'na, 76.

Bu çalışma, bahse konu olan hususları kutsal kitap çevirilerinin arka planı, Kur'ân'a muhatap olma, ferdi ve ictimai okuma, anlam, mesaj ve günümüzde meal okumanın muhtevası açısından ele almaktadır. Çalışma beş ana başlıktan oluşmaktadır. İlk başlıkta, kutsal kitap çevirilerinin arka planı ve Arapça'nın önemi, ikinci başlıkta, Kur'ân'a muhatap olma, öznel ve nesnel okuma, üçüncü başlıkta, metin, anlam ve mesaj, dördüncü başlıkta, Kur'ân'ı mealinden okumanın muhtevası, beşinci başlıkta ise, günümüzde meal okuma konusu ve problematik alanlar ele alınmakta, mevzu ile ilgili öneriler sunulmaktadır.

Literatür açısından, Kur'ân'ın tercüme edilmesini ve meal konusunu muhtelif yönlerden araştıran kitap ve makale düzeyinde birçok bilimsel çalışma bulunmaktadır. Hidayet Aydar'a ait *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*³ ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Kur'ân Mealleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler* adlı kitaplar ile Yahya Afif'e ait "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercüman Olamaz" adlı risale ve İbrahim Hilmi Karslı'ya ait "Dindarlığımızın İnşasında Kur'ân Meallerinin Rolü"⁴ adlı makale konuyu tercüme ve meal düzeyinde ele alan müstakil çalışmalardan bazılarıdır.⁵

1. Kutsal Kitap Çevirilerinin Arka Planı ve Arapça'nın Ulus Devletler Öncesinde İslâm Toplulukları Açısından Önemi

İlahî kitapların kaynak dilleriyle ilişkisi ve başka erek dillere çevrilmesi antik dönemlere kadar uzanır. Çeviri konusunda asıl kırılma noktasını ise, Rönesans ve reform hareketleri ile aydınlanma, modern çağ, uluslaşma vb. kavramlar etrafında şekillenen 16. yüzyıldan sonraki çağlar oluşturur. En eski Eski Ahit çevirisi MÖ. 3. yüzyılda İbranice'den Yunanca'ya çevrilen ve Latince "yetmiş (70)" anlamına gelen "Septuaginta"; en eski İncil çevirisi de MS. dördüncü yüzyılda Hieronymus tarafından İbranice ve

³ Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, (İstanbul: Kur'ân Okulu Yayıncılık 1996).

⁴ *Kur'ân Mealleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007). "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" adlı makale *Sebilürreşad* Dergisi'nde yayımlanmıştır. Bk. Yahya Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz", *Sebilürreşad Dergisi* 24/602 (26 Şevvâl 1342 / 29 Mayıs 1340), 51-52. Yahya Afif, Osmanlı son dönem ulemalarından Ahmed Şirani'dir. Şirani Yahya Afif mahlasıyla dergilerde yazılar yazmaktadır. Bk. Muhammet Ali Tekin, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" Adlı Makale ve Bir Değerlendirme", *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 101-119; İbrahim Hilmi Karslı, "Dindarlığımızın İnşasında Kur'ân Meallerinin Rolü", *Diyanet İlmî Dergi* 47/1 (2011), 31-52.

⁵ Bunların dışında konuyla ilgili birçok çalışma bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>; <https://dergipark.org.tr/tr/search?q=Kur%27an+meali§ion=articles> Erişim tarihi: 20.06.2020.

Yunanca'dan Latince'ye çevrilen ve Kilise tarafından resmi İncil olarak kabul edilen "Vulgata"dır. Kur'ân-ı Kerîm ise ilk defa Farsça'ya çevrilmiş, daha sonraki süreçte onun Latince vb. dillerde tercümeleri olmuştur.⁶ Bunlar bilinen en eski ve en meşhur çeviriler olmakla birlikte bunlar dışında Kutsal kitapların birçok dile tercüme faaliyeti olmuştur. Ancak geçmiş zamanlarda, kutsal kitapların tercümeleriyle ilgili çevirikuram çerçevesinde harfî tercüme, tefsirî tercüme, kaynak dil odaklılık, erek dil odaklılık gibi biçimsel ya da eşdeğerlilik ve betimleyici çeviriler gibi yöntemsel birçok tartışma konusu olmuş olsa da bu tartışmalar, esas itibarıyla reformasyon hareketiyle birlikte farklı bir boyuta evrilmiş, çevirinin ontolojik boyutu farklı bir nitelik kazanmıştır. Ontolojik dönüşüm, çevirilerin (i) Kutsal kitap çevirilerinde amaç ve (ii) Çevirilerin reformasyondan sonra aldığı seyir açısından iki faktörü ön plana çıkarmıştır. Buna göre, reformasyondan önceki zaman dilimlerinde kutsal kitap çevirilerindeki amaç, havas ve avam gözetmeksizin toplumun bütün kesimlerine erişmek değildir. Bu zaman dilimlerinde çeviriler toplumun geneline ulaşmaktan ziyade din alanında öğrenim görenlerle sınırlı kalmış, eğitimde ve dinin halka daha iyi anlatılmasında yardımcı unsur olarak kullanılmıştır.⁷ Reformasyon sonrasında ise gaye tamamen değişmiş, bireye ulaşmak ve onu bizzat kutsal kitapla muhatap kılmak temel amaç olmuştur. Bu bağlamda kutsal kitap çevirilerinin tarihini reformasyon öncesi ve sonrası, aydınlanma öncesi sonrası veya ulus devletler öncesi ve sonrası şeklinde iki aşamada ele almak mümkündür.⁸

Ulus devletler öncesinde İslâm düşünce ve kültürünün varlığını devam ettirmesi -her bir Müslüman ferdi için olmasa da- genel olarak Müslümanların Kur'ân'ın dili olan Arapça ve gelenekle irtibatlarına bağlı kalmıştır. Arapça, İbranice'nin tüm Yahudilerin ortak dili olması gibi Arap ve Arap olmayan Müslümanların kültürel evrenini oluşturan ortak bir dil olmuştur. Kur'ân'ın indiği döneme kadar dünya dillerinden bir dil olan Arapça, İslâm'la birlikte kutsiyet kazanarak ontolojik bir hüviyet elde etmiş, bu yönüyle -ilahî hitabın dili olarak- Müslümanlar üzerinde etkide bulunmuştur. Bu manada Arap lisanı, Kur'ân'ın kendisiyle nazil olmasıyla süreç içerisinde gelişme ve genişleme imkânı bulmuş, Arap olmayan Müslüman milletler Kur'ân'ın dili olan Arapça'ya ilgi göstererek onu öğrenmeye, anlamaya ve onda yetkin ve mahir olmaya gayret göstermişlerdir. Bu çerçevede Arapça, İslâm'ın ve İslâm geleneğinin kurucu ve üretici dili olarak kabul

⁶ Faruk Yücel, *Tarihsel ve Kuramsal Açıdan Çeviri Edimi*, (Ankara: Dost Yayınları, 2007), 37; Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*, 94, 95.

⁷ Yücel, *Tarihsel ve Kuramsal Açıdan Çeviri Edimi*, 36, 37.

⁸ Burada makalenin bağlamı gereği kutsal kitaplar içerisinde sadece Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili hususlara değinilecektir. Ayrıca, öteki kutsal kitap çevirileri ile Kur'ân çevirilerini ayrı tutmak gerektiğini belirtmek gerekir. Kur'ân'ın orijinal dili tartışmasıdır ve bu dil Müslümanlarca din dili olarak kabul edilmiştir.

gördüğü kadar Arap olmayan Müslümanların İslâm kültürünü inşa etmelerinde ikinci lisan olarak değer görmüştür.⁹ Arapça'nın İslâm toplumlarında bu şekilde yaygın kullanımı, hem İslâm birliğinin korunmasında hem de vahyî geleneğin bütüncül bir yapıda devamında büyük katkı sağlamıştır. Endülüs'ten Hindistan'a farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanların aralarındaki kardeşlik, gelenek birlikteliği ve medeniyet ufkunun aynılığı dil yönünden böyle bir paradigmaya sahip olmakla gerçekleşmiştir.¹⁰

Arap olmayan Müslümanlar arasında vaki olan Arap diline yönelik ilgi, başka bir açıdan tercümeyle de sekte vurmuş, bu durum, Kur'an'ın başka dillere tercüme edilmesini oldukça yavaşlatmıştır. Bir başka ifadeyle, Arap olmayan Müslümanlar, müntesibi olmakla iftihar ettikleri bu dini kendi dilleriyle öğrenme ve anlamaya çalışmanın ötesinde, dinî sebepler ve sosyal ve psikolojik faktörlerin de etkisiyle orijinal diliyle öğrenmeye gayret göstermişlerdir. Bu da tabii olarak Kur'an'ın tercümesine eğilimi azaltmıştır.¹¹ Ancak 19. ve 20. yüzyılda imparatorlukların dağılma sürecine girmesi ve ulusal devletlerin ortaya çıkmasıyla İslâm toplumlarında dilde birleştirici nokta olan Arapça önemini ve merkezî konumunu kaybetmiş; bu süreçte, düşünsel alanda ilahî hitabın kaynak dili ve ulusal dillere çevrilmesi etrafında tartışma konuları gün yüzüne çıkmıştır. Bu çerçevede Osmanlı'nın dağılma sürecinde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Kur'an'ın Türkçeye tercümesi meselesi, Türkçe ibadet ve uluslaşma vb. konu ve kavramlar üzerinden kültürel ve politik yönleriyle farklı açılardan tartışılmıştır.¹² Günümüzde ise meale yönelik ilgi her geçen gün artmış, Kur'an'ı mealinden okuma bir gerçeklik hâlini almıştır. Ancak süreç içerisinde kimi insanların anlama ve yorumlama ile ilgili temel kıstaslara uymadan ve başka kaynaklardan yararlanma ihtiyacı duymadan doğrudan meal vasıtasıyla Kur'an'a muhatap olması ve bu konuda bilimsel çerçevede yapılan uyarıların dikkate alınmaması meal okumayı bir sorun hâline getirmiştir. Bu minvalde

⁹ Ana dili Arapça olmayan İslâm toplumlarında cemiyetin her bir kesiminin Arapça'yı bilmediğini de belirtmek gerekir. Toplumun geneli Arapça konusunda yetkin olmasa da insanlar dinî bilgilerini çoğunlukla Arapça eğitim görmüş âlimlerden veya onların yerel dilde yazmış oldukları eserlerden elde etmişlerdir.

¹⁰ Biz bugün Endülüslü İbn Rüşd'ü anlayabildiğimiz kadar Hindistanlı Şah Veliyullah Dihlevî'yi de anlayabiliyorsak bunun hem Arapça hem gelenek birlikteliği üzerinden gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

¹¹ Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 90.

¹² Bu konuda Hidayet Aydar'ın *Kur'an'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* kitabı ile Düccane Cündioğlu'nun *Anlamın Tarihi* kitabında geniş bilgi bulunmaktadır. Aydar'ın belirttiğine göre, Tanzimat sonrasında Kur'an'ın tercüme edilmesine yönelik taleplerin esas gayesi, ibadetlerin Türkçeleştirilmesidir. Cündioğlu'na göre de Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye çevirme teşebbüsleri esasen masum bir anlama talebinin neticesi olmayıp Osmanlı modernleşmesinin, daha doğru bir deyişle uluslaşma sürecinin zorunlu bir sonucudur. Aydar, *Kur'an'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 111; Düccane Cündioğlu, *Anlamın Tarihi* (İstanbul: Tıbyan Yayınları, 1997), 268, 269.

ilahî hitaba muhatap olan Müslümanların salt meal düzeyinde Kur'ân'la irtibat kurmalarının tartışmaya açık hususlar barındırması, konunun farklı yönlerden özellikle de mesajın içeriği ve okumanın niteliği açısından ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

2. Ferdî ve İctimâî Okuma Çerçevesinde Kur'ân'a Muhatap Olma: İlk ve Dolaylı Muhataplar

Evvela belirtmek gerekir ki Kur'ân'ın iki tür muhatabı vardır: İlk/doğrudan muhataplar ve dolaylı muhataplar. İlk muhataplar, Hz. Peygamber (s.a.s.) vasıtasıyla Kur'ân'a doğrudan mülaki olanlardır. Dolaylı muhataplar ise, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra Kur'ân'a muhatap olanları kapsamaktadır. Kur'ân'la doğrudan iletişim hâlinde olan ilk muhataplar, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatına kadar hem ilahî vahyi okuyarak hem de Kur'ân'ın sözel ve fiilî, canlı ve güncel tefsiri olan Resûle (s.a.s.) ittiba ederek İslâmî bir hayat düzeni içerisinde yaşamışlardır. Vahyin indiği dönem içerisinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) varlığı, sîreti ve Kur'ân'ı beyan etmesi, dini anlama ve hayata uygulama açısından önemlidir.

Buna göre, meseleyi kendi iç boyutlarıyla değerlendirmek adına şu argümanları ortaya koymak mümkündür. İlahî vahyin okunması ve buyruklarının hayata aktarılması, bir kitabı/hitabı ve bir de mübellîğ, mübeyyin ve üsve-i hasene olan elçiyi gerekli kılar.¹³ Her Resûl doğal olarak tebliğ eder, açıklar ve hayatıyla güzel örnek olur.¹⁴ Bu manada mübellîğ, mübeyyin ve üsve-i hasene bir peygamber olmadan ilahî hitabın tebliğ edilmesi, anlaşılması ve hayata aktarılması mümkün değildir. Bu özellikleriyle peygamber, ilahî vahyin mütemmim bir cüzüdür. İlahî hitapla ilgili diğer bir mütemmim cüz ise, bu hitabın ortak bir şuura ve bilince sahip "ümme" olmaya namzet bir toplumda tecessüm etmesidir. Peygambere bağlı bir heyet-i ictimaiyenin birlikteliği olmadan ilahî hitabın tezahür etmesi ve ilkelerinin makes bulması imkânsızdır. Sonuç itibariyle vahyin varlık bulmasıyla ilgili olarak (i) ilahî hitap (ii) onu tebyîn eden peygamber ve (iii) ilahî hitaba muhatap olan ve peygambere ittibâ eden topluluk (ümme) şeklinde üç temel unsur olduğu görülmektedir. Üçüncü şıkta yer alan topluluk unsuru, başka bir açıdan ilahî hitabı tek başına okuma ve tek başına yaşamının yeterli olmadığını göstermektedir. Zira vahiy, tek bir elçi üzerinden gönderilse de onun muhatap kitlesi ya geçmiş peygamberlerde olduğu gibi belirli bir kavim ya da Hz. Peygamber'de (s.a.s.) görüldüğü gibi bütün bir insanlıktır.

Yine bu üç unsur içerisinde en dinamik olanı topluluktur, yani ümmettir. Zira kitap inmiş, peygamber de dâr-ı bekâya irtihal etmiştir. Müslüman

¹³ Örnek olarak bk. el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/44; el-Ahzâb 33/21.

¹⁴ Gürbüz Deniz, *Beşer ve Resûl Hz. Muhammed Mekke'de* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 11.

topluluklar ise ilahî hitabın hükmünün devam etme süresiyle eş değer olarak kıyamete kadar varlığını sürdürecektir. Bu da ilahî hitaba muhatap olan Müslümanların kendi dönemleri itibariyle bu hitabı okumasını, anlamasını ve hayata aktarmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda birey ve toplum ekseninde ilahî hitabın okunması, anlaşılması ve hayata aktarılması yönünden iki tür okumanın olduğu söylenebilir: **(i)** Ferdî okuma ve **(ii)** Topluluk ufkuyla uyumlu okuma (İctimaî okuma). İlahî hitabı ferdî olarak okuma, bir Müslümanın vahiyden haberdar olması ve dinî alanda kendini yetkin kılması açısından gereklidir. Burada problematik bir durum söz konusu değildir. Ancak bu okuma, bireysellik ve öznellik çerçevesinde topluluğu ve ümmetin diğer fertlerini dışlayan ve onları etkisiz kılan bir okuma olmamalıdır. Zira okuma, ümmet şuur ve bilincini zedeleyecek şekilde dine duyarlı cemiyetten uzak bir okuma veya ayrıkçı anlayışları ikame eden bir yapıda olduğunda, hâliyle bireysel/öznel yorum olarak kalır, ferdin ötesine geçemez. Ferdin ötesine geçemediğinde ise bir anlam ifade etmez. Hâlbuki okumanın ferdin ötesine geçmesi ve uygulama alanında topluluk ufkuyla bütünleşmesi gerekir. Bu bağlamda okumanın öznel yorum seviyesinde kalması, toplumun, üzerinde ortak bir kavrayışla uyulaşım sağlayacağı genel/nesnel anlamın kaybolmasına sebep olur. Bu durum, dinî topluluğun birlikte hareket etme imkânını ortadan kaldırır ve nihayetinde ilahî hitabın hayata aktarılmasında bahsi geçen mütemmim cüzlerden biri, yani topluluk unsuru eksik kalır. Sonuçta, vahiy topluluk üzerinden tezahür etmez. Vahiy, ferdin ötesinde topluluk üzerinde tezahür etmediğinde de amacına ulaşamaz. Dolayısıyla ferdî okuma, bireysel planda Kur'ân'ın çizdiği çerçevede bir karakter oluşturmak için gerekli bir okuma olsa da toplum nezdinde nesnel anlam ve yorumu yakalamak açısından yetersizdir. Bu çerçevede ferdî okuma, öznelliğe, toplulukla birlikte okuma ise nesnellığe imkân tanır. Ferdî okuma yönteminin tek bir olumlu yönü vardır; o da nesnel okumanın gölgesinde olmasıdır. Bu okuma, öznel yorumun ötesinde nesnel okuma ekseninde bir okuma olduğunda hem şahsiyet inşasında hem de topluluğun ufkuna katkı sağlamada önemli işlev görecektir.

Bu açıklamalar muvacehesinde ilahî hitabın mahiyeti itibariyle üç farklı okuma biçiminin olduğu söylenebilir: **(i)** Salt öznel okuma, **(ii)** Nesnel okuma ve **(iii)** Nesnellik bağlamında öznel okuma. Salt öznel okuma, ilahî hitaba muhatap olan ferdin rölativizme de kapı aralayacak şekilde kendi bireyselliği içerisinde metinden anlamı üretmesi ve yorumu kendine özgü kılmasıdır. Nesnel okuma, bunun tam tersidir. Bu okuma, ilahî hitabın metninden, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinden, kıyas ve icma ile âlimlerin içtihadından oluşup -sekteryan bir yapı oluşturmaya imkân tanısa da- topluluk ufkusu açısından ortaklaşa bir alan vaz eder. Toplum, bu müşterek alan üzerinden istikamet belirler. Nesnellik bağlamında öznel okuma ise, nesnel okumanın şemsiyesi altında kişinin hem bir birey hem de ümmetin bir ferdi

olduğunu düşünmek suretiyle ilahî hitaba muhatap olması ve kendini yetkin kılmasıdır. Bu okumalardan son ikisi önemlidir ve göz ardı edilemez.

İlahî hitabı okuma ile ilgili yukarıda ortaya konan argümanlardan hareketle münferit hidayet vakaları da dâhil olmak üzere genelde dinlerin, özelde İslâm'ın hayata yansımalarının, inananların "bir-arada olma"sını ve bir "sosyal ortam"da bulunmasını gerekli kıldığı söylenebilir. Her peygamber aldığı vahyi muhatap olduğu topluma iletir, ilettiği vahyin ilkeleri doğrultusunda kavmiyle bir-arada olmayı ve sosyal bir ortam oluşturmayı arzu eder. Bu manada peygamberlere yüklenen tebliğ vazifesi toplumsallığı gerektiren bir eylem ve sorumluluk iktiza eder. Başkası/başkaları olmadan tebliğin icra ve ifa edilmesi mümkün değildir. İslâm dini açısından söyleyebiliriz; bir-aradalık ve sosyal ortam Asr-ı saâdetde Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe ile şekillenmiştir.¹⁵ Bu çerçevede bir-aradalık ve sosyal ortam, geçici, arazsal hüviyete sahip bir olgu olmaktan öte ontolojik mahiyete haiz vazgeçilmez bir unsurdur. Zira ilahî hitabın anlaşılması ve hayat bulması bireyin ötesinde bizatihi topluluğun varlığıyla mümkün olur.¹⁶ Bu da öznel okumanın topluma yön veren ve ortak anlamı belirleyen nesnel okuma ile bütünleşmesini gerektirir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde sahâbe, Kur'ân'ı okurken ne tek başına okumaktan kaçınmış ne de toplulukla birlikte hareket etmek adına ortak anlamı kavramak için araştırma yapmaktan ve bir bilene danışmaktan uzak durmuştur. Vahyin indiği yirmi üç yıllık zaman diliminde ilk ve doğrudan muhataplar anlamadıkları hususları Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sormuş, o da sorulan sorulara muhatapların anlayacağı düzeyde cevap vermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) En'âm suresinde geçen "*Onlar ki iman ederler ve imanlarına zulüm karıştırmazlar.*"¹⁷ âyetindeki "zulüm" kelimesinin anlam içeriğini Lokmân sûresinde geçen "*Muhakkak ki şirk büyük bir zulümdür.*"¹⁸ âyetine dayanarak "şirk" ile açıklaması çok bilinen bir örnektir. Yine Adiy b. Hatem'in orucun başlamasını ifade eden *siyah ip ve beyaz ipten*¹⁹ kastın ne olduğunu sorması ve Hz. Peygamber'in de gecenin karanlığı (siyah ip) ve gündüzün aydınlığı (beyaz ip) şeklinde açıklama yapması bir başka misal olarak verilebilir.²⁰ Bunların dışında sahabenin

¹⁵ Örneğin Hz. Ömer, -farklı rivayetler olsa da- Tâhâ Sûresini dinlemek suretiyle hidayete ermiştir. Ancak o, hidayet hadisesinden sonra hayatını tek başına yaşamayı tercih etmemiş, Müslüman olur olmaz Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve arkadaşlarının arasına katılmıştır.

¹⁶ Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" Adlı Makale ve Bir Değerlendirme", 107.

¹⁷ el-En'âm 6/82.

¹⁸ el-Lokmân 31/12.

¹⁹ el-Bakara 2/187.

²⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, tah. Semîr Tâhâ el-Meczûb (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 33.

ileri gelenlerinin Kur'ân'ın kullandığı bazı kelimelerin ne anlama geldiği konusunda zorlandıkları; örneğin, Hz. Ömer'in "*ebben*"²¹ kelimesinin manasını bilmediği ve diğer sahâbîlere sorarak onun *yerden biten bir ot çeşidi* olduğunu öğrendiği; İbn-i Abbâs'ın "*fâtır*"²² kelimesinin manasını iki bedevinin bir kuyu başındaki tartışmalarından öğrendiği rivayetlerde yer almaktadır.²³ Bu örnekler, fert/özellik ve topluluk/nesnellik çerçevesinde değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe döneminde ilk muhataplar nezdinde bazı âyetler hakkında bilinmeyen hususların varlığını bize gösterdiği gibi, Kur'ân'da geçen ve anlaşılması yönünde zorluk yaşanan kelime ve kavramların nasıl çözümlendiğini de ortaya koymaktadır. Buna göre, ilk/doğrudan muhatapların anlamını bilme yönüyle Kur'ân'ın tüm âyetlerine vakıf olmadıklarını, anlaşılmasında zorluk yaşanan ifadelerde ise, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yahut Kur'ân konusunda yetkin kişilere ve ehline sorarak bu zorlukların üstesinden geldiklerini ve toplulukla birlikte hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin vefatlarıyla birlikte ilk/doğrudan muhataplar dönemi sona ermiştir. Bu durum, doğal olarak muhatapların niteliğinin değişmesine neden olmuş, muhataplık artık ilk muhataplıktan, dolaylı muhataplığa dönüşmüştür. Kur'ân-ı Kerîm, hükmü ve geçerliliği kıyamete kadar sürecek olan ilahî bir kitaptır. Buna göre, Kur'ân'a muhataplığın dolaylı muhataplık yönünden devam etmesi inananlar açısından bir gerekliliktir. Bu kapsamda, dolaylı muhataplar açısından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sîretine uygun İslâmî bir hayatın sürdürülmesinin Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kayıt altına alınmış sözlerine bağlı kalarak gerçekleşmesi gerekmektedir. Nitekim öyle de olmuştur. İlk dolaylı muhataplar, Kur'ân'ın yaşayan tefsiri olan Hz. Peygamber (s.a.s.) hayata veda etti diye okumayı topluluk ufkundan uzak bir şekilde salt ferdî okumalara dönüştürmemiş ve anlamı kendilerine özgü kılmamışlardır. Özellikle ilk dolaylı muhataplar, kendilerinden sonra gelecek muhataplara da örneklik teşkil edecek şekilde sosyal ve siyasal şartların getirdiği olay ve yeni durumlar karşısında geliştirdikleri usul ve yöntemlerle Kur'ân ve sünnet istikametinde görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu sayede Kur'ân'ın rehberliğini ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) örnekliğini yaşanır tutmuşlardır. Sonradan gelen muhataplar da bu minvalde hareket etmişlerdir. Özellikle hicrî 3. asırdan sonra ortaya çıkan Kur'ân ve sünnet istikametinde kıyas ve icmâ destekli yapı, sorunların çözümleninde bir yöntem olduğu gibi aynı

²¹ el-Abese 80/31.

²² el-Fâtır 35/1.

²³ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Dr. Yusuf Abdurrahman, Cemal Hamdi, İbrahim Abdullah el-Kürdî (Beyrut: Daru'l-Marife, 1994), 1/400; Celaleddîn Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 1/272.

zamanda tüm İslâm coğrafyasında bir gelenek hâlini almıştır.

Özetle, ilk dolaylı muhataplardan günümüze genel olarak Müslümanlar, Kur'ân'ın ruhunu canlı tutmak amacıyla indî görüş ve yorum yapmaktan kaçınıp hem vahye hem de o vahyin indiği Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetine ittiba ederek İslâmî bir hayat yaşamışlardır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'ân'ın sadece bir aktarıcısı değil, aynı zamanda "uygulayıcısı ve açıklayıcısı"dır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) beyanının, yani hadis ve sünnetin Kur'ân'ın anlaşılmasında nihaî merci olması onu "normatif esas" kılmaktadır.²⁴ Bu nedenle Kur'ân ve sünnet, ilk muhataplar açısından olduğu kadar dolaylı muhataplar açısından da İslâm'ın temel kaynakları olarak işlev görmüştür ve hâlen de görmektedir.

3. Metin, Anlam ve Mesaj

Mesajda asıl olan onun anlaşılır olmasıdır. Anlaşılmayan bir mesajın iletilmesi veya gönderilmesi anlamsızdır ve amacından yoksundur.²⁵ Dolayısıyla Allah Teâlâ, vahyini hitabın anlaşılır olması için toplumun diline uygun olarak göndermiştir.²⁶ Bu anlamda Kur'ân'ın ilk muhatapları, -genel olarak söylenecek olursa- Kur'ân'ın dilini anlama konusunda bir zorlukla karşılaşmamışlardır. Anlama konusunda bir müşkülle karşılaşmalarında da yukarıda örnekleri verildiği gibi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sormuş yahut gerekli araştırmaları yapmışlardır. İlk muhatapların Kur'ân'ı anlama konusunda bu manada bir zorlukla karşılaşmamaları, dil ve bağlam açısından zaman ve mekânın içerisinde pratik anlamda yer almalarından ve Hz. Peygamber'le (s.a.s.) birlikte olmalarından kaynaklanmıştır. Dolaylı muhataplar ise, Kur'ân ile metin düzeyinde muhatap olmaktadır. Bu meyanda ilk muhataplar açısından genelde anlaşılır bir "söz" olan Kur'ân-ı Kerîm, daha sonraki muhataplar açısından hüküm çıkartmada kimi zaman anlaşılması zor bir "metin" hâlini almıştır. Çünkü araya zamansal ve İslâm'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla mekânsal "mesafe" girmiştir. Burada ortaya çıkan soru şudur: Zamansal ve mekânsal mesafenin giderilmesi mümkün olabilir mi? Zamanı geri getirmek ve mekânı da daraltmak mümkün olmadığına göre, mesafeyi gidermek adına gereken tek bir faaliyet vardır o da ilmî manada arkeolojik kazı çalışması yapmaktır. Bunun da yöntemi, bir usul çerçevesinde gerekli olan ilimlerden yararlanmaktır.

Bu bağlamda, konuyu metin diyalektiği açısından tesis etmede şu argümanları üretmek mümkündür. Bir metin kendi özneliği içerisinde "zaman", "mekân" ve "dil dönüşümü" sebebiyle anlam düzeyinde muhataplarından uzaklaşabilir. Bundan daha doğal bir şey olamaz. Her metin,

²⁴ Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 150.

²⁵ Mehmet Murat Karakaya, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2003), 2.

²⁶ el-Kamer 54/17, 22, 40; Muhammed 47/24.

öncelikle ilk ve doğrudan muhataplarına hitap eder ve zamanın geçmesiyle bu muhataplara hitap etme özelliğini kaybeder. Dolayısıyla metin, zamanın geçmesiyle yazıldığı zaman, mekân, olay ve dil bağlamı açısından ilk muhataplarından ayrılır. Bir metin, ilk muhataplarından ayrıldığında dolaylı muhataplar açısından gerekli olan şey, metnin maksadını tefsir, te'vil ve yorumlama yoluyla ilk muhataplar düzeyinde anlamaktır. Bu minvalde dolaylı muhataplar üzerinde var olan sorumluluk, anlamı karmaşık hâle gelmiş metni anlaşılır kılmaktır. Bir başka ifadeyle dolaylı muhatap, metni kavramalı ve metin tarafından da kuşatılmalıdır.²⁷ Metni kavramak ve onun tarafından kuşatılmak için yapılması gereken eylem de bu koşulları yerine getirecek tefsir, te'vil ve yorumsama gibi araçlara başvurmadır.

Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatının ardından İslâm'ın farklı coğrafyalara yayılması ve genişlemesiyle Arap dilinde doğal olarak değişimler olmuş, Arapça'ya başka dillerden kelimeler girmiş veya kimi kelimelerin anlam alanları değişmiştir. Bu nedenle daha ilk dönemlerde Kur'ân kelimelerinin anlam alanlarının tespiti için lengüistik çalışmalar yapılmış, bu manada Kur'ân'ı ilk *açıklama* faaliyetleri de *dil* düzeyinde olmuştur. Önceleri sınırlı sayıda kelimelere uygulanan bu çalışmalar giderek bütün kelimeleri içine alacak şekilde genişlemiş ve filoloji olarak nitelenen bir disiplin hâlini almıştır.²⁸ Metinle muhatap arasındaki *mesafenin* açılmaya başladığı daha ilk zamanlarda, âlimler, dilin değişme ve bozulmaya uğraması sebebiyle Kur'ân'ı ve Kur'ân dilini anlamaya hizmet etmiş, sonuçta metinle muhatap arasındaki *mesafeyi* azaltmaya, zaman ve tarihin yol açtığı engelleri ortadan kaldırmaya uğraşmışlardır. Literatürdeki "Garibü'l-Kur'ân", "Meâni'l-Kur'ân" ve "Mecâzü'l-Kur'ân" adıyla telif edilen eserlerin tamamı bu amaca yönelik olarak hazırlanmıştır. Özellikle dil âlimleri o dönem için anlaşılmakta zorluk çekilen Kur'ân kelime ve ibarelerini izaha kavuşturmaya çalışmışlardır.²⁹ Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde neredeyse hiç ihtiyaç hissedilmeyen bu tür faaliyetlere dil ve bağlamın değişmeye başlamasıyla birlikte ihtiyaç duyulması tabiidir. Nitekim Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye göre, Kur'ân lafızlarını, **(i)** Herkesin anlayabileceği kelimeler olan müşterek lafızlar ile **(ii)** Anlaşılması konusunda belli bir gayret isteyen ve herkes tarafından anlaşılması zor olan lafızlar, diye iki bölümde değerlendirmek gerekir.³⁰ Anlaşılması konusunda belirli bir gayret ve çabayı gerektiren kelime ve kavramların izaha kavuşturulması da mealin ötesinde bir çalışmayı veya bu alanda yapılan çalışmalardan yarar-

²⁷ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 41, 55.

²⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tuhfetü'l-Erib bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-Garib*, tah. Ahmed Matlub, Hadice el-Hadisî (Bağdat: 1977), 6.

²⁹ Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, 130.

³⁰ el-Endelüsî, *Tuhfetü'l-erib bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-garib*, 27.

lanmayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla tefsir yapmak ve yoruma dair usul ve yöntemleri belirlemek kaçınılmazdır. Yahya Afif'in ifadesiyle Müslüman olarak bizler;

Kur'ân'ın hâvî bulunduğu mâ fevka'l-beşer kıymet ve ehemmiyetin mechûliyet ile değil ma'lûmiyet ile tezâhür ve tecellî edeceğine kâni' bulunuyoruz. Fakat bu ma'lûmiyet, ilmî tarîklerle icrâ edilecek tetkîkâtın mahsûlü ile olmalıdır.³¹

Bu argümanlar çerçevesinde söylenebilir ki Kur'ân'ın dolaylı muhataplarının belirli ilim ve yöntemleri bilmeden ve Kur'ân'ın genel anlamda bir kitap olarak niteliğini kavramadan doğrudan Kur'ân'la iletişim kurmaları, onların ilahî kelâmı anlamada birçok zorlukla karşılaşmalarına ve Kur'ân ifadelerinden yanlış hüküm/sonuç/anlam çıkarmalarına sebep olabilecektir. Çünkü nasıl ki bir ilmî disiplinden istifade etmek ve o alanda yetkin olmak için belirli bir birikime sahip olmak ve o ilmî disiplinin kelime ve kavramlarının anlam sistemlerine vâkıf olmak gerekiyorsa, Kur'ân'dan istifade etmek için de yeterli düzeyde bir ön bilgi gereklidir.³² Örneğin, belirli bir davranışta bulunmayı zorlayıcı bir içeriğe sahip olan emir sîgası, Arapça'da verdiği mesaj itibarıyla birçok anlama gelmektedir. Bu anlamlar arasında vucûb, nedb, ibâhat, tehdid, irşad, te'dib, ta'ciz, dua vb. yönlendirmeler bulunmaktadır.³³ Bu çerçevede, Kur'ân-ı Kerim'de, "Namazı kılınız" ifadesindeki "kılınız" emir-filinin buyruksal konumuyla "ihramdan çıktığınız vakit avlanın" ifadesindeki "avlanın" emir-filin buyruksal konumu birbirinden farklıdır. İkisi de emir-fildir; ama her ikisi de "zorunlu yapmak" anlamında bir talep içermemektedir. Birincisinde emirden kastedilen vucûb, yani "zorunlu yapmak" iken, ikincisinde ibâhat (mübahlık)/serbestlik vardır. Bu örnekler, derinlikli bir ön araştırma yapmaksızın bireysel istifade dışında Kur'ân'dan yetkin bir şekilde yararlanmanın ve ondan hüküm çıkartmanın mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Bu manada günümüzde İslâm'a veya Kur'ân'a dair konularda işin ehline ve bu alanda yazılmış eserlere müracaat etmenin gerekli olduğu görülmektedir. Bu yaklaşım, aynı zamanda Kur'ân okuyucusuna yardımcı olmak açısından da gereklidir. Nitekim Kur'ân'ı salt mealinden okuyan bir okuyucunun iki tür zorlukla karşılaşması her zaman olasıdır. Birincisi, okuyucuyu anlaşılması için özel bir çaba gerektiren ve içinde hiçbir beşer sözü olmayan Allah'ın kelâmı ile baş başa bırakma; ikincisi de birincinin doğal neticesi olan öznel yoruma kapı aralama. Yukarıda bahsi geçtiği gibi öznel yorumun anlamı parçalayacağı ve amacından uzaklaştıracağı ise izahtan varestedir.

³¹ Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz Adlı Bir Makale ve Değerlendirme", 108.

³² Karakaya, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*, 8.

³³ Salim Ögüt, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/120.

4. Kur'ân'ı Meal Düzeyinde Okumanın Muhtevası

Bütün bu açıklamalardan sonra, öznel-nesnel okuma ve mesaj-anlam bağlamında şu soruların cevabını aramak, bu alanla ilgili takip edilmesi gereken bir metodolojiye ihtiyaç duyulup duyulmadığı konusunda önem arz etmektedir. Kur'ân'ı tefsir, hadis vb. destekleyici kaynaklardan yararlanmadan sadece meal düzeyinde ferdî olarak okuma, yeterli bir okuma olarak değerlendirilebilir mi? Veya bu şekliyle meal okuma, genel hatlarıyla İslâmî düşüncenin şekillenmesine esas teşkil edecek argümanların üretilmesinde Kur'ân'dan istenilen düzeyde istifade etmeye imkân sağlar mı? Bu sorulara cevap teşkil edecek şekilde söylenebilir ki Kur'ân'ın doğru anlaşılması yönünde İslâmî ilimleri ve ilgili külliyyatı bir tarafa bırakıp gelenekle bağları koparmayı tavsiye etmek ve bu minvalde yönlendirmeler yapmak, Kur'ân'ı anlama yönünde istenilen düzeyde sonuçlar doğurmayabilir. Zira sebab-i nüzûl, muhkem, müteşabih vb. usule dair Kur'ân ilimlerine vukûfiyet ve bu ilimleri destekleyici unsurlar olan şuur ve bilinç, Kur'ân'ı anlamada vazgeçilmez etmenlerdir. Bu etmenlerden yoksun olmak, Kur'ân'ın hidayet ekseninde insanların hayatında dönüştürücü gücünü ortadan kaldıracak gibi³⁴ İslâmî bilince sahip olmayan, dinî gereklilikleri yerine getirmeyen ve nihayetinde hayatını İslâm'a göre şekillendirmeyen Müslüman tipolojilerin ortaya çıkmasına da sebep olacaktır.

Belirtilmelidir ki; Müslümanların inançlarının gereği olarak Kur'ân'la tanışmaları ve onu hem Arapça hem mealinden baştan sona okumaları dinî ve entelektüel bir gerekliliktir. Zira ilahî hitaba muhatap olma, onu anlama ve daha da önemlisi geleneğin içerisine yerleşmiş olan Kur'ân ve sünnete aykırı unsurlardan arındırma böyle bir okumayı kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak muhataplık, belirtilen hususlar dışında farklı bir anlayışla ortaya konduğunda veya tam aksine var olan olgusal durumları teyit ve onaya yönelik olduğunda hedeflenen amaçlara ulaşılmayacaktır. Bu manada okumaya yönelik temel yaklaşım, İslâm'ı asrın idrakine söyletmeyi de kapsayacak şekilde vakayı vahiy istikametinde değerlendiren bir yaklaşım olmalıdır; vahyi vakaya göre değerlendiren bir yaklaşım değil.³⁵ O hâlde iki tür meal okuma yönteminden bahsedilebilir: **(i)** Tevhit eksenli meal okuma, **(ii)** Tevhidî çizginin dışında meal okuma. Birinci gruptaki meal okuma anlayışında, meali merkeze alma kaygısının temelinde, İslâm geleneğinde sonradan oluşmuş tevhidî parçalanmaları düzeltme, Kur'ânî anlayışı daha sağlam bir zemine oturtma ve nihayetinde vahyi temel eksen alma gibi samimi bir niyet varken; ikinci grupta, verili düşünsel ve inançsal

³⁴ Afif, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" Adlı Makale ve Bir Değerlendirme", 107.

³⁵ Bu ifade, Karl Barth'dan ilham alınarak söylenmiştir. Ona göre, vahiy tarihin bir yüklemi değil, fakat tarih vahyin bir yüklemidir. Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, çev. Emir Kuşçu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 203.

yapıları Kur'ân'a onaylatma vardır. Birincisi, vakayı vahiy doğrultusunda değerlendirip tevhidi bütünlüğü sağlama gayesi güderken, ikincisi, vahiy vakaya göre yorumlamak suretiyle bir anlamda tevhidi parçalamaktadır. Birinci gruptaki yaklaşımın İslâmî ilimlerden oluşan ve Kur'ân'ı anlama ve uygulama çabası etrafında gelişen ilmî gelenekleri reddetme gibi bir tavrı yoktur. Amaç, bu geleneklerin vahyin temel ilkelerini perdeleyen ve o ilkelerin üstünü örten mekanizmalarını vahiy ekseninde değerlendirmek, bir kritere tabi tutmak ve nihayetinde İslâm geleneğini yeniden ihya ederek "dönüştürücü" hâle getirmektir. İkinci grupta ise, bir ilmî geleneğe sahip olma ve onunla irtibatlı olma tutumu ve gayesi yoktur. Hatta bu yaklaşım, geleneğin tüm unsurlarını toptan reddetmek suretiyle vahiy "dönüştürücülükten" uzaklaştırmak ve bunun sonucunda "yeni bir türedi gelenek" oluşturmak peşindedir.³⁶ Muharref oluşunu bir tarafa koyarak ifade etmek gerekir ki batıda Hıristiyanlık bu şekilde etkisiz hâle getirilmiştir. Martin Luther'in öncülüğünde dini, geleneğin temsilcisi kilisenin otoritesinden kurtarmak isteyen akımların temel önerisi ve yaklaşımı, İncil'i herkesin kendi dilinden ferdî olarak okuması olmuştur. Bu öneri, kıta Avrupası'nda önemli ölçüde karşılık bulmuş, Protestanlık mezhebi bu şekilde ortaya çıkmıştır.³⁷

Özetle ilahî kitabın kendi dilinin dışında insanlar anlasın diye başka dillere çevrilmesi ve yardımcı unsurlar olmadan okunmasının tavsiye edilmesi, ilk etapta doğru bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Ancak bu yöntem yeterli materyallerle desteklenmediği takdirde Kitâb'ın insanları ulaştırmak istediği ana mecradan ve hedeflerden uzaklaşmış olur. Zira her metnin kendine özgü bir anlam evreni vardır. Bu evrenin dışına çıkıldığında metnin manası kaybolur. Ayrıca her dilin bir kültürel evreni vardır. Hangi dilde okunuyor ve yazılıyor ise o dilin kültürel çevresi içerisinde düşünme faaliyeti gerçekleşir ve o düşünce çerçevesinde eylemler gerçekleşir.³⁸ Dolayısıyla anlam ve kültürel evrenin dışında bir okuma, eksik ve yetersiz bir okuma olarak kalır.³⁹

³⁶ Ayrıca, burada şu sorular akla gelmektedir: Sadece meal okuma yönünde bir tutum sergilendiğinde tefsir ilmi metodolojisi nereye konacaktır? Birçok tefsir âlimi konuya eğilmekle ve Kur'ân'ı anlamaya yönelik usul ve yöntem belirlemekle yanlış mı yaptılar? Takdir edilmelidir ki bütün bu gayretler, Kur'ân'ın daha doğru ve muhkem bir şekilde anlaşılması içindi. Bunların dışında, tefsir âlimleri hiçbir zaman ruhbanlık oluşturmak ve yorumu otoriter bir yapıya büründürmek gibi bir faaliyet içerisinde olmamışlardır. Bu nedenle Protestanlardan ilham alarak onların Katolikliğin otoritesini kırmak için ortaya koydukları yöntemleri İslâm âlimlerine uygulamak doğru bir yaklaşım olmaz.

³⁷ Ali Erbaş, *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 52, 132; Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 196, 197, 248.

³⁸ Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998), 42, 56.

³⁹ Bu manada en azından meal-tefsir çerçevesinde yazılmış eserlerden yararlanmanın

5. Günümüzde Meal Okuma ve Problematik Alanlar

Bahsi geçtiği şekliyle İslâm coğrafyasında ulus devletlerin ortaya çıkması, farklı dillerin resmî ya da gayr-ı resmî hüviyet kazanması ve toplumda eğitim düzeyinin artmasıyla Arapça ile olan bağ kopmaya başlamış, bu süreçte özellikle Kur'ân-ı Kerîm'den tercüme ve meal düzeyinde yararlanma önem kazanmıştır. Önceleri dinî bilgileri, cami, medrese ve tekke-zaviye gibi mekânlarda topluluk düzeyinde elde eden Müslümanlar, son iki yüzyılda, vaaz vb. konuşmaların yanı sıra doğrudan çeviri-metin/meal üzerinden bireysel planda öğrenmeye ve anlamaya başlamışlardır. Bu süreçte, Kur'ân'ı mealden okuma, dinî kurum ve topluluklarca da büyük ölçüde desteklenmiş ve toplum nezdinde yaygınlık kazanmıştır. Günümüzde artık Kur'ân-ı Kerîm'in meal düzeyinde okunması teknolojik gelişmelerin de etkisiyle kaçınılmaz bir durum olduğuna göre, yapılması gereken, sürecin doğru ve sahih bir zeminde yürütülmesi ve müşterek bir dilin oluşturulmasıdır. Müşterek dilin oluşması da meal okuma yanında geleneği reddetmeden geçmişte ve günümüzde yazılan eserlerden istifade etmek suretiyle gerçekleştirilebilir.

İslâm'ın birçok farklı yorumu olduğu, geleneğe bağlı kalmanın ve müşterek bir dil oluşturmanın da problemi çözmediği/çözmeceği bir eleştiri olarak söylenebilir. Burada önemli nüanslar vardır. Cabirî'nin deyimıyla "beyanî dil çerçevesi içerisinde"⁴⁰ kalmak, en önemli ilke olmalıdır. Zira itikadî ve amelî mezhep örneklerinde olduğu gibi İslâm'ın farklı anlayış, yorum ve anlama biçimleri her zaman olmuştur ve olması da doğaldır. Sonuçta, ilahî hitap ile dil vasıtasıyla irtibat kurulmaktadır. Dilin kendisine ait özellikleri, farklı yorum ve anlayışları bünyesinde taşımaktadır. Ancak gelenekten bağımsız ve onu reddeden bir tavırla farklı dillerde salt meal düzeyinde Kur'ân okumak, nihayetinde farklı İslâmî yorum ve yaklaşımlar üretmeye değil, farklı İslâmlar üretmeye kapı aralar. Biri, İslâmî zemine dayalı farklı yorum biçimleri, diğeri ise, farklı "İslâmlar"dır. Zira salt meal düzeyinde ferdî olarak Kur'ân okuma, öznel yorumun önünü açma ve nesnel yorumdan uzaklaşma ihtimalini her zaman içerisinde barındırmaktadır. Son zamanlarda "Türk İslâm'ı", "Arap İslâm'ı" vb. adlar altında yapılan tartışmalar bunun en büyük kanıtı olduğu gibi geçmiş yıllarda Amerika'da ortaya çıkan kadın imam ve başı açık kadın müezzin haberleri buna delil olarak gösterilebilir.⁴¹ Bu örnekler, İslâmî bir geleneğe yaslanmaksızın

gerekli olduğu söylenebilir.

⁴⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2000), 118-135.

⁴¹ Tekin, "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" Adlı Makale ve Bir Değerlendirme", 101. Özcan Açıkgöz, "Türk Müslümanlığı", (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 1: <https://www.haber7.com/yasam/haber/136135-abdli-kadin-imam-polemige-katildi> erişim tarihi: 17.06.2020.

farklı dillerde var olan okumaların, okunan Kur'ân'ın vurgusunu ve içinde taşıdığı muhteşiyatı tam olarak yansıtmadığını ve bu durumun Kur'ânî il-kelerin aksi bir yöne evrilme ihtimalini her zaman içinde taşıdığını bize göstermektedir.

Tahsin Görgün'ün yerinde tespitiyle bugün kimi Müslümanlar,

Kur'ân'ı epistemolojik cihetten ele alarak, onu en iyi ihtimalle sadece bilgi kaynağı olarak kabul ederek onun Müslümanların varlık kaynağı olduğunu ihmal etmişlerdir. Bundan dolayı bugün yaşanan en önemli sıkıntı, Kur'ân'ın varlık kaynağı olduğu şuuruna dayalı olarak klasik gelenekle, onu taşıyabilecek felsefi bir dil üzerinden yeniden irtibat kurma noktasında ortaya çıkmaktadır. Çünkü klasik geleneğin ihmal edilmesi, Kur'ân'la irtibatı da zedelemiştir. Bu irtibatın tashih edilmesi, geleneğin ulaştığı derinliğe uygun bir felsefi dilin oluşması veya oluşturulması anlamına geldiği için, bugün artık klasik düşüncenin Kur'ân ile ilgili olarak geliştirdiği "örfü" (usul ve fûrû yz.) görmezlikten gelerek sahih bir irtibat kurmanın epeyce zor olduğu ortaya çıkmıştır. Bu şartlarda Kur'ân ile kurulabilecek muhtemel irtibat, lafzî bir irtibat olacaktır; Kur'ân ile lafzî olarak kurulacak irtibatın, selefîci tavrın ortaya koyduğu gibi, en iyi ihtimalle bir tür modernizm olacaktır; bunun ise, Kur'ân ile anlamaya dayalı bir irtibatın kesilerek, yorumun anlamı tayin ettiği, daha başka bir ifade ile Kur'ân'ı "dinlemek" yerine, onda "bildiğimizi okumak" anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Kur'ân, nüzulü ve tebliği ile yeni bir "dünya"nın ortaya çıkmasına esas teşkil etmiştir. Kur'ân'ın varlık kaynağı olması da aynı zamanda bunu ifade etmektedir. Bu "dünya"nın temel özelliklerinin sürdürülmesi, aynı zamanda Kur'ân ile bilfiil bir anlama irtibatının muhafaza edilmesi anlamına gelmektedir. Bu irtibat bilfiil olmakla, Müslüman olmanın Hz. Peygamber'e tabi olmak anlamına gelmesi ile doğrudan irtibatlıdır.⁴²

Kur'ân, Müslümanın ve Müslümanlığın "varoluşu"nu önceler. Bundan dolayı Müslümanlar onun anlaşılması ile varlıklarını devam ettirmektedirler. Kısaca, Kur'ân'ın sadece bir bilgi kaynağı olmayıp, bunun ötesinde bir varlık kaynağı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılması ile Müslümanlığın devamı bir ve aynı şeyin iki görünüşü ve iki ayrı ifadesidir.⁴³ Bu nedenle mealin bir bilgi kaynağı olarak değil, bir varlık kaynağı olarak detaylı, engin ve derin bir araştırma çerçevesinde okunması gerekir. Yoksa varlık ve birlik olmayı ortadan kaldıran öznel yorumlarla karşılaşmak her zaman imkân dâhilindedir.

⁴² Görgün, *Anlam ve Yorum*, 145, 146.

⁴³ Görgün, *Anlam ve Yorum*, 142.

SONUÇ

İlahî kitaplara muhataplık açısından bakıldığında, reform hareketleri öncesi ve sonrası şeklinde iki tür yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Tarih sahnesinde, özellikle Aydınlanma öncesi geleneksel toplumlarda ilahî hitaba muhatap olan insanlar, her ne kadar günlük dilde kendi lisanlarını kullanmış olsalar da bilhassa bağlı oldukları dinlerin yahut Latince'yi merkezî dil kabul eden Katoliklik'te olduğu gibi baskın mezheplerin öğretilerinin diline ayrı bir önem vermişlerdir. Özellikle tedrisatta dinî ilimlerin dili, dinin indiği dil çerçevesinde olmuştur. Ancak Rönesans ve reformasyon hareketlerinden sonra özellikle de imparatorlukların dağılmasının hemen akabinde ulus devletlerin ortaya çıkması ve hususen ulusal dillerin eğitim dili olarak kullanılmasıyla kutsal kitabın dilinden uzaklaşma süreci de başlamıştır. Bu süreci Müslümanlar da diğer topluluklarda olduğu gibi benzer şekilde yaşamıştır/yaşamaktadır.

Günümüzde Arap olmayan Müslümanların Arap diline vakıf olmadıklarından dolayı Kur'ân'ı Kerîm'den genelde meal düzeyinde yararlandığı, bunun bir vakıa olduğu ve konunun makalede bahsi geçen politik yaklaşımların ötesinde farklı ve olumlu açılardan değerlendirmeyi gerekli kıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Aydınlanma sonrasında kutsal kitapları çeviri hareketlerinin arka planında, ilahî hitabı doğru şekilde anlamının ötesinde farklı politik niyetler olsa da ve bu niyetler Kutsal kitabın hakikatini ortaya koymak açısından olumsuz karşılanırsa da günümüzde, toplumlar açısından, alanında yetkin kişiler dışında Kur'ân'ın Arapça'sından anlaşılmasının bilgi düzeyi açısından imkânsız ve bu sebeple meal düzeyinde hazırlanmış çevirilerden yararlanmanın elzem olduğu görülmektedir. Bu kapsamda Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in anlamından haberdar olmak ve onun inanç, amel ve ibadet alanında ortaya koyduğu hükümlerin tevhit ilkesi ekseninde amaç ve hedeflerini bilmek açısından mutlaka meal okumalıdır. Ancak bu okuma, toplum ufkuyla uyumlu olmayı ve Kur'ân'ı anlamaya katkı sağlayan eserlerden istifade etmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Özellikle müteşâbih ve anlaşılması zor âyetlerde Kur'ân'ın bütünlüğü göz önünde bulundurularak tefsir kitaplarından ve dil ve Kur'ân ilimlerinde uzman bilginlerden yararlanmak gereklidir. Ayrıca meal okuma, samimi bir gayetle Kur'ân'ın anlamını bilme ve hayata aktarma şeklinde bir gaye gütmelidir. Müslümanlar, Batı toplumlarında Hristiyanlık alanında Protestanların düşüktükleri tuzaklara düşmemeli, salt meal okuma gayesiyle bütün bir İslâm düşüncesi geleneğini reddetme cihetine gitmemelidir. Zira bilinmelidir ki kültürel mirası kaybetmek kültürel mizacı kaybetmekle eşdeğerdir.

Bu manada Kur'ân'ı usulüne uygun okuma, hitabın Arapça nazil oldu-

ğunu⁴⁴ ve hüküm çıkarmanın uzmanlık gerektiğini⁴⁵ akıldan çıkarmadan, mealin hatalı yahut eksiklik barındırabileceğini göz ardı etmeden, ilahî ah-kâmın ve Allah Resûlü'nün sünnetinin⁴⁶ eş zamanlı öğrenilmesiyle mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

Açıkgöz, Özcan. "Türk Müslümanlığı". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Afif, Yahya. "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" Adlı Makale ve Bir Değerlendirme" *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017),102-108.

Akarsu, Bedia. *Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.

Altınsu, Lütfi. "Ne Yapmak İstedik". *Kalem Dergisi* 19-24 (1989),18.

Aydar, Hidayet. *Kur'ân'ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'ân Okulu Yayıncılık, 1996.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Cündioğlu, Düccane. *Anlamın Tarihi*. İstanbul: Tıbyan Yayınları, 1997.

Deniz, Gürbüz. *Beşer ve Resûl Hz. Muhammed Mekke'de*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Endelüsî, Ebû Hayyân. *Tuhfetü'l-Erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-Garîb*. thk. Ahmed Matlûb, Hadîce el-Hadîsî. Bağdat: 1977.

Erbaş, Ali. *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

İbnü'l-Mülakkın. *Tefsîr-u garîbi'l-Kur'ân*. thk. Semîr Tâhâ el-Meczûb. Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1987.

Jeanrond, Werner G. *Teolojik Hermenötik*. çev. Emir Kuşçu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Karakaya, Mehmet Murat. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Dil Problemi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2003.

Mertoğlu, M. Suat. "Doğrudan Doğruya Kur'ân'dan Alıp İlhamı": Kur'ân'a Dönüş'ten Kur'ân İslâmî'na". *Dîvân Dergisi* 15/28 (2010),69-113.

Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

⁴⁴ Fussilet 41/3; eş-Şuarâ 26/195.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/7.

⁴⁶ Örnek olarak bk. Âl-i İmrân 3/32; Nûr 24/54; el-Ahzâb 33/21.

Öğüt, Salim. "Emir". *Tütkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 11/120. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Palmer, Richard E. *Hermenötik*. çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Suyûtî, Celaleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. çev. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.

Tekin, Muhammet Ali. "Lisân-ı Beşer Lisân-ı Kur'ân'a Tercümân Olamaz" Adlı Makale ve Bir Değerlendirme". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017),101-119.

Zerkeşî, Bedruddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Dr. Yusuf Abdurrahman, Cemal Hamdi, İbrahim Abdullah el-Kürdî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994.

<https://www.haber7.com/yasam/haber/136135-abdli-kadin-imam-polemige-katildi> erişim tarihi:17.06.2020.

KUR'ÂN'DAKİ METEOROLOJİK KAVRAMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

ANALYSIS OF THE METEOROLOGICAL CONCEPTS IN THE QURAN

Geliş Tarihi: 25.08.2020 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ AHMET VEFA TEMEL

DR. ÖĞR. ÜYESİ

DÜZCE ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-9117-4070

ahmetvefatemel@duzce.edu.tr

ÖZ

Bu makale, Kur'an'da yer alan meteorolojik kavramları âyetlerin, tefsirlerin özellikle de ilmî tefsirler ve meteoroloji biliminin ışığında ele almaktadır. Diğer taraftan bulut, yağmur, rüzgâr, şimşek, yıldırım, dolu, kar gibi hava olayları meteoroloji bilimi açısından incelenecek olup bu bağlamda tefsirlerdeki özellikle de ilmî tefsirlerdeki bu kavramlara ait yapılmış olan yorumlara yer verilecektir. Makalede ele alınacak kavramların öncelikle meteorolojik açıdan tanımları yapılarak akabinde detaylı bir şekilde açıklanmasına çalışılacaktır. Ayrıca konumuzla ilgili olan kavramlara tefsirlerde yapılan yorumlar, meteoroloji biliminin verileri açısından karşılaştırılarak örtüşen noktalar ile varsa eksik ya da hatalı bilgiler ortaya konulacaktır. Meteorolojik olaylarla ilgili diğer âyetlere de konu bütünlüğü içerisinde genel olarak yer verilecektir. Her bir meteorolojik olay ayrı başlıklar altında incelenecek olup bu başlıklar altında ele alınan konularla ilgili olarak meteoroloji biliminin kullandığı bilimsel kavramlar kullanılacaktır. Sonuç bölümünde ise ele alınan kavramlar hakkında tefsirlerdeki yorumlar ve meteoroloji biliminin verileri bağlamında varılan neticeler ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Meteoroloji, Yağmur, Bulut, Rüzgâr, Şimşek, Dolu.

ABSTRACT

This article deals with the meteorological concepts in the Qur'an in the light of verses, tafsirs (exegesis), especially scientific tafsirs and meteorological science. On the other hand, weather events such as clouds, rain, wind, lightning, lightning, hail, and snow will be examined in terms of meteorology science, and in this context, interpretations of these concepts, especially in scientific tafsirs, will be included. The concepts that will be discussed in the article will first be defined in terms of meteorological aspects and then will be explained in detail. In addition, the interpretations made in the tafsirs to the concepts related to our subject are compared in terms of meteorological data and overlapping points and any missing or incorrect information will be revealed. Other verses about meteorological events will be included in general within the context of the subject. Each meteorological event will be examined under separate headings and the scientific concepts used by meteorological science will be used in relation to the topics covered under these headings. In the conclusion part, the interpretations in tafsirs about the concepts discussed and the conclusions reached in the context of meteorological data will be presented.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Meteorology, Rain, Cloud, Wind, Lightning, Hail.

ANALYSIS OF THE METEOROLOGICAL CONCEPTS IN THE QURAN

SUMMARY

The main reason for sending the Qur'an, the last of the divine books, is to correct the distortions in the previous books and to confirm the facts. It is to bring all humanity from the darkness of denial to the light of faith, to guide the believers and thus to ensure their happiness both in this life and the hereafter.

When Almighty Allah (swt) wants to investigate natural phenomena, He aims to examine their laws and make them a science and states that these studies are among the subjects of religion. Therefore, it is our duty to work on these issues as researchers. Because two important gains will be obtained as a result of observation and examination of natural phenomena. The first is scientific knowledge, the second is seeing the power behind natural phenomena with this knowledge and believing in it.

In this context, as a requirement of the divine command in this verse, we will look up at the sky. We will endeavor to understand how the wonderful events there took place within the framework of "sunnatullah". In short, in this study, the cloud, wind, rain, hail, lightning, etc. that occur in the sky of the world and are mentioned in many verses. We will try to examine meteorological events and concepts under headings, from the perspective of the Qur'an and science (especially the science of meteorology). Although it is not mentioned in the Qur'an, we will share the scientific data of meteorology about snow as a meteorological event.

In this article, we tried to discuss the meteorological concepts in the Qur'an under headings in the context of verse 43 of Surat an-Nur. On the one hand, we included scientific explanations of meteorological concepts such as cloud, rain, wind, and lightning, on the other hand, we tried to bring together verses related to these concepts. While we include the interpretations of the verses in the tafsirs, we tried to make an objective analysis by comparing them with meteorological data. As is known, most of the tafsirs of the Qur'an were made centuries ago according to the conditions of that period and are scientifically accepted data. Of course, there have been different approaches to explain the meteorological concepts at some points with today's scientific data. Despite all these, we saw that the scientific evaluations of that period were included objectively, especially in the Razi tafsir. In other

tafsirs, we have seen that there are not enough explanations about these issues or that the verses are interpreted too briefly. In addition to this, we also included the comments of the prominent representatives of the scientific commentary today.

Again in this study, we saw that the Qur'an makes very realistic comparisons when describing meteorological events. For example, in the 43rd verse of Surah an-Nur, "Do you not see that Allah drives clouds? Then He brings them together, then He makes them into a mass, and you see the rain emerge from within it. And He sends down from the sky, mountains [of clouds] within which is hail, and He strikes with it whom He wills and averts it from whom He wills. The flash of its lightning almost takes away the eyesight." He likens the cloud called the cumulonimbus cloud in meteorology to the mountains. As a matter of fact, when we examine this cloud visually, we see that it has such an appearance.

Another point that draws our attention while examining the verses on the subject is this: In the verses describing the rainfall, the expression "We sent down a water from the sky ..." This shows us the might and power of Almighty Allah (swt) that if Allah does not hold the water in the sky and bring it down to the earth, all living things on earth would perish. But as a manifestation of his compassion, He sends the water down from the sky to the earth so that the creatures on earth can continue their lives.

As a result, lowering water, which is the greatest blessing that Almighty Allah (swt) has given people, takes place through rainfall, snow, and hail, as mentioned above. If there was no rain, there would be no life on earth. Or have we thought about what we would do if the water that was brought down from the sky was undrinkable, as stated in the verse "We would make it salty and bitter water if we wanted to ..."? As a matter of fact, God's mercy to humanity comes to the fore rather than the physical formation of rain, which is important for the Qur'an. In short, water is life, and if it were not for water, there would be no life. Therefore, our duty is to know the value of this blessing and to avoid wasting it.

GİRİŞ

İlâhî kitapların sonuncusu olan ve öncekilerdeki tahrifleri tashih, doğruları tasdik eden yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'in asıl gönderiliş sebebi; tüm insanlığı inkâr karanlığından iman aydınlığına çıkarmak,¹ inananlara rehberlik etmek² ve böylece onların iki cihan saadetini sağlamaktır. Kur'ân-ı Kerîm'in ana gayesi bu olmakla beraber içinde kâinatın özellikle de dünyamızın makro ve mikro planda işleyişine; Kur'ânî tabirle *sünnetullah*, "*Allah'ın öteden beri süre gelen yasaası budur. Allah'ın yasında asla bir değişiklik bulamazsın*"³ olarak ifade edilen düzenine dair doğrudan ve dolaylı olarak işaret ve izahlara da yer verilmiştir. Burada bir parantez açarak *sünnetullah* kavramını kısaca tanımlayalım. "*Sünnetullah*: Allah'ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve içtimai hayatı tanzim etmek için belirlediği yasalar anlamına gelen bir Kur'ân terimidir."⁴ Zira kâinatı yaratan Allah olduğuna göre yarattığı âlemin işleyiş kurallarını belirleyen de O'dur.

"Cenâb-ı Hak doğa olaylarının araştırılmasını isterken, onların yasalarının incelenip bilim haline gelmesini amaç olarak insanlara sunmakta ve bu araştırmaların dinin konuları arasında olduğunu belirtmektedir. Onun içindir ki biz araştırmacılara düşen vazife bu konular üzerinde de çalışmalar yapmaktır. Zira doğa olaylarını gözlemleyip tetkik etmenin sonucunda iki mühim kazanım edinilmiş olacaktır. Birincisi bilimsel bilgi, ikincisi de bu bilgi ile tabiat olaylarının arkasındaki gücü görüp O'na inanmaktır."⁵

Nitekim Allah Teâlâ "*Artık üzerlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş*

¹ İbrahim 14/1.

² el-Bakara 2/2; el-İsrâ 17/9.

³ el-Fetih 48/23.

⁴ İlyas Çelebi, "Sünnetullah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/159.

⁵ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004), 13/410.

ve süslemişiz, onda hiçbir çatlak da yoktur."⁶ âyetiyle insandan ilgisini ve algısını gökyüzüne yönlendirmesini istemektedir. Zira çıplak gözle bakıldığında bile gökyüzünün kusursuz ve mükemmel bir şekilde yaratılmış, gökcisimleriyle süslenmiş olduğu rahatlıkla görülebilir. Hele bir de uzay teleskobu gibi gelişmiş araçlarla göğe baktığımızda çıplak gözle göremediğimiz birçok güzelliklerin net bir şekilde temaşa edileceği aşikârdır.

İşte bu bağlamda biz de bu âyetteki ilahi buyruğun gereği olarak başımızı kaldırarak gökyüzüne bakacağız. Oradaki harikulade olayların "sünnetullah" çerçevesinde nasıl meydana geldiğini anlamaya gayret edeceğiz. Yani kısaca biz bu çalışmamızda dünya semasında cereyan eden, birçok âyette zikredilen bulut, rüzgâr, yağmur, dolu, yıldırım vb. meteorolojik olayları ve kavramları başlıklar halinde, Kur'ân ve bilimin (bilhassa meteoroloji biliminin) penceresinden ele alınışını incelemeye çalışacağız. Her ne kadar Kur'ân'da zikredilmese de meteorolojik bir hadise olarak kar hakkında da meteorolojinin bilimsel verilerini paylaşacağız.

Ayrıca bu çalışmamızda tefsirleri incelediğimizde bu konulara en çok yer veren tefsir olarak gördüğümüz Fahrüddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* (et-Tefsîru'l-kebir) adlı tefsirindeki açıklamalara geniş yer vereceğiz. Bunun yanında günümüzde yazılmış olan çağdaş tefsirlerde yer alan görüşleri de aktaracağız. En önemlisi de bu çalışmamızda modern meteoroloji biliminin verilerinden yola çıkarak konuyu açıklığa kavuşturmaya gayret edeceğiz.

Son olarak makalemizin konusu bilimsel içerikli olması hasebiyle klasik tefsir kitaplarında konuyla ilgili çok fazla bilgi yer almadığı için ağırlıklı olarak meteoroloji alanındaki eserlerden ve internet sitelerinden istifade edeceğiz. Bu arada meteoroloji alanında yapılmış tezlerden ve özellikle meteoroloji genel müdürlüğünün web sitesinde yer alan verilerden ağırlıklı olarak faydalanacağız.

1- Bulutlar

Serbest atmosferde su buharı, su damlacıkları veya buz parçacıklarından oluşan, alttan düz olan ve yeryüzüne temas etmeyen kümeye bulut denir. Bulutlar atmosferde yükselen hava parçacıklarının içinde var olan su buharının yoğunlaşması neticesinde meydana gelir.⁷ Yoğuşma çekirdekleri olarak adlandırılan toz ve duman parçacıkları yardımıyla su buharı yoğunlaşabilir. Her şeyden önce, ister doymamış bir hava sütununun ya da katmanının tümüyle doymuş duruma geldiği noktaya kadar yükselmesi anlamına gelen konvektif faaliyetle, isterse bir dağ yamacının zorlamasıyla

⁶ Kâf 50/6.

⁷ Steven Ackerman vd., *Meteoroloji-Atmosferimizi Anlamak*, çev. Ceyhan Kahya vd., (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 107.

yahut da yerin aşırı ısınmasıyla yeryüzüne yakın alanlardaki hava parçasının ısınarak yükselmesi neticesinde olsun; yükselme, soğuma ve yoğunlaşma bulutun oluşumunda gerekli olan üç ana özelliktir. Bulut için, yeryüzünün dengesiz bir şekilde ısınmasıyla ya da başka sebeplerle yükselen havanın soğuyarak yoğunlaşması gerekir. "Bulutlar, yeryüzüne ulaşan güneş enerjisini ve yeryüzünden uzaya geri yansıyan enerji miktarını ayarlayarak iklim üzerinde mühim bir rol oynar. Bulutlar, gökte buldukları yükseklik, yapı ve muhtevalarına bağlı olarak enerjiyi muhtelif şekillerde tanzim ederler. Örneğin, bir bulut türü yerden yansıyan enerjiyi yere geri yansıtarak sıcaklığı muhafaza ederken; bir başka bulut türü ise güneş ışınlarını yansıtarak yeryüzünün ısınmasına mani olabilir. Mesela, bulutsuz gecelerde havanın diğer zamanlara göre daha soğuk olduğuna dikkat etmişsinizdir. Bulutların yalıtıcı etkisi olmadığından, böyle gecelerde yeryüzünden çok daha fazla enerji uzaya geri yansır."⁸ "*Bulutlu üstünüze gölge yaptık*"⁹ âyeti bu hususa açıkça işaret etmektedir.

"Bulut; ısınarak yükselme veya topoğrafya etkisiyle yükselme sırasında hava yoğunlaşma seviyesine gelince, cepheler soğuk ve ılık hava kütleleri üzerinde meydana gelir. Ayrıca yatay konverjans (hava kütlelerinin birbirine kavuşması) sonucunda genellikle gri renkte olup, düzgün bir görünüme sahip olan stratus türü bulutlar, kararsız havada ise kümüloform tipi (yani düşey akımların nemli havayı yoğunlaşma seviyesine kadar yükseltmesiyle meydana gelen) bulutlar oluşur. Başlıca üç tür bulut şekli vardır:

1-Sirüs; Atmosferde 5 kilometrenin üstünde yer alan, buz kristallerinden oluşan, lif demeti, atkuyruğu, saç lülesi, saçak saçak görünümlerde olabilen yüksek bulutlar.

2- Kümülüs; Yerden iki kilometreye kadar yüksekliklerde bulunabilen, alttan düz, profili pamuk yumakları görünümlü, genellikle kümülönimbüs gibi başka bulut tiplerinin öncüsü olan düşey gelişimli bulutlar.

3-Stratüs; Düşük alçaklıklarda, yatay konumda, şekil örüntüsüne sahip olmayan, bir örnek tabanlı, koyu griden beyaza kadar tonlarda olabilen bulutlar.¹⁰

"*Size korku ve ümit duyguları içinde şimşegi gösteren ve yağmur yüklü bulutları meydana getiren O'dur*"¹¹ âyetinde ifade edilen korkunun sebebi buluttan neşet eden şimşek, ümidin sebebi ise yağmurdur. Yağmur

⁸ https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/3486/mod_resource/content/0/meteoroloji_7_ASA.pdf, Erişim: 26 Temmuz 2018, Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü, "konvektif", Erişim: 13 Kasım 2020, <http://www.tubaterim.gov.tr>.

⁹ el-Bakara 2/57.

¹⁰ Semra Ertüre, *Meteoroloji*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Denizcilik Yayınevi, 1986), 28; Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü, "Sirüs, Kümülüs, Stratüs", Erişim: 30 Aralık 2020, <http://www.tubaterim.gov.tr>.

¹¹ er-Ra'd 13/12.

yağarken çakan şimşek insanda korku meydana getirmektedir. Yağmur ise toprağı canlandırır, ondan türlü türlü bitkiler çıkartır. Bu da bilhassa çiftçiler için bir ümit kaynağıdır.

*"Rüzgârları rahmetinin önünden müjdecî olarak gönderen O'dur. Nihayet rüzgârlar yağmur yüklü bulutları taşıdığında biz onu ölü bir memlekete göndeririz oraya suyu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız."*¹² Bu âyette de ifade edildiği üzere bulutların ağırlığı çok ilginç rakamlara ulaşmaktadır. Mesela kümülönimbus bulutunda, 300.000 ton ağırlığa ulaşan miktarlarda su toplanabilmektedir. Gökyüzünde 300.000 tonluk bir ağırlığın durabileceği bir nizamın "kurulmuş" olması hiç şüphesiz hayranlık uyandıran bir durumdur.

*"Görmez misin ki Allah, bulutları sevk eder. Sonra, onları kaynaştırıp üst üste yığar. Nihayet yağmurun, onların arasından yağdığını görürsün. O, gökten, oradaki dağ gibi bulutlardan dolu indirir de onu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de geri çevirir. Bu bulutların şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri alacak."*¹³

Yukarıdaki âyet için, Kur'ân'daki meteorolojik olaylar hakkında en kapsamlı bilgi veren âyettir desek yeridir. Zira bulut, onu süren rüzgâr, yağmur, dolu ve şimşekten bahsederek adeta meteorolojik olayları genel olarak ortaya koymaktadır. Âyette geçen bulut türü ise meteoroloji biliminde kümülönimbus adı verilen çok şiddetli hava olaylarına sebep olan bir bulut türüdür. "Kümülönimbus bulutu; genellikle basık örs şeklinde tepesi olan uzun, gök gürültüsü, yıldırım, yağmur, bazen dolu ve hortum üreten, yüksek bir dağ ya da kule görünümüne sahip, gök gürültülü bulut veya bulut kümesidir; Hakikaten de 4-5 mil yüksekliğindeki kümülönimbus bulutları dağ biçiminde bir yapı arz etmektedir. Bu da Kur'ân'ın teşbihleri nasıl yerli yerinde yaptığının bir göstergesidir. Tabanı genellikle 915 metre ya da daha az olan bu bulutun dikey kalınlığı ise 4572 metre ile 9144 metre arasında değişmektedir. Bununla birlikte bilhassa tropik bölgelerde bulutun kalınlığı 18228 metreye kadar ulaşabilir. Bulut altında ve içerisinde mevsime göre, sağanak yağmur, kar veya dolu biçimindeki şiddetli yağış sebebiyle görüş mesafesi oldukça düşüktür. Kışın nadiren de olsa şahit olduğumuz kar yağarken şimşek ve gök gürültüsüne de bu bulut türü sebep olmaktadır. En mühim niteliği güçlü dikine yükselen akımlar ve hamleli rüzgârlar olan bulut, içerisinde barındırdığı kuvvetli türbülans, zayıf görüş koşulları ve bilhassa 0° C ile -18° C sıcaklık aralığında oluşan aşırı buzlanma sebebiyle hava araçları için de son derece riskli bir buluttur."¹⁴

¹² el-A'râf 7/ 57.

¹³ Nûr 24/43.

¹⁴ Seyrû Sefer Dairesi Başkanlığı, Devlet Hava Meydanları İşletmesi, "Documents/METWEB29082018.pdf", Erişim: 13 Ekim 2018, <https://ssd.dhmi.gov.tr/Documents/METWEB29082018.pdf>; Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü, "Boran Bulutu

"Bu bulut aynı zamanda gök gürültüsü, yıldırım, dolu, fırtına gibi şiddetli meteorolojik olaylara yol açar. Bu bulutlar tek parça halinde buldukları gibi, pek çok kümülonimbus bulutundan oluşan büyük bir bulut silsilesi biçiminde de olabilir. Böyle bir kümülonimbus topluluğu içindeki her Kümülonimbus bulutuna Oraj oluşturması nedeniyle Oraj Hücreleri adı verilir."¹⁵ Aşağıdaki resim bu bulut türüne güzel bir örnek teşkil etmektedir.¹⁶

Burada yeri gelmişken kısaca oraj hakkında bilgi vermemiz faydalı olacaktır. "Orajlar, güçlü hava akımlarının (downdraft and updraft), aşırı buzlanmaların, dolu ve yoğun sağanakların görüldüğü, şimşek, yıldırım ve tehlikeli rüzgâr kırılmalarının bulunduğu olaylardır. Orajların meydana gelmesi için:

- a) Hava parçasının yüksek oranda nem ihtiva etmesi.
- b) Hava parçasını yükseltecek bir kaldırma kuvvetinin bulunması (Konveksiyon, konverjans, orografik yükselme ve cephesel kaldırımlar)
- c) Atmosferin kararsız bir formda olması gibi birtakım koşulların oluşması gerekir. Orajların sebep olduğu risklerden bazıları "buzlanma, türbülans, dolu, şimşek" olarak sıralanabilir."¹⁷

Bu bağlamda Fahrüddîn er-Râzî "*Mefâtihu'l-gayb*" adlı tefsirinde, Nûr Süresi 43. âyetini kendi dönemindeki tabiat bilginlerinin de görüşlerini aktararak bilimsel olarak açıklamıştır. Ancak o dönemde hava olaylarıyla ilgilenen meteoroloji bilimi bugün olduğu gibi tam olarak gelişmediğinden dolayı âyetin tefsirinde günümüz meteoroloji bilimine aykırı olarak birtakım bilgilerin olması kaçınılmazdır. Bu hususu belirttikten sonra âyetin tefsiri ile ilgili olarak Râzî'nin görüşlerini sunmaya çalışacağız:

Âyette geçen, Allah'ın "*görmedin mi?*" ifadesinin manası, "*akıl gözüyle görmedin mi?*" demek olup, bunun amacı dikkat çekmektir. "*Bulutları sürüyor*" cümlesinin manası; Cenâb-ı Hak onu yavaş yavaş oluşturur, şeklinde olduğu gibi, "onu bir kerede değil de, başka maddelerden (ki meteoroloji bilimine göre bu maddeler; hidrojen, oksijen ve yoğunlaşma çekirdeğidir) değiştirerek meydana getirir" anlamında olması da ihtimal dahilindedir. Birinci açıklamaya göre, bizatihi bulutun kendisi sonradan oluşmuş olur sonra Allah onun parçalarını meydana getirir. İkinci açıklamaya göre ise, bu maddeleri bulut haline getiren özellikler de yine

(Kümülonimbus)", Erişim: 30 Aralık 2020, <http://www.tubaterim.gov.tr>.

¹⁵ Msxlabs.org, "forum/cografya/22563-bulut-nedir-bulut-tipleri-ve-olusumlari-hakkinda.html", Erişim: 18 Ekim 2018; <https://www.msxlabs.org/forum/cografya/22563-bulut-nedir-bulut-tipleri-ve-olusumlari-hakkinda.html>.

¹⁶ https://www.windows2universe.org/earth/Atmosphere/clouds/images/cumulus_cloud_di00168_big_jpg_image.html, Erişim: 18 Ekim 2018.

¹⁷ Emrah Tuncay Özdemir, "*Storms and Meteorological Parameters Affecting The Aviation*", (*Fırtınalar ve Havacılığı Etkileyen Meteorolojik Parametreler*), (Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2016), 21.

Allah tarafından yaratılmıştır. Yüce Allah'ın "*Sonra, onları kaynaştırıp üst üste yığar*" ifadesinde, o bulutların daha önce parça parça olduklarına dair bir işaret bulunmaktadır. Çünkü "*te'lif*" sadece var olan iki şey arasında söz konusu olabilir. Daha sonra Allah onu "*rükâm*" haline getirmiştir ki, bu da onları üst üste koymak, yığmak, istiflemek demektir. Böyle olması kaçınılmazdır. Zira bulut ancak böyle olduğunda bol su taşır. Bütün bunlar ise Allah'ın yaratıcılığının mükemmelliklerindedir ve O'nun güç ve hükümrancılığının da delillerindedir.

Râzî tefsirinde tabiat bilginlerinin konuyla ilgili olarak yaptıkları açıklamalara şu şekilde yer vermektedir: "Bulut, yağmur, kar, dolu, çiy ve kırağı, çevrede bulunan su buharının yoğun hale gelmesinden, bazen de havanın yoğunlaşmasından oluşmaktadır. Yükselen buharlar soğuk bir hava tabakasına çıkarılsa oradaki soğuk güçlü olmazsa var olan soğuklukla o buharlar birleşerek yağmur olarak yeryüzüne iner. Eğer soğuk kuvvetli olursa kar ya da dolu yağar." Râzî daha sonra tabiat bilginlerinin bu açıklamalarına cevap mahiyetinde şunları söylemektedir: "Biz maddelerin muhdes olduğunu delillendirip bununla Allah'ın maddeyi yoktan var edebilen hür ve irade sahibi bir kadir olduğu sonucuna vardığımızda, Allah'ın sizin belirttiğiniz biçimde değil de o bulutların parçalarını bir kerede yaratması muhtemel olduğundan sizin öne sürdüğünüz şeye kesin olarak hüküm vermemiz mümkün olmaz. Zira buharı yeryüzünden göğe yükselten, onları bulut haline getiren, istifleyip bir araya getiren Allah'tır. Sonuçta tüm takdir ve olasılıklara göre bütün bunlarla Allah'ın hikmet ve kudretine yönelik yapılacak olan çıkarımın çok açık ve net olduğu görülmüş olur."¹⁸

Seyyid Tantâvî ise âyetin tefsirine dair şunları söylemektedir: "Ey akıl sahibi kişi, bildin ve gözlerinle gördün ki, havadaki bulutları Allah Teâlâ kudretiyle ve merhametiyle istediği yere sevk ediyor. "Sonra onları birleştiriyor" yani, Cenabı Hak hazretleri onları sakin ve yumuşak bir şekilde sevk ediyor, netice itibariyle bulutlar bulutlarla bir araya geliyor. Onları bir araya topluyor. Bundan sonra "Onları bir yığın haline getiriyor" yani birbiri üstüne yığıyor. Bir kişi bir şeyi üst üste koyduğunda, filanca kişi o şeyi birbiri üzerine yığıdı denilir. Bu neviden söylenen şeylerden birisi de kum yığını ifadesidir. İşte bu Allah Teâlâ'nın bulutları nasıl sevk edip sonra bir araya toplayıp, sonra onları dağ gibi büyük ve yoğun kütleler haline çevirdiğiyle ilgili Kur'ân kelamıdır. "*Nihayet yağmurun onların arasından çıktığını görürsün.*"¹⁹ âyetinde geçen "vedk" kelimesi "yağmur" demektir. "Hılâl" ise yarık, çatlak anlamına gelmektedir. Ey akıl sahibi görürsün ki yağmur, bu yoğun bulutların yarık ve çatlaklarından bazen hafif, bazen de

¹⁸ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*; (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1990), 12/12-14.

¹⁹ er-Rûm 31/48.

yoğun bir şekilde çıkmaktadır.²⁰

Beydâvî ise tefsirinde bu âyetle ilgili olarak şunları söylemektedir: Âyette geçen semadan maksat buluttur. İnsanın üstünde olan her şeye sema denilebilir. Bulut büyüklükte dağlara benzeyen parçalardan meydana gelmiştir. Buna birkaç şekilde mana verilebilir: Allah, o semadan kendisinde dolu bulunan dağlar indiriyor. Yani kuvvetli bir dolu yağdığı anda sanki gökten bir buzdağı yere indirilmiş gibi olur. Ya da dağların zikriyle çokluk kastedilmektedir. "Falanın dağlar kadar altını var" denildiği gibi. Denildi ki: Yeryüzünde taştan dağlar olduğu gibi, semada da buzdan dağlar olmasına aklen bir engel yoktur. Nitekim su buharları soğuk bir hava tabakasına rastlayınca birbirleriyle birleşip yoğunlaşarak bulut haline gelirler. Şayet (bulut altındaki hava) soğuk fazla değilse yere yağmur olarak düşerler. Şayet soğuk fazla ise (buluttan kar kristali olarak başlayan yağış erimeden yere kar olarak, bulut içindeki kar kristalleri bulut içinde defalarca dolaşarak büyüyüp yeterli büyüklüğe ulaştınca da) dolu olarak yere düşerler. Bütün bunların vâcibu'l-vücûd (varlığı zorunlu) bir Hâkim'in iradesine dayanması kaçınılmazdır. Ta ki bu olayların mahallini, vakitlerini belirlesin, tasarrufta bulunsun.²¹

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî ise, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde âyette geçen "*cibâl*" kelimesinin tefsiriyle ilgili olarak şu açıklamalarda bulunmaktadır: "Bazıları şöyle demiştir: Kardan dağlar var, Allah karı ve doluyu o dağlardan bulutlara indirir. Bazıları da şöyle demektedir: Allah'ın gökte doludan yarattığı ve sonra da bunları indirdiği birtakım dağlardır. Âyette Allah'ın gökten indirdiğini belirttiği dağların kar ve doludan oluştuğuna dair bir açıklama yoktur. Sadece Allah orada dolunun bulunduğunu bildirmiştir. Nesnelere dağlara benzetilir ve ona nispet edilebilir. Bu ya çokluk sebebiyle ya da şiddeti, katılığı ve büyüklüğü sebebiyle olur. Bu âyette zikredilen dağların nerede olduğu, gökte mi yoksa yer ile gök arasında mı olduğu bilinmez."²²

Zemahşerî de *Keşşâf* adlı tefsirinde bu âyetin tefsirine dair şunları zikretmektedir: "*yüzcî*" kaldırmakta, sevk etmekte anlamındadır; "*el-bidâatu'l-muzcât*" (değersiz sermaye) ifadesi de bundan gelmektedir; yani 'beğenmeyen herkesin defedip kendisinden uzaklaştırdığı

²⁰ Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vesît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1992), 10/138.

²¹ Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 4/406, 407. Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, (Beirut: 1998), 2/511.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkanî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Fâtma Yusuf el-Hiyemî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle'n-Nâşirûn, 2004), 3/472, 473.

sermaye' demektir. Es-sehâb kelimesi bazen dağ başındaki duman, çok yağmurlu bulut, anlamlarına gelen *el-amâ* gibi tekil olur, bazen de yoğun beyaz bulut anlamına gelen *er-rebâb* gibi çoğul olur. Bir bulutun birbirine geçirilmesinin anlamı şudur: Bir bulut parçalar halinde bulunur, Allah Teâlâ bu parçaları birbirine ekler. Bir tek bulut olduğu halde "arasını birleştirdi." ifadesi caiz olmuştur; zira bulutun parçalarını birleştirir, demektir. "*er-rükâm*" birbiri üzerine birikmiş (kat kat bulut), "*el-vedk*" yağmur, "*min hilâlihî*" arasından ve çıkış yerlerinden, demektir. *Cibâl*, *cebel*'in çoğulu olduğu gibi, *hulâl* de *halel*'in (aralık/boşluk) çoğuludur. İfade *min halelihî* şeklinde de okunmuştur. "*yekâdü senâ*" ifadesi idgam ile *yekâssenâ* olarak da okunmuştur. "*Berkihî*" kelimesi *burka*'nın çoğulu olarak *burakihî* şeklinde de okunmuştur; *burka*, *berk*'ten bir miktar demektir; *ğurfa* (oda) ve *lukma* kelimeleri kalıbındadır. Harekeler birbirine tâbi olarak iki zamme ile *burukihî* şeklinde de okunmuştur. *Fu'le* kelimesinin çoğulunun *fuûlât*; *zulmet* kelimesinin çoğulunun *zulumât* şeklinde okunmasına benzer. Aydınlık, ışık anlamında *senâ berkihî* şeklinde kısa med ile de *senâu berkihî* şeklinde uzun med ile de okunmuştur. Uzun med ile olan, irtifâ/yükseklik anlamına gelir. *Senâ*, yüksek şey için kullandığında *seniyyun* sözünden gelmektedir.²³

Burada gerek Râzî'nin âyet hakkındaki görüşleri olsun, gerekse tabiat bilginlerinin görüşleri olsun günümüz meteorolojik verileri bağlamında değerlendirildiğinde bilimsel açıdan kısmen doğru bilgiler içermekle birlikte, çoğunlukla eksik ve hatalı bilgiler içermektedir. Ancak unutulmamalıdır ki o dönemdeki tabiat bilginlerinin görüşlerine tefsirinde yer vermesi de Râzî'nin bilimselliğe verdiği önemi açıkça göstermektedir. Burada bir parantez açarak belirtmemiz gerekir ki âyetin tefsirinde Râzî her ne kadar tabiat bilginlerinin görüşlerini kelâmî açıdan hatalı bulup eleştirse de, aslında her iki görüş de dikkatlice incelendiğinde aralarında bir çelişkinin olmadığı görülecektir. Sonuçta tabiat bilginleri bulutun ve yağışın oluşumunu "sünnetullah" dediğimiz tabiat kanunlarına bağlayarak bunları sebep sonuç ilişkisi bağlamında açıklarken, Râzî ise Allah'ın yaratıcı gücü ve kudretiyle bir anda o olayları yarattığını ifade etmektedir. Her halükarda bunları yaratanın Yüce Allah olduğu gerçeği değişmemektedir. Yine bu bağlamda bulutlar ile ilgili diğer âyetlere aşağıdaki dipnotta yer verilmektedir.²⁴

²³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: 1987), 3/245, 246

²⁴ "O gün gök bulutlarla yarılp parçalanacak ve melekler bölük bölük indirilecektir." (el-Furkân 25/25); "*Sen dağları görürsün de, onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar, bulutların yürümesi gibi yürümektedirler. Bu her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah'ın sanatıdır.*" (en-Neml 27/88); "*Rüzgârları gönderip bulutları yürüten, onları gökte dilediği gibi yayan ve küme küme yığan Allah'tır. Nihayet yağmurun*

2- Rüzgârlar

"Yüksek basınç merkezlerinden alçak basınç merkezlerine doğru olan, yatay yönlü hava hareketlerine rüzgâr denir. Düzensiz ısınma veya farklı basınç merkezleri nedeniyle havanın, yeryüzüne göre, belirli bir hız ve yönde bir yerden bir başka bir yere yatay hareketidir. Isınan bölgedeki hava genişler ve yoğunluğu azalarak yükselir. Bu durum basıncın azalmasına neden olur. Civardaki daha soğuk ve basıncı yüksek olan bölgedeki hava alçak basınç alanına yönelir. Basınç merkezleri arasındaki basınç gradyanı rüzgârın hızını tayin eder."²⁵ "Rüzgârın hızı anemometre denilen aletlerle ölçülür. Rüzgâr oluşumunun sebebi komşu iki yer arasındaki basınç farkıdır. İki yer arasındaki basınç eşitlendiğinde rüzgâr kesilir. Rüzgârlar genel olarak üç kısma ayrılır:

2. 1. Sürekli rüzgârlar: Sene boyu aynı yönden esen rüzgârlardır. Başka bir ifadeyle sürekli yüksek basınç alanlarından sürekli alçak basınç alanlarına doğru esen rüzgârlardır. Sürekli rüzgârlar; alizeler, batı rüzgârları ve kutup rüzgârları olmak üzere üç çeşittir.

2. 2. Mevsimlik Devirli Rüzgârlar (Musonlar): Birbirine yakın olan büyük kara parçaları ile okyanusların yıl içinde farklı oranlarda ısınma ve soğumalarına bağlı olarak oluşan basınç alanları arasında eserler. Yaz musonu ve kış musonu olmak üzere iki kısımdır.

2. 3. Yerel rüzgârlar: Bunların bir kısmı, genel hava dolaşımına bağlı rüzgârların yerel olarak bazı değişikliklere uğramasıyla oluşur. Bazıları da tamamen yöresel basınç farkları sonucunda oluşurlar. Meltemler, sıcak yerel rüzgârlar, soğuk yerel rüzgârlar ve tropikal rüzgârlar olmak üzere dört bölüme ayrılır."²⁶

Bu meyanda Râzî, A'râf Sûresi 57. âyetinin "*Nihayet rüzgârlar yağmur*

onların arasından çıktığını görürsün. Derken onu kullarından dilediklerine yağdırınca hemen seviniverirler." (Rûm 30/48); "*Allah, rüzgârları gönderip bulutları hareket ettirir. Biz de bulutları ölü bir toprağa sürer ve onunla ölümünden sonra toprağı diriltiriz. İşte öldükten sonra diriliş de böyledir."* (Fâtır 35/9); "*Derken onu vadilerine doğru yönelerek gelen geniş bir bulut olarak gördükleri zaman, Bu, bize yağmur yağdıracak bir buluttur" dediler. Hüd, Hayır, o sizin çarçabuk gelmesini istediğiniz şeydir. İçinde acıklı bir azabın bulunduğu bir rüzgârdır dedi."* (el-Ah-kâf 46/24); "*Esip savuran rüzgârlara, yağmur yüklü bulutlara, kolayca süzülen gemiler ve işleri yöneten meleklerle ant olsun ki, size söz verilen kıyametin kopması şüphesiz gerçektir. Ödeşme günü gelecektir."* (Zâriyât 51/1-6); "*Gökten düşen bir kütle görseler, Bunlar, üst üste yığılmış bulutlardır derler."* (Tur 52/44); "*Onu, siz mi buluttan indiriyorsunuz, yoksa indiren biz miyiz?"* (Vâkıa, 56/69); "*Size tohumlar, bitkiler, (ağaçları) sarmaş dolaş olmuş bağlar bahçeler yetiştirmek için yoğunlaşmış bulutlardan şarıl şarıl akan sular indirdik."* (en-Nebe 78/14).

²⁵ Ertüre, *Meteoroloji*, 20.

²⁶ Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü, "Rüzgar", Erişim: 30 Aralık 2020, <http://www.tubaterim.gov.tr>. Nedir.org, "rüzgârlar", Erişim: 14 Kasım 2018, <http://ruzgarlar.nedir.org/>.

yüklü bulutları yüklediği vakit, onları ölü bir beldeye göndeririz de oraya suyu indiririz." tefsirinde rüzgârlar hakkında şunları söylemektedir: "Taşdığı bol nem sebebiyle bulutlar, havada asılı kalır. Zira Yüce Allah hikmeti gereğince, rüzgârların onları kuvvetli bir şekilde harekete geçirmesine hükmetmiştir. Rüzgârlardaki bu güçlü hareketler aracılığıyla da, birçok faydalar meydana gelir:

a) Bulutların kısımları birleştirilir, üst üste gelir, teraküm eder ve neticede kesif kar ya da yağmur yağdıracak bulutlar oluşur.

b) Sağa ve sola doğru hareket eden bu rüzgârlardaki kuvvetli hareketler nedeniyle, nem yüklü bu parçalar yeryüzüne inemez ve böylece onların havada asılı kalmaları sağlanmış olur.

c) Rüzgârların bu hareketleri nedeniyle bulutlar, bir yerden başka bir yere giderler.

d) Rüzgârların hareketleri bazen bulutların parçalarını bir araya getirir, onları birbirine ekler böylece koyu ve yoğun bulutlar ortaya çıkar; bazen de bulutların parçalarını dağıtır, onları yok eder.

e) Bu rüzgârlar bazen bitki ve ağaçları güçlendirir, onlardaki büyüme ve gelişmesine yardımcı olur. Bunlar, dölleyici rüzgârlardır. Bazen de sonbahardaki gibi, bunları ortadan kaldırır.

f) Bu rüzgârlar bazen latif ve insanlar için uygun olduğu gibi, bazen de kavurucu ve dondurucu özellikleriyle helak edici de olabilmektedir.

g) Bu rüzgârlar bazen doğudan, bazen de batıdan, bazen de kuzeyden ve güneyden eser. Bu birtakım kimselerin belirtmiş olduğu tespitlerdir. Yoksa rüzgârlar her yönden eserler, bu nedenle de bunu belirlemek ve onun esmesini, âlemin herhangi bir yön ve tarafına hasretmek, tahsis etmek mümkün değildir."²⁷

İbn Ömer'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, o şöyle demiştir: Rüzgârlar sekiz çeşittir. Bunların dördü azap rüzgârıdır: **Kâsîf** (el-İsrâ 17/69); **Asîf** (Yûnus 10/22), **Sarsar** (Fussilet 41/16; el-Hâkka, 69/6; el-Kamer 54/19) ve **Akîm** (ez-Zâriyât 51/41). Dördü de rahmet rüzgârıdır: **Nâşîrât**, (Mürselât 77/3); **Mübeşşirât** (müjdeleyici; A'râf 7/57; el-Furkân 25/48 ve (en-Neml 27/63): **Mürselât** (el-Mürselât 77/1) ve **Zâriyât** (ez-Zâriyât 51/1) rüzgârları." Hz. Muhammed'den (s.a.s.) nakledildiğine göre şöyle buyurmuştur: "*Bana, saba rüzgârıyla yardım olundu; Ad kavmi ise, debur (batı rüzgârı) ile helak edildi.*"²⁸

"*Güneyden esen rüzgâr, cennet rüzgârıdır. Ka'b'dan şöyle nakledilmiştir: "Eğer Allah, rüzgârı yeryüzünde üç gün estirmemiş olsaydı orada bulunan birçok şey kokuşurdu."* Süddî'den gelen rivayette ise şöyle denilmektedir: "*Allah Teâlâ rüzgârları yollar; derken rüzgâr buluta gelir. Sonra Allah*

²⁷ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 7/115.

²⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: 1981), "İstiskâ", 26; Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: 1992), "İstiskâ", 17.

Teâlâ onu gökte dilediği gibi yayar; sonra da göğün kapılarını açar ardından bulutun üzerine sular akıtır; bundan sonra da bulut yağmur yağdırma-ya başlar. İşte Allah'ın rahmeti, O'nun yağmurudur." Sen bunu iyice idrak ettiğin zaman biz diyoruz ki: Havanın yapısı bir; tabiatların, yıldızların ve feleklerin de etkileri bir olduğu halde, belirtilen özellikler bakımından rüzgârların çeşit çeşit olması, bu hallerin ancak bir Fâil-i Muhtâr'ın idare ve tanzimiyle olduğunu göstermektedir."²⁹

"Sizden biri arzu eder mi ki; hurma ve üzüm bağları bulunan ve içinden ırmaklar akan ayrıca içinde meyvenin her çeşidi bulunan bir bahçesi olsun da tam kendisine ihtiyarlık çöküp himayeye muhtaç çocuklarının bulunduğu bir anda ateşli (yıldırım) bir kasırga vursun da bahçesini kasıp kavursun? İşte Allah düşüncesiniz diye size âyetlerini böylece açıklar."³⁰

Bu âyette konumuzla ilgili olarak bahsi geçen "i'sâr" kelimesini Râzî şu şekilde açıklar: "Sanki bir sütun gibi göğe doğru yükselen ve gittikçe yuvarlaklaşan bir rüzgârdır ki halk buna kasırga adını verir. Bu çok güçlü bir rüzgârdır."³¹ Bu tanımda bahsedilen rüzgâr meteorolojide "hortum" olarak isimlendirilmektedir. Hortum küçük bir bölgedeki ani basınç değişimiyle oluşan, girdap biçimindeki çok güçlü bir rüzgârdır. Bir başka ifadeyle hortumlar, bir boran altında çok dar bir alçak basınç bölgesi etrafında dönen şiddetli rüzgâr kolonları ya da hunileridir. Atmosferdeki ani basınç değişimine sebep olan, sıcak havanın çok hızlı bir şekilde yükselmesidir. Basınç ve sıcaklıktaki bu ani değişim, çok kısa sürede şiddetli rüzgârlar meydana getirir. Hava yükseldikçe, rüzgâr daha da hızlanır ve güçlü bir girdaba dönüşür. Huni biçiminde dönerek yükselir. Girdabın ortasında hızla yükselen hava giderek soğuduğundan, içerisindeki su buharı yoğunlaşır. Bu da, ortası grimsi beyaz renkli bir hal alan huni tipi bulutun yere değmesiyle hortum gibi gözükmelerini sağlar. Saatte yüzlerce kilometre hız yapabilecek kadar kuvvetli olan hortumların içerisindeki rüzgârlar arabaları, ağaçları, evleri bile yıkabilir. Hortumların daha büyüğü olan tayfunlar genellikle okyanuslara açık, düzlük bölgelerde ve tropik bölgelerde oluşur. Kuzey Atlantik Okyanusu'ndaki, 64 deniz milinden (118 km/saatten) büyük hızla esen rüzgârda denizin köpükle beyazlaşıp görüş mesafesinin kısaldığı, 12 Boför şiddetindeki havanın görüldüğü çok kuvvetli tropikal siklonik fırtınalara "hurricane (harikan)", Büyük Okyanus'un batısında olanlara da "tayfun" denir. Coğrafi konumu nedeniyle de tayfunlar ülkemizde çok fazla görülmez."³²

²⁹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 7/115.

³⁰ el-Bakara 2/266.

³¹ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 4/53.

³² Ackerman vd., *Meteoroloji*, çev. Ceyhan Kahya vd., 354; Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü, "Harikan", Erişim: 30 Aralık 2020, <http://www.tubaterim.gov.tr>, Açık Öğretim İstanbul, "Atmosferik afetler; hortum ve tayfunlar", Erişim: 14 Kasım 2020,

"Onların bu dünya hayatında yapmakta oldukları harcamaların durumu, kendilerine zulmeden bir halkın ekinlerine musallat olup onu mahveden dondurucu bir rüzgâra benzer. Allah, onlara zulmetmedi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlar."³³

Âlimler "*es-sırru*" (dondurucu rüzgâr) kelimesine dair farklı izahlarda bulunmuşlardır: "Tefsircilerin ve dilcilerin çoğunluğu şöyle demiştir: a) "*es-Sırru*" kelimesi, aşırı soğuğa denir." Bu, İbn Abbâs, Katâde ve İbn Zeyd'in görüşüdür. b) "*es-Sırru*" kelimesi, sıcak ve yakıcı rüzgâra, (âdeta) yanan ateşe denilir. Bu da Ebû Bekr el-Esamm ve Ebû Bekr İbn el-Enbârî'nin görüşüdür. İbnü'l-Enbârî şöyle demektedir: "Ateşin alev aldığı esnada çıkardığı ses "*es-sırru*" diye isimlendirilmiştir. Yine kapı gıcirtısına, "sarîru'l-bâb" denir. "es-Sarsar" "Aşırı soğuk, ürperten bir ses çıkararak rüzgâr" kelimesi ise meşhurdur. İbnü'l-Enbârî senediyle İbn Abbâs'tan, O'nun "fihâ sırrun" ibaresi için "fihâ nârun" "Onda bir alev vardır" dediğini nakletmiştir. Her iki görüşe göre de, benzetmeden (teşbih) kastedilen amaç elde edilmiştir. Çünkü bu rüzgâr, helak eden soğuk bir rüzgâr olsa da ayındır, kavurucu ve hararetili rüzgâr olsa da ayındır. Zira her iki halde de o, ekini ve ürünü helak eder. Sonuç itibarıyla teşbih de yerinde ve doğru olmuştur."³⁴

"Rüzgârları da aşılayıcı olarak gönderdik ve gökten bir su indirip sizi onunla suladık. Onu toplayıp depolayan da siz değilsiniz."³⁵ Bu âyet hakkında Elmalılı, şöyle bir yorum yapmıştır: "Rüzgârlar, taşıyıcı ve dağıtıcı olmasının yararlarından birisi de ağaçları ve bitkileri döllemesidir. Bunun oluşması için de rüzgârın belirli bir hızda ve yumuşak bir şekilde esmesi gerekir. Yoksa dölleme gerçekleşemez. Rüzgâr, havanın bir hareket ve akımıdır ki, havanın farklı şekilde ısınıp soğumasından kaynaklanır. Tabiatla bu değişimler ise sıcaklık ve soğukluk tabiatları üzerinde hakim bir tesire bağlı olduğundan, bütün rüzgârlar doğrudan ilâhî bir tasarruf olduğu gibi, bunların dölleme yapacak şekilde esmeleri de doğrudan doğruya Allah'ın bir lütfudur. Bununla birlikte unutulmamalıdır ki, su olmasa ne bu döllemeler olur ne de yaşam olurdu. Bu yüzden rüzgârlara bulutları da dölleyerek semadan bir su indirdik de onu size ikram ettik. Tabiatla kalsa ne rüzgâr eser ne dölleme olur, ne de yağmur yağardı. "*Onu hazinelerde saklayan yani yağdıktan sonra dağlarda, pınarlarda, kuyularda, göllerde, havuzlarda, mahzenlerde, küplerde, testilerde vs. tutan da Allah'tır.*"³⁶

Âyette, yağış oluşumunda ilk aşamanın rüzgârlar olduğuna işaret

https://cdn-acikogretim.istanbul.edu.tr/auzefcontent/ders/afetler_cografyasi/9/index.html.

³³ Âl-i İmrân 3/117.

³⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 4/171.

³⁵ el-Hicr 15/22.

³⁶ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: ty), 5/3054.

edilmektedir. Oysa 20. yüzyılın başlarına kadar, rüzgârlarla yağış arasındaki tek münasebetin, rüzgârın bulutları sürmesi olarak biliniyordu. Modern meteorolojik veriler ise rüzgârın yağmurun meydana gelmesinde "aşılmalı" bir rol oynadıklarını gözler önüne serdi. Rüzgârların bu aşılama özelliği önceden de ifade ettiğimiz gibi şöyle meydana gelir: Okyanusların ve denizlerin yüzeyinde, köpüklenme sebebiyle her an sayısız hava kabarcığı oluşur. Bu kabarcıklar patladıkları anda, milimetrenin yüzde biri çapındaki binlerce parçacığı havaya fırlatırlar. "Aerosol" adı verilen bu parçacıklar, rüzgârın yardımıyla karalardan gelen tozlarla karışarak atmosferin üst tabakalarına taşınır. Rüzgârların bu şekilde yukarıya çıkardığı parçacıklar, burada su buharıyla temas eder. Su buharı da bu parçacıkların etrafında toplanarak yoğunlaşır ve su damlacıklarına dönüşür. Bu su damlacıkları önce bir araya gelerek bulutlarda kar kristallerini meydana getirir daha sonra da erirse yağmur olarak yere iner. Görüldüğü üzere rüzgârlar, havada serbest halde var olan su buharını daha ziyade denizlerden taşıdıkları parçacıklarla döleyerek yağmur bulutlarının oluşumunu gerçekleştirmektedir. Şayet rüzgârların bu özelliği olmasa, yüksek atmosferdeki sıvı su damlacıkları asla oluşamayacak ve yağmur diye bir şey de olmayacaktı. Burada önemli olan husus ise, rüzgârların yağmur oluşumundaki bu mühim vazifesinin asırlar önce Kur'an'da haber verilmiş olmasıdır. Hatta insanların tabiat olayları hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediği bir zamanda. Âyette rüzgârların döleyici yönüyle ilgili verilen başka bir bilgi de, rüzgârların bitkileri aşılmasında oynadığı roldür. Yeryüzündeki birçok bitki, türünün devamını, polenlerini rüzgâr vasıtasıyla dağıtarak sağlar. Pek çok açık tohumlu bitki, çam, palmye vb. ağaçlar ayrıca çiçek veren bütün tohumlu bitkiler ile çimensi otların hepsi rüzgârla döllenir. Rüzgâr, çiçek tozlarını bitkilerden alıp, aynı türdeki diğer bitkiye taşıyarak döllenmeyi sağlar. Rüzgârın bitkiler üzerinde nasıl bir aşılama yaptığı yakın zamana kadar bilinmiyordu. Ancak bitkilerde de dişi ve erkek olmak üzere cinsiyet farkı olduğunun fark edilmesi üzerine, rüzgârların bitkiler üzerinde bir aşılmalı etkisi olduğu anlaşıldı. Bu gerçeğe Kur'an'da, *"Biz gökyüzünden su indirip, orada her faydalı bitkiden çift çift bitirdik"*³⁷ âyetiyle dikkat çekilmektedir.³⁸

Bu meyanda rüzgâr ile ilgili diğer âyetlere aşağıdaki dipnotta yer verilmektedir.³⁹

³⁷ Lokmân 31/10.

³⁸ Erman Kazar, *Kur'an'ın Allah'tan Geldiğinin Delilleri*, (İstanbul: 2018), 183.

³⁹ *"Sizi karada ve denizde gezdirip dolaştıran O'dur. Bulduğumuz gemi içindekileri hoş bir rüzgârla götürürken, yolcular neşelenirler. Birdenbire bir kasırga çıkıp onları her yönden dalgaların sardığı ve çepeçevre kuşatıldıklarını anlayınca dini Allah'a has kılarak, 'Bizi bu tehlikeden kurtarırsan ant olsun şükredenlerden olacağız' diye Allah'a yalvarırlar."* (Yûnus10/22); *"Peki, Onun sizi karada yerin dibine geçirmesinden veya üzerinize taş yağdıracak bir kasırga göndermesinden emin misiniz? Sonra*

3- Şimşek, Yıldırım ve Gök Gürültüsü

Şimşek: "Bir bulut içindeki sıvı su damlacıkları ve buz kristalleri çarpışma sayesinde statik elektrik yüklenir. Bunlar, bulutun üst kısmının tamamen pozitif yük kazanması ve bulutun alt kısımlarının negatif olarak yüklenmesine kadar, düşey hareketler ve yer çekiminin tesiriyle ayrılma temayülündedir. Bu yük ayrılması, hem bulut içinde hem de bulut ile yeryüzü arasında çok güçlü bir elektrik potansiyeli oluşturur. Bu potansiyel milyon voltlar düzeyinde olabilir ve bunun sonucunda havadaki elektriksel

kendinize bir koruyucu da bulamazsınız. Yahut sizi tekrar denize döndürüp üstünüze bir kasırga yollayarak nankörlüğünüz sebebiyle sizi boğmayacağından güvende misiniz? Sonra bu yaptığımıza karşı aleyhimize size yardım edecek (intikam alacak) bir destekçi bulamazsınız." (el-İsrâ 17/68, 69); "Süleyman'ın emrine de güçlü esen rüzgârı verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz, her şeyi hakkıyla bilenleriz." (el-Enbiyâ 21/81); "Nitekim hepsini günahı sebebiyle yakaladık. Onlardan kiminin üzerine taş yağdıran bir fırtına gönderdik, kimini korkunç bir ses yakaladı, kimini yerin dibine geçirdik, kimini de boğduk. Allah onlara zulmedecek değildi fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı." (el-Ankebût 29/40); "Andolsun ki, bir rüzgâr göndersek de o ekini sararmış görseler, ardından muhakkak nankörlük etmeye başlarlar." (er-Rûm 30/51); "Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani size ordular üzerinize saldırmıştı da biz onların üzerine bir rüzgâr ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik. Allah ne yaptığınızı çok iyi görmekte." (el-Ahzâb 33/9); "Bundan dolayı biz de onlara dünya hayatında rezillik azabını tattırmak için o uğursuz günlerde üzerlerine dondurucu bir rüzgâr gönderdik. Ahiret azabı ise çok daha perişan edicidir. Onlara yardım da edilemez." (Fussilet 41/16); "Âd kavminde de dersler vardır. Hani onların üzerine de köklerini kurutan bir fırtına göndermiştik." (ez-Zâriyât 51/41); "Biz onların üstüne, uğursuzluğu devam eden bir günde uğultulu ve dondurucu bir rüzgâr gönderdik." (Kamer 54/19) "Şüphesiz biz de üzerlerine taş yağdıran bir rüzgâr gönderdik. Ancak Lût'un taraftarlarını katımızdan bir nimet olarak seher vakti kurtardık. Şükredenleri işte böyle ödüllendiririz." (el-Kamer 54/34,35); "Yoksa gökte olanın, başımıza taş yağdıran bir kasırga göndermeyeceğinden emin mi oldunuz? O zaman, benim tehdidim nasılmış bileceksiniz!" (el-Mülk 67/17); "Âd kavmine gelince, onlar da uğultulu ve dondurucu şiddetli bir rüzgârla helâk edildi. Allah, o rüzgârı kesintisiz olarak yedi gece, sekiz gün onların başlarına musallat etti. Öyle ki (eğer orada olsaydın), o kavmi, içi boş hurma kütükleri gibi oracıkta yere serildiklerini görürdün." (el-Hâkka 69/6,7); "Nitekim yağmurun müjdecisi olarak (önden) rüzgârları göndermesi, Onun (kudretinin) delillerindedir." (er-Rûm 30/46); "...Rüzgârları estirmesinde gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirmesinde elbette aklını kullanan bir topluluk için deliller vardır." (el-Bakara 2/164); "Rahmetinin önünde müjdeciler olarak rüzgârları gönderen Odur. Nihayet rüzgârlar ağır bulutları yüklenince, onu ölü bir beldeye göndeririz; su indiririz de o suyla her türlü meyveyi çıkarırız." (el-A'râf 7/57); "Rahmetinin önünde rüzgârları müjdeciler olarak gönderen Odur." (el-Furkân 25/48); "Biz rüzgârları dölleyici olarak gönderdik ve böylece gökten su indirerek sizi onunla suladık. Onu biriktirip depolayan da siz değilsiniz." (el-Hicr 15/22); "Geceyle gündüzün birbiri ardınca gelmesinde, Allah'ın rızık vermek için yağmur indirip, onunla ölümünden sonra yeri diriltmesinde, rüzgârları evirip çevirmesinde aklını kullanan bir topluluk için deliller vardır." (el-Câsiye 45/5).

direnç bozulur ve parlama (şimşek çakması) başlar. Yani şimşek bulutun negatif ve pozitif bölgelerindeki elektriksel boşalmadır. Bir şimşek çakması, ortalama dört çakma serisinden oluşmaktadır. Her şimşek çakmasının boyutu ve süresi farklıdır ancak ortalama olarak 30 mikro saniyedir. Her çakma için ortalama en yüksek güç 10^{12} watt'dır."⁴⁰

*"Yahut onların durumu, gökten sağanak hâlinde boşalan içinde yoğun karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşekler bulunan fırtınaya tutulmuş kimselerin durumuna benzer. Ölüm korkusuyla, yıldırımlardan dolayı parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar. Halbuki Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. Çakan şimşek neredeyse gözlerini alıverir; önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce de oldukları yerde kalırlar. Şayet Allah dileseydi, şüphesiz onların iştme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah, her şeye gücü yetendir."*⁴¹

*"O, size korku ve ümit salarak şimşeği gösteren ve yağmur yüklü bulutları yaratandır."*⁴²

*"Bu bulutlardan çıkan şimşeğin parıltısı neredeyse gözleri alacak."*⁴³

*"Siz korku ve ümit veren şimşeği göstermesi, gökten su indirip onunla ölümünden sonra yeryüzünü diriltmesi, O'nun (kudretinin) delillerindedir. Doğrusu bunda aklını kullanan bir toplum için elbette dersler vardır."*⁴⁴

Ele aldığımız meteorolojik olaylar içinde yıldırım; bulut ile yer arasında gerçekleşen son derece tehlikeli ve zarar verici bir şimşek çeşididir. "En yaygın tür olmadığı halde en iyi anlaşılabilir şimşek türüdür. Çakmaların çoğu daha düşük yük merkezine yakın oluşur ve yeryüzüne negatif yük dağıtır. Buna karşın çakmaların çok azı yeryüzüne pozitif yük taşır. Bu pozitif çakmalar genellikle bir orajın dağılma aşamasında oluşur. Ayrıca pozitif çakmalar kış ayları süresince toplam yer boşalmalarının (yıldırım) daha yüksek bir yüzdesini oluşturur."⁴⁵

Bu bağlamda Cenâb-ı Hak, Kur'ân'da yıldırım ile alakalı olarak şöyle buyurmaktadır: *"Gök gürültüsü, Allah'ı överek tesbih eder ve melekler de Onun korkusundan dolayı teşbih ederler. Onlar pek güçlü olan Allah hakkında tartışırken O, yıldırımları gönderir de dilediğini onlarla çarpar. O, tuzağı çetin çok şiddetli olandır."*⁴⁶

Aşağıdaki âyetlerde de yıldırımın sadece bir tabiat olayı olmadığını aynı

⁴⁰ Meteoroloji Genel Müdürlüğü, "genel/sss.aspx?s=simsekyildirim", Erişim: 10 Ocak 2019, <https://www.mgm.gov.tr/genel/sss.aspx?s=simsekyildirim>.

⁴¹ el-Bakara 2/19, 20.

⁴² er-Ra'd 13/12.

⁴³ Nûr 24/43.

⁴⁴ er-Rûm 30/24.

⁴⁵ Meteoroloji Genel Müdürlüğü, "genel/sss.aspx?s=simsekyildirim", Erişim: 10 Ocak 2019.

⁴⁶ er-Ra'd 13/13.

zamanda onunla Allah'ın bazı kavim ve toplulukları helak ettiği de ifade edilmektedir.⁴⁷

"Gök gürültüsü ise, elektriksel boşalmayla 20.000 °C'ye (Güneş yüzey sıcaklığının yaklaşık üç katı) varan sıcaklık ile atmosferin ısınması neticesi ışık (parlama) kanalları boyunca meydana gelmektedir. Bu durum bir şok dalgasına yol açarak çevredeki açık havayı sıkıştırır, ardından da şimşek kanallarından dışarı doğru yayılırken akustik dalgaya dönüşür.

Aslında şimşek (parlama) ile gök gürültüsü aynı anda oluşmasına rağmen, ışık 186.000 mil/sn. hıza ulaşır ki bu ses hızının hemen hemen bir milyon katıdır. Böylece parlama, eğer bulut tarafından gizlenmemişse duyulan gök gürültüsünden önce görülür. Şimşeğin görülmesi ile gök gürültüsünün duyulması arasında geçen zamanın (sn.) 5'e bölünmesi ile şimşek çakmasının olduğu yere olan uzaklık (deniz mili) tahmin edilebilir."⁴⁸

4- Yağışın Tanımı ve Türleri

Troposferde meydana gelen ve canlılara hayat veren en dikkat çekici meteorolojik olay yağıştır. Troposferden katı veya sıvı halinde yeryüzüne ulaşan bütün sulara özetle yağış denir. Bir başka deyişle yağış, atmosferden yere düşen sıvı ya da katı su tanecikleridir. Yağış uzun bir süre ve aynı şiddette veya kısa süreli ve sağanak şeklinde olabilir. Yağış su buharının bir sonucu olduğu için, su buharını atmosferden alarak yeryüzüne indirir. Yağmur, kar, buz topakları, donan yağmur ve dolu birer yağış türüdür.⁴⁹ Belirli bir periyotta düşen yağış miktarı, meteorolojide milimetre olarak ölçülür ve metrekarede kilogram olarak ifade edilir. Yağışlar meydana gelişleri açısından iki kısma ayrılmaktadır:

A. Yükselim (Konveksiyon) Yağışları: Isınarak yükselen havanın soğuması ile meydana gelen yağışlardır. Ekvator çevresinde yıl boyunca orta enlemlerde ilkbahar ve yaz aylarında bu tarz yağışlar görülür. Türkiye'de

⁴⁷ "Bir zamanlar, 'Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız' demiş-tiniz de bakınız dururken sizi yıldırım çarpmıştı." el-Bakara 2/55); "Ehl-i Kitap, sen-den kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar Mûsâ'dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve 'Bize Allah'ı apaçık göster' demişlerdi. Böylece zulümlerinden ötürü onları yıldırım çarptı." (en-Nisâ 4/153).

"Eğer yüz çevirirlerse, onlara de ki: "Ben sizi Âd ve Semûd kavimlerini çarpan yıldırım gibi bir yıldırıma karşı uyardım." (el-Fussilet 41/13); "Semûd kavmine gelince, biz onlara doğru yolu göstermiştik. Ama onlar körlüğü, hidayete tercih etmişler ve yaptıklarına karşılık, aşağılayıcı azabın yıldırım onları çarpmıştı." (el-Fussilet 41/17); "Derken Rablerinin emirlerine karşı gelmişlerdi de bakınız dururlarken on-ları yıldırım yakalayırvermişti." (ez-Zâriyât 51/44).

⁴⁸ Meteoroloji Genel Müdürlüğü, "genel/sss.aspx?s=simsekyildirim", Erişim: 10 Ocak 2019.

⁴⁹ Ackerman vd., *Meteoroloji*, çev. Ceyhan Kahya vd., 126.

ilkbahar ve yazın başlangıcında kuzeybatıdan gelen nemli ve soğuk hava, İç Anadolu'da ısınarak, yükselir ve yağış bırakır. Bu yağışlara kırkikinci yağmurları denir.

B. Yamaç (Orografik) Yağışları: Nemli hava kütesinin bir dağ yamacı boyunca yükselmesi sonucu oluşan yağışlardır. Orografik yağışlar en çok kıyıya paralel uzanan dağların denize bakan yamaçlarında görülmektedir. Türkiye'de Toroslar ve Kuzey Anadolu Dağları'nda yamaç yağışı belirgin-dir.

Belli başlı yağış türleri

a) Yağmur; 0,5 milimetreden daha büyük sıvı su damlaları şeklindeki yağış. Yağmur metrekareye milimetre veya kilogram olarak ölçülür. Yani 1 metrekare alanda bir mm yüksekliğindeki su tabakasının hacmi 1 litre, ağırlığı ise 1 kilogramdır.

b) Kar; Sıcaklığın 0°C dolayında olduğu dönemlerde, havada beyaz ve hafif buz kristalleri biçiminde donarak yağın su buharı. Bu yağış buluttan yere hep 0 derecenin altındaki sıcaklıkta inerse, erimeden kar şeklinde düşer. Kar yüksekliği santimetre olarak ölçülür.

c) Dolu; Kümülönimbüs gibi dikey gelişmeli bulutlardan çapı 5 mm ila 50 mm arasında değişen küresel veya düzensiz şekilli opak buz parçası yağışı. Dolu fırtınalı havalarda su buharının birden yoğunlaşmasıyla oluşan, iç içe katmanlı, yuvarlak, şekilsiz, farklı irilikteki buz parçaları biçiminde yere hızla düşen yağış türü olarak da tanımlanmaktadır.⁵⁰

Su kaynakları bakımından yağmur ve kar en önemli atmosfer katkıları olarak karşımıza çıkar. Yağış doğal su çevriminin yeryüzüne tekrar ulaşan en son aşamasıdır. Deniz ve okyanus gibi açık su yüzeylerinden buharlaşma ve toprak ile bitki gibi katı yüzeylerden olan terlemelerin havada birikmesi ile nem miktarının artması ve bu nemli havanın da atmosferin yukarısına doğru hareketi sonucunda belirli bir seviyeden sonra biraz yoğunlaşarak bulutları meydana getirmesi, bulutların da rüzgârlar vasıtası ile yerin iç taraflarına doğru taşınması sonrasında bulut içinde meydana gelen ileri seviye yoğunlaşmaların yerçekimine karşı koyamayarak, yeryüzüne doğru düşebilecek büyüklükte su damlacıklarını oluşturması ile yağışlar meydana gelir. Yağış dört aşamada gerçekleşir. Öncelikle yeterli derecede su buharı şeklinde havada nemin olması ve bu su buharının soğuması ve çiy haline gelmesi gerekir. Soğuyan su buharının su ya da buz damlacıkları haline gelmesi ve bu parçacıkların büyüyerek yerçekimine yenilip yere düşmesiyle yağış gerçekleşir. Yağış suları hava kirliliği olmayan yerlerde yeryüzündeki

⁵⁰ Meteoroloji Genel Müdürlüğü, "genel/meteorolojisozlugu.aspx?m=Y&k=aa2", Erişim: 19 Ocak 2019, <https://www.mgm.gov.tr/genel/meteorolojisozlugu.aspx?m=Y&k=aa2>, Erişim: 19 Ocak 2019, Ertüre, *Meteoroloji*, 26, 27. Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü, "Yağmur, kar ve dolu", Erişim: 30 Aralık 2020, <http://www.tuba-terim.gov.tr>.

saf sularındır. Bugün yapay olarak arıtma tesislerinden elde edilen su kalitesindedir. Hatta ondan daha incelikli bir kalite yapısına doğal olarak sahiptir. Yeryüzünün çukurlarında toplanarak doğrudan içme suyu olarak kullanılabilceği gibi, bitkilerin ve hayvanların sulanmasında da kullanılır. Yağış sularının içine hiçbir madde ilave edilmeden kullanılabilmesi onların insan hayatı için ne kadar uygun olduğunu gösterir."⁵¹

4. 1. Yağmur

Su, hayat demektir. Hayatın en asli ihtiyacı olan suyun önemli bir kısmı dünyamızın içinde sürekli olarak yer ve biçim değiştirmektedir. Kesintisiz olarak yinelenen bu değişim sistemine "hidrolojik çevrim" denir. Havada her zaman su vardır. Fakat suyun aldığı bu hal, denizdekilerden, ırmaklardakilerden farklıdır. Havada buhar halinde bulunan suyun bulutları meydana getirmesi, bu bulutların yağmur olarak yeryüzüne yağması, Allah'ın yeryüzünde yarattığı harika çevrim sisteminin neticesidir. Allah, bu sistemi anlatırken günümüzde ancak uydularla, meteoroloji radarlarıyla saptanan gerçeklere 1400 yıl önceden dikkat çekmiştir. Şimdi biz de yağmurun meydana gelişini meteoroloji biliminin ışığında açıklamaya çalışalım.

Yağmur; atmosferdeki su buharının yoğuşma çekirdeği etrafında yoğuşmasıyla meydana gelen ve çapı 0,5 mm'den büyük damlalar şeklinde yeryüzüne düşen yağış türüne denir. Damlaların çapının daha küçük olduğu yağış biçimine çisenti denir. Havadaki bağıl nem %100'e yaklaşıncaya, su buharı yoğuşarak su damlalarını meydana getirir. Bu damlalar rüzgârın yardımıyla bir araya gelir ve bulutları oluşturur. Bulut soğuk bir hava katmanına rastlayınca buluttaki su yoğuşarak su damlacıklarına dönüşür. Yoğuşmanın devam etmesi neticesinde ağırlaşan su damlacıkları yerçekimi sebebiyle yeryüzüne yağmur olarak düşerler.

*"Allah'ın gökten indirip yeri ölümünden sonra dirilttiği suda, her türlü canlıyı orada yaymasında, rüzgârları ve yerle gök arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirmesinde elbette aklını kullanan bir topluluk için deliller vardır."*⁵²

*"O Allah ki, yeri sizin için bir döşek, göğü de bir bina yaptı. O, gökten su indirip onunla türlü türlü meyveleri size rızık olarak çıkardı. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayınız."*⁵³

"O, gökten su indirendir. İşte biz onunla her türlü bitkiyi bitirdik. Ondan bitirdiğimiz yeşilden birbirine benzeyen ve benzemeyen yığın yığın taneler, hurmaların tomurcuklarından sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve

⁵¹ Zekai Şen, *Kur'an-ı Kerîm ve Su Bilimi*, (İstanbul: Su Vakfı Yayınları, 2006), 145-146, 154.

⁵² el-Bakara 2/164.

⁵³ el-Bakara 2/22.

nar bahçeleri meydana getirdik. Meyve verdikleri ve bir de olgunlaştıkları zaman, meyvesine bir bakın! Hiç kuşkusuz bütün bunlarda, inanan bir topluluk için ibretler vardır."⁵⁴

*"Allah gökten su indirir, dereler onunla dolar taşar. Sel üste çıkan köpüğü alır götürür."*⁵⁵

Yağıştaki bu ölçü de, yine günümüzdeki araştırmalarla tespit edilmiştir. "Ölçümlere göre, yeryüzünden bir saniyede tahmini olarak 16 milyon ton su buharlaşmaktadır. Bir senede bu miktar 505 trilyon tona (505.000 km³) ulaşır. Bu, aynı zamanda bir yılda Dünya'ya düşen yağış miktarıdır."⁵⁶

Başka bir ifadeyle su, daimi bir denge içerisinde, "bir ölçüye göre" dönüp durmaktadır. Yeryüzündeki hayatın sürekliliği de, bu su çevrimi sayesinde gerçekleşir. İnsan elinde bulundurduğu bütün teknolojik olanakları kullansa bile bu çevrimi asla yapay olarak gerçekleştiremez. Bu ölçüde en ufak bir değişim bile olsa, kısa bir süre sonra büyük bir ekolojik dengesizlik meydana gelecek ve bu da hayatın sonunu getirecektir. Ancak hiçbir zaman böyle olmaz; yağmur, Kur'an'da belirtildiği üzere, yeryüzüne her yıl belli bir miktar dahilinde inmeye devam eder. Yağmurdaki ölçü sadece miktarında değil, aynı zamanda yağmur damlalarının düşüş hızında da söz konusudur. Yağmur damlası ne kadar büyük olursa olsun, yeryüzüne düşme hızları belli bir limitin üzerine çıkmaz. "Nobel ödüllü Alman fizikçi Philip Lenard, araştırmaları neticesinde yağmur damlalarının çapları genişledikçe, düşme hızlarının arttığını tespit etmiştir. Ancak düşme hızındaki bu artış, yağmur damlasının çapı 4,5 mm olana kadar sürmekteydi. Daha iri yağmur damlalarında ise, düşme hızı saniyede 8 metreyi geçmemektedir."⁵⁷ Bunun nedeni damlaların inerken aldıkları biçimdir. Yağmur damlalarının bu özel biçimi, atmosferin sürtünme etkisini artırır ve damlaların belirli bir hız limitini aşmalarını önler. Görüldüğü üzere Kur'an'da, yağmurun indirilişiyle ilgili, 1400 sene önce bilinmesi imkânsız olan hassas bir ayara dikkat çekilmektedir.

*"Rüzgârları rahmet yağmurunun önünde müjdeleyici olarak gönderen O'dur. Ölü toprağı diriltmek ve yarattığımız hayvan ve insanları sulamak için gökten tertemiz bir su indirdik."*⁵⁸

"Gökten belli bir ölçüyle su indirip (istifade etmeniz için) onu yeryüzünde tuttuk. Şüphesiz Biz onu giderme gücüne de sahibiz. O suyla sizin için hurma bahçeleri ve üzüm bağları yetiştirdik ki oralarda sizin için birçok

⁵⁴ el-En'am 6/99.

⁵⁵ er-Ra'd 13/17.

⁵⁶ En.wikipedia.org, "wiki/Water_cycle", Erişim: 5 Şubat 2019, http://en.wikipedia.org/wiki/Water_cycle

⁵⁷ Islandnet.com, "see/weather/history/lenard.htm", Erişim: 6 Şubat 2019, <http://www.islandnet.com/~see/weather/history/lenard.htm>

⁵⁸ el-Furkân 25/48,49.

meyveler vardır. Siz de onlardan yersiniz."⁵⁹ Yağmurun yağma sebebinin suyun buharlaşması olduğunu belirtmiştik. Buharlaşan suyun % 90'ından fazlası tuzlu suya sahip okyanus ve denizlerden gerçekleşmektedir. Suyun buharlaşması ile ilgili yasalar öyle düzenlenmiştir ki su, en kirli denizlerden, en tuzlu okyanuslardan, en çamurlu sulardan dahi buharlaşırken pislikten, tuzdan, çamurdan arınır. İki hidrojen ve bir oksijen atomundan meydana gelen su molekülü olarak atmosfere karışır. Bundan dolayı okyanusların, denizlerin suyu içilmez ama buralardan buharlaşan suyun yağış olarak düşmesi sonucunda meydana gelen kaynaklardaki su içebilmektedir. Zira yağış olarak inen su yeryüzüyle temas ederek mineral yönünden zenginleşmekte ve canlılar için hayat kaynağına dönüşmektedir:

*"Size korku ve ümit veren şimşegi göstermesi, gökten su indirip onunla ölümünden sonra yeryüzünü diriltmesi, O'nun (kudretinin) delillerindedir. Doğrusu bunda aklını kullanan bir toplum için elbette dersler vardır."*⁶⁰

Bu bağlamda yağmurla ilgili diğer âyetlere aşağıdaki dipnotta yer verilmektedir.⁶¹

⁵⁹ el-Mü'minûn 23/18,19.

⁶⁰ er-Rûm 30/24.

⁶¹ *"Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz sadece Allah katındadır. O yağmuru indirir." (Lokmân 31/34); "İçtiğiniz suyu hiç düşünmez misiniz? Onu bulutlardan siz mi indiriyorsunuz yoksa onu indiren biz miyiz? Dileseydik onu içilmesi mümkün olmayan tuzlu, acı bir su yapardık. Öyleyse şükretmeniz gerekmez mi?" (Vâkıa 56/68-70); "Biz rüzgârları aşılayıcı olarak gönderdik ve gökten bir su indirip sizi onunla suladık. O suyu biriktirip depolayan da siz değilsiniz." (el-Hicr 15/22); "Allah, gökten bir su indirdi ve onunla yeryüzüne ölümünden sonra hayat verdi. Şüphesiz ki bunda dinleyen bir millet için büyük bir ibret vardır." (en-Nahl 16/65); "Görmez misiniz ki Allah bulutları sürer sonra onları bir araya getirir; üst üste yağar ve böylece sen de onların arasından yağmurun yağdığını görürsün." (Nûr 24/43) ;Taneler, bitkiler, ağaçları sarmaş dolaş bahçeler yetiştirmek için yoğunlaşmış bulutlardan bol yağmur yağdırdık." (en-Nebe 78/14-16) ;Gökleri ve yeri yaratan, gökten suyu indirip onunla rızık olarak size türlü meyveler çıkaran; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri de sizin için akıtan O'dur." (İbrâhim 14/32); "Allah, sizin için, o su ile ekin, zeytin, hurmalıklar, üzümler ve her çeşit meyveleri bitirir. Şüphesiz ki bunda düşünecek bir topluluk için büyük bir ibret vardır. Sizin için gökten su indiren O'dur. İçecek su ondandır. Hayvanlarınızı otlattığınız bitkiler de o su ile yetişir. Allah sizin için o su ile ekin, zeytin, hurmalıklar, üzümler ve her çeşit meyveleri bitirir. Şüphesiz ki bunda düşünecek bir topluluk için büyük bir ibret vardır." (en-Nahl 16/10,11); "Allah'ın gökten su indirdiğini ve böylece yeryüzünün yemyeşil olduğunu görmedin mi? Şüphesiz Allah, çok lütf sahibidir her şeyden haberdardır." (el-Hac 22/63); "Rüzgârları gönderip, bulutları yürüten, onları gökte dilediği gibi yayan ve yağın Allah'tır. Sen de aralarından yağmurun çıktığını görürsün. Derken onu kullarından dilediğine ulaştırınca hemen seviniverirler. Oysa onlar daha önce üzerlerine yağmur yağdırılmasından iyice ümitlerini kesmişlerdi. Allah'ın rahmetinin işaretlerine bak! Nasıl ölümünden sonra toprağa hayat veriyor. Şüphesiz O, ölüleri de böyle diriltecektir. O'nun her şeye gücü yeter." (er-Rûm 30/48-50); "Allah, gökleri görebileceğiniz direklerden olmadan yarattı. Sizi sarsmasın diye yeryüzüne sabit*

4. 2. Dolu

*"Görmedin mi Allah, bulutları sevk ediyor. Sonra, onları kaynaştırıp üst üste yığıyor. Nihayet yağmurun, onların arasından yağdığını görürsün. O, gökten, oradaki dağlar gibi bulutlardan dolu indirir de artık onu dilediğine isabet ettirir; dilediğinden de onu uzak tutar. Bu bulutlardan çıkan şimşegin parıltısı neredeyse gözleri alır."*⁶²

Bu âyetin tefsirinde geçen dolu hadisesi hakkında Tantâvî Cevherî şunları söylemektedir: "Dolu ilk önce soğuğu şiddetli olan havanın en üst kısmında kar levhaları halindeydi. Sonra sıcak bir hava katmanına indi ve erimeye başladı, ancak erimesi tamamlanmadan önce yeryüzüne yakın soğuk bir hava tabakasına ulaştı ve burada tekrardan dondu ve dolu oldu. Fakat parçaları içinde kar izleri görülmeye devam etti." Ayrıca Cevherî su damlalarının yeryüzüne aşağıdaki şekillerde indiğini ifade etmektedir: "Su damlaları soğuğu az olan bir tabakaya ulaşırsa yağmur, su damlacıkları birleşmeden önce donarsa kar, birleşmeden sonra donarsa dolu olur."⁶³

Dolunun oluşumu ile ilgili olarak Talat Koçyiğit tefsirinde şu açıklamaları yapmaktadır: "Eğer Allah dilerse bulutlar üzerine sevk ettiği daha soğuk bir hava tabakasıyla yağmur danelerini dondurarak doluya dönüştürür ve

dağlar koydu ve orada her çeşit canlının çoğalmasını sağladı. Biz gökyüzünden su indirip orada her türlü faydalı bitkiler yetiştirmişizdir." (Lokmân 31/10); *"Allah'ın gökten su indirdiğini görmedin mi? Böylece onunla renkleri değişik olan meyveler çıkardık."* (el-Fâtır 35/27); *"Gökten bereketli bir su indirip, onunla bahçeler ve biçilecek ekinler bitirdik. Yarattıklarımıza rızık olarak salkımları birbirine geçmiş yüksek hurma ağaçlarını da onlar için yarattık. O su ile ölü toprağa can verdik. Kabirden çıkış da böyledir."* (Kâf 50/9-11); *"İnsanlar ümitlerini kestikten sonra yağmuru indiren ve rahmetini her tarafa yayan O'dur. Övülmeye lâyık olan gerçek dost O'dur."* (eş-Şûrâ 42/28); *"Senin yeryüzünü kupkuru görmek de Allah'ın âyetlerindedir. Biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman, harekete geçip kabarıp. Ona can veren, elbette ölüleri de diriltir. O her şeye gücü yetendir."* (el-Fussilet 41/39); *"Allah gökten belli bir ölçüye göre su indirdi. Biz onunla ölü bir memlekete yeniden hayat verdik. İşte siz de kabirlerinizden böyle diriltilip çıkarılacaksınız."* (ez-Zuhrûf 43/11); *Allah'ın rızık vermek için gökten yağmur indirip, yeri onunla ölümlüden sonra diriltmesinde, rüzgârları yönetmesinde, aklını kullanan bir toplum için deliller vardır."* (el-Câsiye 45/5); *"Gerçekten biz yağmuru bol bol yağdırdık. Sonra toprağı iyiden iyiye yarıdık. Böylece sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için orada taneler, üzüm-ler, yoncalar, zeytinler, hurmalıklar, sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlaklar bitirdik."* (el-Abese 80/25-32); *"Gökte de rızıkınız ve size vaat edilen şeyler vardır."* (ez-Zâriyât 51/22); *"Dedim ki: "Rabbinizden bağışlanma dileyin; Doğrusu O, çok bağışlayıcıdır. Böylece üzerinize gökten bolca yağmur göndersin."* (Nûh 71/ 10,11); *"Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği çiftçilerin hoşuna gider."* (el-Hadîd 57/20).

⁶² Nûr 24/43.

⁶³ Tantâvî Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty.), 6/37, 41.

yeryüzüne irili ufaklı dolu yağdırır. Dolunun iri olması halinde, meyveli ağaçların meyvelerini dökerek onlara zarar vermesi ve hatta insanlar için bile tehlikeli olması çok tabiidir. Bu sebeptedir ki Allah Teâlâ, bir uyarı olmak üzere, dilediğine bu iri doluyu isabet ettirir; dilediğinden de onu uzak tutar."⁶⁴

Yine bu bağlamda günümüz bilimsel tefsirin öncülerinden Zağlül en-Neccâr dolu hakkında tefsirinde özetle şunları söylemektedir: "Deniz yüzeyinden 15 km yükseğe ulaşabilen ve dağlar gibi (heybetli) olan bu kümülonimbus bulutlarında dolu bulunmaktadır. Dolu; havadaki yağmurun soğuyup sonra da donup katılaşması ile oluşan şeydir ki bu nedenle kar da ihtiva etmektedir. Dolu, 0 ile -40°C arasında değişen sıcaklıklarda meydana gelmektedir. Dolu ve kar troposferde değil yalnızca bu kümülonimbus bulutlarında oluşmaktadır. Yani Allah Teâlâ bu dağlar gibi yükselerek oluşan kümülonimbus bulutlarından dolu ve kar yağdırır ve bunu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de uzak tutar. Yine bu kümülonimbus bulutlarından, gök gürültüsü ve şimşegın de eşlik ettiği fırtınalarla dolu yağdırır. Bu dolu tanelerinin hacimleri yarı çapına göre birkaç santimetreyi bulur. Bazen bu taneler portakal büyüklüğüne ulaşır ki bu durumda bitkiler, bazı hayvanlar ve tabi ki insanlar için bir felaket olur. Yine bazı yapılarda büyük hasarlara neden olur."⁶⁵

Yukarıdaki âyette geçen dolu hadisesini meteoroloji bilimi açısından ele alalım. Yukarıda da yağışın türleri bölümünde fırtınalı havalarda su buharının birden yoğunlaşmasından oluşan, iç içe katmanlı, yuvarlak ya da düzensiz biçimli, değişik irilikteki buz parçaları durumunda yere hızla düşen yağış türü olduğunu ifade etmiştik. Dolu, içinde çok kuvvetli düşey alçalıcı ve yükselici hava hareketlerinin olduğu kümülonimbus bulutundan yağar, kısa sürede sağanak halinde yere düşer. Soğuk hava kütesinin, sıcak havanın yerini almaya çalıştığı sırada, genellikle sağanak hattı boyunca oluşur. Atmosferin sıcaklığı ve kümülonimbus bulutunun gelişimine bağlı olarak bazı yerlerde hayli etkilidir. Özellikle ilkbahar ve yazın ilk aylarında gerçekleşen şiddetli oraj ve fırtınalarla birlikte dolu görülür.

Nemli ve kararsız hava kütlelerinde ılık mevsimlerde alttan ısınma ya da başka bir sebeple meydana gelen kümülonimbus bulutları oldukça yüksektir ve alt tarafları su, üst tarafları buz tanelerinden meydana gelmektedir. Bulut içinde yükselici akımlarla, alt kısımlardan yukarılara taşınan su damlacıkları, taşındığı yerdeki sıcaklık donma noktasının çok altında olduğu için donar. Daha sonra düşmeye başlar ve tekrar yukarıya doğru bir akıma yakalanabilir. Bu defa da ikinci bir defa etrafına buz tabakaları

⁶⁴ Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 5/159.

⁶⁵ Zağlül Râğib Muhammed en-Neccâr, *Tefsîrû'l-Âyâtî'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. (Kahire: Mektebetü's-Şürûki'd-Devliyye, 2007), 2/299-300.

eklenebilir ve damlacığı daha büyüktür. Bu çevrim, ta ki damlacıklar bu akımlarla havada duramayacak büyüklüğe (ağırlığa) ulaşana kadar devam eder. Sonra da dolu olarak yeryüzüne düşer. Bulut içindeki bu oluşuma sebep olan dikey hava hareketleri ne kadar güçlü olursa, dolunun gelişimi de o kadar uzun sürer ve yere düşerken daha büyük bir dolu meydana getirir."⁶⁶ "Dünyada dolu hakkında birçok bilimsel araştırma yapılmış olmakla birlikte ilk bilimsel çalışmaların 1806 senesinde olduğunu ve günümüzde de devam ettiğini söyleyebiliriz. En büyük dolu yağışı sırasında ölçülen dolunun ağırlığı 766 gram olmuştur. 1970 senesinde Amerika'da meydana gelen dolu yağışı sırasında olmuştur. Bu 766 gramlık dolunun dışında da 500 gram ağırlığına sahip 20-23 cm çapında olan dolu taneleri de tespit edilmiştir. Ülkemizin birçok bölgesi dolu yağışına müsait olduğunu belirten uzmanlar bu yağışların yarısının ilkbaharda meydana geldiğini belirtmektedirler. En az dolu yağışına kış mevsiminde rastlanmaktadır. İstatistiklere bakıldığı zaman ise daha çok öğlen 12 ile akşam 6 saatleri arasında dolu yağışının daha fazla olduğunu belirten yetkililer istatistikleri bu şekilde yorumlamaktadırlar."⁶⁷

4. 3. Kar

"Buz kristallerinden meydana gelen, parlak, beyaz, katı ve çoğu kez altıgen biçime sahip yağış türüne denir. Kar yağışına genellikle stratiform türü bulutlarda rastlanmaktadır. Atmosferik su buharının 0 °C'den daha düşük bir sıcaklıkta donması durumunda buz kristalleri meydana gelir ve buz kristalleri yeryüzüne tek parça halinde inmeye başlar. Ayrıca bu tek parça halindeki buz kristalleri bir araya gelerek kar tanesi biçiminde yere erimeden düşmelidir. 0 °C'den düşük sıcaklıklarda kar tanesi daha küçük, 0 °C'den yukarı sıcaklıklarda ise kar tanesi kuşbaşı kar olarak yani daha büyük boyutta yere ulaşır. Sinoptik açıdan bakıldığında şayet yerde kar erimesi ve kar sürülmesi yoksa saatte 0.5 cm'den az kar birikmişse kar yağışı 'hafif', 0.5 ile 4 cm arasındaysa 'orta', 4 cm den fazla birikim varsa 'kuvvetli' olarak nitelendirilir. Karın rengi normalde buz kristallerin yansıttığı ışık nedeniyle beyazdır ancak atmosferde asılı duran veya gezen kirleticiler varsa kar rengi o kirleticilerin renginde sarı ya da kırmızımsı olabilir. Kar güneş radyasyonunu derinlik ve yoğunlukla ters orantılı olarak geçirir. Termal iletkenliği, yoğunluğunun bir fonksiyonudur ve iletkenliği kar içerisinde kalan havaya bağlıdır. Klimatolojik olarak, kar tabakası gelen güneş radyasyonunun hemen hemen tamamını yansıttığı için genelde sıcaklığı 0°C'den yukarı çıkmaz. Kar ve kar örtüsü birçok

⁶⁶ Meteoroloji Genel Müdürlüğü, "arastirma/dogal-afetler.aspx?s=dolu", Erişim: 10 Şubat 2019, <https://www.mgm.gov.tr/arastirma/dogal-afetler.aspx?s=dolu>.

⁶⁷ Havadurumubul.com, "dolu", Erişim: 10 Şubat 2019, <http://havadurumubul.com/dolu/>.

yerde iklim özelliklerini belirleyici bir etkidir."⁶⁸

"Bilim insanların yaptığı araştırmalara göre yeryüzüne düşen yağış türlerinin sekizde birinin kar yağışı olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca yere düşen kar taneleri toprağın üzerini örter ve toprağın donmasını engeller. Kar tanesi oluşurken sıcaklığa ve neme göre şekil alır. Kar yazın oluşabilecek kuraklığı önler. Ayrıca toprağa düşen kar taneleri azot bakterileri yardımıyla eriyerek azot tuzu haline gelerek toprağı da besler. Buna karşın kar taneleri yağış çeşidine ve yağış türüne göre; uzun ince kalem veya şapkalı sütun gibi isimler alır."⁶⁹ Aslında her yağmurun başlangıçta gökyüzünden kar olarak düştüğünü ancak yeryüzündeki sıcaklığa bağlı olarak yağmura döndüğü gerçeğini de göz ardı etmemeliyiz. Buradan hareketle aslına bakacak olursak Allah Teâlâ âyetlerde yağmuru zikrederken kara da zımnen işaret etmiştir.

SONUÇ

Bu makalemizde Nûr Sûresi 43. âyet bağlamında Kur'ân'da yer alan meteorolojik kavramları başlıklar halinde ele almaya çalıştık. Bu meyanda bir yandan bulut, yağmur, rüzgâr, şimşek, yıldırım vb. meteorolojik kavramların bilimsel açıklamalarını verirken, diğer yandan da bu kavramlarla ilgili âyetleri bir araya getirmeye gayret ettik. Âyetlerin tefsirlerdeki yorumlarına yer verirken bunların meteoroloji biliminin verileriyle karşılaştırmasını yaparak objektif bir kritiğini yapmaya çaba sarf ettik.

Malum olduğu üzere Kur'ân tefsirlerinin birçoğu günümüzden asırlar önce o dönemin şartlarına ve kabul gören bilimsel kabullerine göre yazıldığından dolayı; günümüzün bilimsel verileriyle bazı noktalarda meteorolojik kavramların izahlarında farklı yaklaşımlar olmuştur. Ancak yine de bu makalemizde özellikle Râzî tefsirinde o dönemin bilimsel değerlendirmelerine objektif bir biçimde yer verildiğini müşahede etmiş olduk. Bunun dışındaki tefsirlerde bu konuyla ilgili yeterli açıklamalara yer verilmediğini ya da âyetlerin muhtasar olarak yorumlandığını gördük. Bundan dolayı da diğer tefsirlere makalemizde çok fazla yer vermedik.

Netice itibarıyla bu çalışmamızda Kur'ân'ın meteorolojik olayları anlatırken son derece gerçekçi teşbihler yaptığını müşahede ettik. Örneğin bir âyette meteorolojide kümülönimbus bulutu olarak adlandırılan bulut dağlara benzetilmiştir ki gerçekten de bu bulutu görsel açıdan incelediğimizde bu şekilde bir görünüme sahip olduğunu görmekteyiz.

⁶⁸ Meteoroloji Genel Müdürlüğü, "genel/meteorolojisozlugu.aspx?m=K&k=aa21", Erişim: 13 Şubat 2019, <https://www.mgm.gov.tr/genel/meteorolojisozlugu.aspx?m=K&k=aa21>.

⁶⁹ Havaforum.com, "kar-nedir-kar-yagisi-nedir-kar-nasil-olusur", Erişim: 14 Şubat 2019, <http://www.havaforum.com/kar-nedir-kar-yagisi-nedir-kar-nasil-olusur/>.

Konuyla ilgili pek çok âyette de benzer teşbihlere rastladık. Bu âyetleri incelerken dikkatimizi çeken bir husus da şudur: Yağışı anlatan âyetlerde genellikle "*Biz gökten bir su indirdik...*" ifadesi kullanılmaktadır. Bu da bize Yüce Allah'ın gücünü ve kudretini ifade etmektedir ki, şayet Allah suyu gökyüzünde tutsa yeryüzündeki canlılar helak olurdu. Aynı zamanda merhametinin bir tezahürü olarak da yeryüzündeki canlılar hayatlarını sürdürsün diye suyu gökten indirmektedir.

Son olarak Yüce Allah'ın insanlara sunduğu en büyük nimet olan suyun gökten indirilmesi de yukarıda bahsettiğimiz yağmur, kar, dolu gibi yağış çeşitleriyle gerçekleşmektedir. Şayet bu yağış çeşitleri olmasaydı yeryüzünde hayat olmazdı. Yahut gökten indirilen su "*Dileseydik onu tuzlu ve acı bir su hâline getirirdik...*" âyetinde belirtildiği gibi içilemez bir halde olsaydı o zaman ne yapardık hiç düşündük mü acaba? Aslına bakacak olursak Kur'ân açısından önemli olan yağmurun fiziki açıdan oluşumundan ziyade Allah'ın insanlığa bir rahmeti olma özelliği ön plana çıkmaktadır. Özetle su hayattır, su yoksa hayat da yoktur. İşte bundan dolayı bize düşen bu nimetin kıymetini bilmek ve onu israf etmekten kaçınmaktır.

KAYNAKÇA

Ackerman, Steven vd. *Meteoroloji-Atmosferimizi Anlamak*. 3. Basım, çev. Ceyhan Kahya vd. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015).

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 13 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2004.

Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. "*Envârü 'l-tenzîl ve esrârü 'l-te'vîl*". 6. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: 1981.

Çelebi, İlyas. "Sünnetullah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/159. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: ty.

Ertüre, Semra. *Meteoroloji*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Denizcilik Yayınevi, 1986.

Kazar, Erman. *Kur'an'ın Allah'tan Geldiğinin Delilleri*. İstanbul: 2018.

Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerîm Meal ve Tefsiri*. 7 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle en-Nâşirûn, 2004.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: 1992.
- Neccâr, Zağlûl Râğîb Muhammed. *Tefsîrû'l-Âyâtî'l-kevnîyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Şürûki'd-Devliyye, 2007.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. "*Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*". 5 Cilt. Beyrut: 1998.
- Özdemir, Emrah Tuncay. *Storms and Meteorological Parameters Affecting The Aviation, (Fırtınalar ve Havacılığı Etkileyen Meteorolojik Parametreler)*. Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2016.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. "*et-Tefsîrû'l-kebîr*". 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Şen, Zekâi. *Kur'an-ı Kerîm ve Su Bilimi*. İstanbul: Su Vakfı Yayınları, 2006.
- Tantâvî Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. "*et-Tefsîru'l-vesît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*". 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1992.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: 1987.
- A.Ü, Ankara Üniversitesi, "Meteoroloji, Bulutlar", Erişim, 26 Temmuz 2018. https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/3486/mod_resource/content/0/meteoroloji_7_ASA.pdf.
- Açık Öğretim İstanbul, "Atmosferik afetler; hortum, tayfun", Erişim: 14 Kasım 2020 https://cdn-acikogretim.istanbul.edu.tr/auzefcontent/ders/afetler_cografyasi/9/index.html.
- En.wikipedia.org. "wiki/Water_cycle". Erişim: 5 Şubat 2019. http://en.wikipedia.org/wiki/Water_cycle.
- Havadurumubul.com. "dolu". Erişim: 10 Şubat 2019. <http://havadurumubul.com/dolu>.
- Havaforum.com. "kar-nedir-kar-yagisi-nedir-kar-nasil-olusur". Erişim: 14 Şubat 2019. <http://www.havaforum.com/kar-nedir-kar-yagisi-nedir-kar-nasil-olusur>.
- Islandnet.com. "see/weather/history/lenard.htm". Erişim: 6 Şubat 2019. <http://www.islandnet.com/~see/weather/history/lenard.htm>.
- Kisabilgi.org. "yagis-ve-yagmur-cesitleri-nelerdir". Erişim: 19 Ocak 2019. <https://www.kisabilgi.org/yagis-ve-yagmur-cesitleri-nelerdir>.
- Meteoroloji Genel Müdürlüğü. "arastirma/dogal-afetler.aspx?s=dolu". Erişim: 10 Şubat 2019. <https://www.mgm.gov.tr/arastirma/dogal-afetler>.

aspx?s=dolu.

Meteoroloji Genel Müdürlüğü. "FILES/arastirma/afetler/hortum.pdf". Erişim: 16 Aralık 2018. <https://www.mgm.gov.tr/FILES/arastirma/afetler/hortum.pdf>

Meteoroloji Genel Müdürlüğü. "genel/sss.aspx?s=simsekyildirim". Erişim: 10 Ocak 2019. <https://www.mgm.gov.tr/genel/sss.aspx?s=simsekyildirim>.

Meteoroloji Genel Müdürlüğü. "genel/meteorolojisozlugu.aspx?m=Y&k=aa2". Erişim: 19 Ocak 2019. <https://www.mgm.gov.tr/genel/meteorolojisozlugu.aspx?m=Y&k=aa2>.

Mxslabs.org. "forum/cografya/22563-bulut-nedir-bulut-tipleri-ve-olusumlari-hakkinda.html". Erişim: 18 Ekim 2018. <https://www.mxslabs.org/forum/cografya/22563-bulut-nedir-bulut-tipleri-ve-olusumlari-hakkinda.html>.

Nedir.org. "rüzgârlar". Erişim: 14 Kasım 2018. <http://ruzgarlar.nedir.org>.

Seyrû Sefer Dairesi Başkanlığı. Devlet Hava Meydanları İşletmesi. "Documents/METWEB29082018.pdf". Erişim: 13 Ekim 2018. <https://ssd.dhmi.gov.tr/Documents/METWEB29082018.pdf>.

Tubaterim.gov. "konvektif". Erişim: 13 Kasım 2020. <http://www.tubaterim.gov.tr>.

Windows2universe.org. "images/cumulus_cloud." Erişim: 18 Ekim 2018. https://www.windows2universe.org/earth/Atmosphere/clouds/images/cumulus_cloud_di00168_big_jpg_image.html.

MEHMET ÂKİF'İN SAFAHAT'INDA BİR İLHAM KAYNAĞI OLARAK KUR'ÂN-I KERİM THE HOLY QUR'AN AS A SOURCE OF INSPIRATION IN MEHMET ÂKİF'S SAFAHAT

Geliş Tarihi: 13.01.2021 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ FARUK GÖRGÜLÜ

DR.

DİB, DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

orcid.org/0000.0002-1826-2426

faruk.gorgulu@diyanet.gov.tr

ÖZ

Mehmet Âkif Ersoy (ö. 1936) denildiğinde hiç şüphesiz aklımıza milli marşımızın yanında, onun Safahat isimli eseri, Millî Mücadele yıllarındaki coşkulu vaaz ve hutbeleri, Sırât-ı Müstakim ile Sebülürreşâd dergilerinde yayımlanmış makaleleri gelmektedir. Âkif'in karakter ve ahlâkının temelini Kur'an-ı Kerim oluşturur. Eserleri bu zaviyeden incelendiğinde Âkif'in ruh dünyasını besleyen en önemli kaynağın Kur'an olduğu görülür. Mehmet Âkif büyük bir şair olmanın ötesinde aynı zamanda güçlü bir hatip, etkili bir yazar, iyi bir gözlemci ve bir Kur'an müfessiridir.

Döneminin olumsuz şartları, İslâm dünyasının ve milletimizin içinden geçtiği zorlu süreçler, Âkif'in iç dünyasında derin acılar meydana getirmiştir. Bu nedenle Âkif, hayatı boyunca yaşadıklarını, toplumun acılarını, hüznü ve kederlerini, İslâm dünyasını kuşatan zorlukları şiirlerine yansıtmış, sorunları tespit etmiş, aynı zamanda çözüm önerileri sunmuştur.

Bu çalışmada Âkif'in "Safahat" isimli eseri esas alınarak, Kur'an'ın onun şiirlerine ne derece kaynaklık ettiği ortaya koymaya çalışılmıştır. Bunun yanında onun hayatında Kur'an'ın yeri ve yaşadığı dönemdeki bazı sosyal problemlere Kur'an'dan hareketle getirdiği çözüm önerileri hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Âkif, Safahat, Kur'an, Şiir, İlham.

ABSTRACT

When Mehmet Âkif Ersoy (d. 1936) is mentioned, undoubtedly, besides our National Anthem, his work named Safahat, his enthusiastic sermons and khutbas during the years of the national struggle, and his articles published in the journals of Sirat al-Mustaqim and Sabîl al-Rashad come to mind. The Qur'an constitutes the basis of Âkif's characteristics and morals. If his works are examined from this perspective, it can be noticed that The Qur'an is the most significant source that feeds his world of soul. Beyond being a great poet, Mehmet Âkif is also a powerful orator, an influential writer, a good observer and a Qur'an glossator.

The unfavorable conditions of his period, the difficult processes through which the Islamic world and our nation went through, caused deep suffering in the inner world of Âkif. For this reason, Âkif tried to reflect his experiences, the suffering of society, the sadness and grief, the challenges that surround the Islamic world in his poems, identified the problems, and offered solutions at the same time.

In this study, it has been tried to reveal the extent to which the Qur'an is the source of his poems based on Âkif's work named "Safahat". In addition, evaluations were made about the place of the Qur'an in his life and the solution suggestions he brought based on the Qur'an to some of the social problems that existed in the period he lived.

Key words: Mehmet Âkif, Safahat, Qur'an, Poem, Inspiration.

THE HOLY QUR'AN AS A SOURCE OF INSPIRATION IN MEHMET ÂKİF'S SAFAHAT

SUMMARY

Mehmet Âkif was undoubtedly one of the most prominent poets inspired by the Qur'an. He devoted his whole life to his country and nation and made vigorous efforts to convey the Qur'an's message to humanity.

A scholar of the religion would be a relevant fit to Mehmet Âkif's title besides being a poet. Because during the years of the national struggle, the influential and enthusiastic sermons he preached based on the Qur'an and hadith in various provinces of Anatolia, especially in Fatih and Süleymaniye Mosques in Istanbul, his commentary writings and other articles he wrote in magazines and his frequent references to verses in his poems justify this description. In this respect, Âkif differs from many poets.

During the national struggle, he preach influential and enthusiastic sermons mostly in Fatih and Süleymaniye Mosques in Istanbul, based on Qur'an and hadith, wrote commentary columns, other articles and poems frequently referring to verses Islamic credentials. In this respect, Âkif differs from many poets, and it would be a relevant fit to call Mehmet Âkif a scholar of the religion besides his poets' title.

The Qur'an, besides being a source for the works of Âkif, also became his moral compass. Therefore, it would be appropriate to say that the Qur'an shaped the ideas, words and the whole life of Âkif.

He criticizes society's carelessness and detachment from the values and the principles of the Qur'an. Instead of reading and understanding it and reflecting it on life, he strongly criticizes them for using Qur'an for fortune-telling, amulets, or turning it into a read-only to the dead book in the cemetery.

Âkif states that catching up with the era in terms of science and technique, in other words, material and spiritual development and achieving success in this field is only possible by following the path of the Qur'an. According to him, it is necessary to be aware of the time in which we live. He also points out that the problems should be solved with the method offered by the Qur'an.

The first mark that comes to mind when talking about Âkif is his famous poetry book named Safahat in which it is possible to find Âkif's ideas, approach to social events, the processes

through which the Islamic world went through, and in short, the sorrow of Muslims.

In this work, Âkif explained the meanings he derived from the Qur'anic verses by converting them into poetry form; thus, a kind of free-verse commentary emerged. Âkif interpreted the events he witnessed through the Qur'an's window and offered solutions to social problems from this aspect.

Âkif frequently quotes the Qur'an in different ways in his poems in Safahat. Some of his poems are directly inspired by verses. In his book, he sometimes put a verse at the beginning of his poem as a slate, first in Arabic, and then explaining its meaning. The content of the following lines was derived from those verses off-and-on with suitable titles. Inside his some other poems he quoted verses, sometimes as a direct quotation and sometimes as a reference text helps to understand the verse's meaning. In addition to those many concepts and notions related to the Qur'an are mentioned in his other poems.

Âkif was very sensitive to the problems of society. He was not only identifying the problems in his poems but also suggesting solutions for those. Âkif's primary source for solving social problems was undoubtedly the Qur'an, Prophet, and Sunnah.

According to Âkif, problems such as fragmentation, divisions, regressions, discord, and laziness that arise in Islamic societies are caused by moving away from the Qur'an's truths and not understanding it correctly. He defended that Qur'an and its universal values should dominate social life again.

Âkif, who devoted his whole life to the service of the Qur'an, was a Qur'anic poet who followed in the footsteps of the Qur'an throughout his life, has taken it upon himself to read, understand, live its values, keep alive, and tell others its truths that will continue until doomsday.

The primary reference of Mehmet Âkif Ersoy's essays and speeches, especially his poem called Safahat, are the Qur'an and the Prophet. It is the Sunnah of the Prophet. Each verse of Safahat, one of the most read poetry books today, was written almost inspired by the Qur'an. When the works of Âkif are evaluated as a whole, it can be stated that the society he desired and missed out to build were composed of individuals who embraced the morality of the Qur'an and reflected its principles into their lives.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, sadece tefsir, fıkıh, hadis, kelâm gibi İslâmî ilimlerin ana kaynağı olmakla kalmayıp, edebiyat, kültür ve sanat faaliyetlerine de kaynaklık etmiş bir kitaptır. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm asr-ı saadetten günümüze gelinceye kadar pek çok şair, yazar, hattat, müzehhip gibi edebiyatçı ve sanatkâra ilham sunmuştur.

Geçmişten günümüze Kur'ân'ın kendisine ilham verdiği şairlerden biri hiç şüphesiz Mehmet Âkif'tir. O hem Osmanlı'nın son devrine hem de Cumhuriyetin kuruluşuna tanıklık etmiş bir kimsedir. Tüm hayatını vatanına ve milletine adanmış, Kur'ân'ın mesajını insanlığa ulaştırabilmek için büyük çaba sarf etmiştir. Gerek Balkan Savaşlarının yapıldığı dönemde gerekse Kurtuluş Savaşı yıllarında kalemiyle, konuşmalarıyla milletin bu onurlu mücadelesine katkı sağlamış, halkı birlik ve beraberliğe, sabır ve tevekküle, azim ve çalışmaya davet etmiştir.

Âkif'in büyük samimiyet ve gayretle yapmış olduğu bu hizmetinin özünde onun sahip olduğu sarsılmaz imanı yer almaktadır. Nitekim "Alan Sensin veren Sensin, Senin hükmündedir dünya."¹ ifadesi onun Allah'a olan derin teslimiyetini gösterir. Mehmet Âkif'in, Allah'a bağlılığını ve sadâkatini vaazlarında, makalelerinde ve şiirlerinin tamamında görmek mümkündür. Nitekim yakın dostu ve arkadaşı Süleyman Nazif Âkif'in, Allah'a, Hz. Peygamber'e gönülden bağlı samimi ve kâmil bir mümin olduğunu belirtir.²

Âkif'in şairlik vasfının yanına bir de din âlimi sıfatını eklemek yerinde olur. Zira Millî Mücadele yıllarında başta İstanbul'da Fatih ve Süleymaniye Camileri olmak üzere, Anadolu'nun muhtelif illerinde Kur'ân ve hadis temelli yaptığı

¹ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 157.

² Süleyman Nazif, *Mehmet Âkif*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 8; Ayrıca bk. Hasan Basrî Çantay, *Âkifnâme* (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966), 26.

etkili ve coşkulu vaazları, dergilerde kaleme aldığı tefsir yazıları ve diğer makaleleri, manzumelerinde sıkça âyetlere yaptığı atıflar³ bu nitelermeyi haklı çıkarmaktadır. Bu yönüyle Âkif, pek çok şairden de ayrılır.

Kur'ân-ı Kerim, Âkif'in eserlerine kaynaklık etmenin yanında aynı zamanda onun ahlâkı da olmuştur.⁴ Kur'ân'ın etkisiyle gönül dünyasına yerleşen güzel duygu ve düşünceler, onun davranışlarına da yansımıştır.⁵ Dolayısıyla Âkif'in fikirlerini, sözlerini ve bütün hayatını Kur'ân'ın şekillendirdiğini söylemek mümkündür.⁶

Âkif'in yayımlanan ilk şiirinin "Kur'ân'a Hitap" ismini taşıması⁷ çok anlamlıdır. Onun bu seslenişi, vahiyyle örülmüş bir hayatın âdetâ vesikası gibidir. Çünkü Âkif, ömrü boyunca bu "hitaptan" ayrılmamaya özen gösterecek, eserlerini onunla besleyecek, hayatını onunla yoğuracak, ruhunu onunla doyuracaktır. Bu nedenle Âkif, millî şair olmasının yanında ayrıca Kur'ân şairidir.⁸ Âkif'e Kur'ân şairi denilmesinin temel nedeni, onun şiirlerinin içeriğinin büyük oranda Kur'ân'dan ilham alınarak yazılmasından kaynaklanmaktadır.

Vefatından bugüne değin kendisi ve eserleri hakkında onlarca çalışma bulunan Âkif'in, bu makalede, bir ilham kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerim'i Safahat'taki şiirlerine nasıl yansıttığı, âyetlerden yaptığı iktibasları manzumelerinde hangi usul ve yöntemle kullandığı ele alınacaktır.

1. ÂKİF'İN KUR'ÂN İLE İLİŞKİSİ

Küçüklüğünden itibaren Kur'ân atmosferinde bir hayat süren Mehmet Âkif Ersoy, bütün hayatını bu Kitâb'a uygun olarak ve onun çizdiği

³ Bk. Abdülkerim Abdulkadiroğlu - Nuran Abdülkadiroğlu, *Mehmet Âkif'in Kur'ân-ı Kerim'i Tefsiri, Mev'ıza ve Hutbeleri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 12-187; M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Âkif'in Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013); Ayrıca bk. Mehmet Âkif Ersoy, *Kur'ân'dan Âyetler ve Nesirler*, ed. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Yüksel Yayınevi, 1944).

⁴ Ahmet Kabaklı, *Mehmet Âkif*, (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 1984), 27.

⁵ Abdülvahit İmamoğlu, *Mehmet Âkif ve İnanan İnsan*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 1996), 5.

⁶ Konuyla ilgili olarak yapılmış bazı çalışmalar için bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Âkif Hakkında Araştırmalar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV, 2006), 2/76-96; Düccane Cündioğlu, *Bir Kur'ân Şairi: Mehmed Âkif ve Kur'ân Meâli*, (İstanbul: Biruni Yayınları, 2000); Ayrıca bk. Ali Akpınar, "Vahyin Aydınlığında Yaşayan Adam", *Ve-fatının 75. Yıl Anısına Mehmet Âkif Ersoy*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 25-40; Musa Bilgiz, "Mehmed Âkif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'ân'dan Temalar", *EKEV Akademi Dergisi* 7/15 (Bahar 2003), 159-179; Hidâyet Aydar, "Bir Kur'ân Müfessiri Olarak Mehmet Âkif", *Diyanet İlmî Dergi* 34/4 (Aralık 1996), 25-50; Ramazan Şahan, "İlhamını Kur'ân'dan Alan Şair Mehmet Âkif", *Şarkiyat* 11 / 2 (Ağustos 2019), 896-930

⁷ Bk. Mahmut Öztürk, "Mehmet Âkif'in 'Kur'ân'a Hitap' Şiiri, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/41 (Haziran 2019), 82.

⁸ Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif, Hayatı-Seciyesi-Sanâtı*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 239.

ölçülerle yaşamaya gayret etmiştir. Yaşadığı dönemin en popüler fen okulu olan "Baytar Mektebi"nde öğrenimine devam ederken dahi dinî ilimlerle meşgul olmuş, özellikle de Kur'ân'ı elinden hiç düşürmemiştir.⁹ Âkif'e göre "Kur'ân İslam'ın kitabı, İslam ise o kitabın en güzel yorumudur".¹⁰

Bu ilahi hitap ömrü boyunca Âkif'e kılavuzluk yapmış, ona yol arkadaşı olmuştur. Olayları bu hitabın penceresinden gözlemlemiş, yorumları bu bakış açısına göre yapmıştır. Kısaca fikirlerinin ve eserlerinin temel referansı hep Kur'ân olmuştur:

"Cebânet, meskenet, dünyada sığmaz rûh-i İslam'a,
Kitâbullah'ı işhâd eyledim gördün ya dâvâma."¹¹

Âkif, dinin özünün Allah'ın Kitâbı'ndan, ahlâkının ise Hz. Peygamber'in hadislerinden alınması gerektiğini, Kitâb ve Sünnet ile samimiyetle amel eden Müslüman önderlere ihtiyaç duyulduğunu belirtir.¹² Toplumsal olaylarla Kur'ân arasında devamlı bir bağ kurar, problemlere Kur'ân'dan hareketle çözümler önerir. Çünkü Kur'ân ona göre dinamik bir kitaptır ve yeni nazil oluyormuş gibi her an canlılığını muhafaza etmektedir. Evrensel bir kitap olarak her dönemin hadiselerine ışık tutmaktadır. Zira Kur'ân bir hayat kitabıdır ve onu tanzim etmek için gönderilmiştir.¹³ Safahat bu açıdan değerlendirildiğinde, Âkif'in şiirlerinde çoğunlukla topluma yönelik âyetlerin yorumlanmasına öncelik verdiği söylenebilir.¹⁴

1.1. Kur'ân'ın Doğru Anlaşılmasına Verdiği Önem

Âkif toplumun, Kur'ân'ın değerlerine bigâne kalışını ve onun ilkelelerinden kopuk bir hayat sürmesini eleştirir. Onu okuyup anlamak ve hayata yansıtma yerine fal, muska gibi işlere alet etmelerini ya da sadece mezarlıkta ölümlere okunan bir kitap (olarak algılamalarını) hâline getirmelerini şiddetli bir biçimde tenkit eder. Çünkü Kur'ân bunun için indirilmemiştir:

"İbret olmaz bize, her gün okuruz ezber de!
Yoksa bir maksat aranmaz mı bu âyetlerde?"

⁹ Nevzad Ayas, "Mehmet Âkif, Zihniyeti ve Düşünce Hayatı", *Mehmet Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, haz. Eşref Edip, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 1/497.

¹⁰ Akpınar, "Vahyin Aydınlığında Yaşayan adam: Mehmet Âkif", 33.

¹¹ Ersoy, *Safahat*, 253.

¹² *Sebülürreşâd*, (17 Kasım 1910); *Sırât-ı Müstakîm* 5/195.

¹³ Ersoy, *Safahat*, 523.

¹⁴ Bk. Abdülkadiröglü, *Mehmet Âkif'in Kur'ân-ı Kerim'i Tefsiri*, 25-93. Ayrıca bk. Mahmut Öztürk, "Mehmed Âkif'in İctimai Tefsir Yorumları: Hakkın Sesleri Örneği", *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, (27-28 Aralık, 2017), haz. D. Mehmet Doğan (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2017), 79-100; M. Suat Mertoğlu, "Mehmet Âkif ve İctimai Kur'ân Tefsiri," *Vefatının 71. yılında Mehmet Âkif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmet Âkif Dönemi ve Çevresi*, (Ankara: TYB Vakfı Mehmet Âkif Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2008), 204-211.

Lafzı muhkem yalnız, anlaşılın, Kur'ân'ın,
 Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz mânânın:
 Ya açar nazmı celilin, bakarız yaprağına,
 Yahut üfler geçeriz, bir ölünün toprağına.
 İnmemiştir hele Kur'ân bunu hakkıyla bilin,
 Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için!"¹⁵

Ona göre İslâm toplumlarının ahlâkî anlamda yaşadıkları zaafılar ve sorunlar, Kur'ân'ı gereğince anlayamamak, ondan uzak bir hayat yaşamak ve onunla olan bağlarını koparmaktan kaynaklanmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla ahlâkî problemlerin çözümünü de yine Kur'ân'da aramak gerekir. Âkif'e göre Kur'ân'ın özünden uzak bir Müslümanlık asla mümkün değildir.¹⁷ Bu nedenle Kur'ân, anlaşılarak okunması yaşanıp tatbik edilmesi gereken, her devirde canlılığını koruyan ve insanlara yeni bir hayat düsturu sunan ulvi bir kitaptır. Bu itibarla toplumda var olan bid'at ve hurafeler, batıl inanışlar terkedilmeli, Kur'ân'ın hayat veren sesine ve nefesine kulak verilmelidir.

Âkif, Sebîlü'r-Reşâd dergisinde yer alan tefsir yazılarında da Kur'ân'ın, anlamı düşünülmeden okunmasından dert yanar ve sıklıkla "Aman Yâ Rabbi! Kur'ân ne diyor, biz ne anlıyoruz?" serzenişinde bulunur.¹⁸ Âkif'e göre, "Bizler bugüne kadar Allah'ın kitabını düşünerek yani her sayfasındaki, her âyetindeki hükümleri, ibretleri kendi ilmî birikim ve idrakimiz ölçüsünde anlamak isteyerek okusaydık, İslam dünyası hiçbir zaman böyle dağınık ve perişan bir vaziyete düşmezdi."¹⁹

Âkif, ilmî ve teknik açıdan çağı yakalamamanın bir başka ifadeyle maddî ve mânevî kalkınmanın ve bu alanda başarı sağlamanın²⁰ ancak Kur'ân'ın açtığı çığırdan gitmek suretiyle mümkün olduğunu belirtir. Dolayısıyla ona göre içinde yaşanan zamanın bilincinde olmak ve bu suretle ortaya çıkan problemleri Kur'ân'ın sunduğu metotla çözüme kavuşturmak gerekir. Nitekim onun şu meşhur mısraları Müslümanlara çağı yakalama noktasında önemli bir hedef gösterir: "Doğrudan doğruya Kur'ân'dan alıp ilhamı, Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı."²¹

Diğer taraftan Âkif, Balkan Savaşları ve Millî Mücadele yıllarında cami vaazlarında Kur'ân'ı merkeze alan konuşmalar gerçekleştirmiştir. Toplumsal problemlerin ağırlıklı olarak dile getirildiği bu vaazlarda, birlik ve beraberlik, çalışma, sabır, azim, tevekkül, kardeşlik vb. konular

¹⁵ Ersoy, *Safahat*, 158-159. Ayrıca bk. (*Sırât-ı Müstakîm*, 115-179, (17 Kasım 1910), 5/195.

¹⁶ Ersoy, *Safahat*, 392.

¹⁷ Ersoy, *Safahat*, 158-159.

¹⁸ Abdulkadiroğlu, *Âkif'in Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, 83, 63, 116.

¹⁹ Abdulkadiroğlu, *Âkif'in Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, 161.

²⁰ Vehbi Vakkasoğlu, *Mehmet Âkif*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2010), 84.

²¹ Ersoy, *Safahat*, 402.

Kur'ân ve hadis penceresinden ele alınmış, başa gelen musibet ve belaların sebebinin Kur'ânî değerlerden uzaklaşmak olduğu halka hatırlatılmıştır.²²

1.2 Arapça'ya Vukûfiyeti ve Tefsir İlmine İlgisi

Âkif'in Kur'ân'a olan ilgisine işaret eden önemli bir husus, onun Arapça'ya vukûfiyeti ve iyi derecede Arapça bilgisidir. Nitekim daha çocukluk yıllarından itibaren babasından öğrenmeye başladığı²³ ve sonraki yıllarda kendi özel çabalarıyla giderek geliştirdiği Arapça dil bilgisi, zamanla onu Arap edebiyatının meşhur eserlerinden biri olan *Muallâkât-ı Seb'a'yı* okutacak düzeye getirecektir. Âkif bunun yanında, Şerîf er-Râdî'nin (ö. 406/1015) *Nehcu'l-Belâğa'sı*, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Lâmiatü'l-Arab* adlı eseriyle, İbn Verdî'nin (ö. 861/1457 [?]) ve Ebü'l-Feth el-Büstî'nin (ö. 400/1010) kasidelerini gerek özel derslerinde gerekse öğrencileriyle okumuştur.²⁴ Âkif'in bu maharetinin Kur'ân hıfzından kaynaklandığı belirtilir.²⁵ Nitekim o, Arap edebiyatı üzerinde çalıştığı sırada getirilen delillerin (şevâhid) ve telmihlerin genellikle âyetlerden oluştuğunu görünce, Kur'ân hıfzına öncelik vermiştir.²⁶

Arapça'ya bu derece vâkıf oluşu ve Kur'ân ilimlerine aşinalığı onu tefsir alanında söz söylemeye sevk etmiştir. Nitekim Âkif'in, ilim ehli dostlarıyla yaptığı müzakerelerde sık sık Kur'ân âyetlerine başvurduğu ve âyetlerden istişhad ettiği nakledilir.²⁷ Örneğin, Kur'ân'da geçen "ahlâm" kelimesinin "karma karışık rüyalar" anlamına geldiği gibi "akıllar" anlamına da gelebileceğini belirtmiş ve buna "Yoksa onlara bunu akılları mı emrediyor?"²⁸ âyetini delil olarak göstermiştir. Aynı şekilde "amed" kelimesinin müzekker mi, müennes mi olduğu sorulduğunda hiç tereddüt etmeden bu kelimenin müennes olduğunu söylemiş ve bu görüşüne mesnet olarak "*Fî amedin mümeddedeh*"²⁹ âyetini getirmiştir.³⁰

Öte yandan Âkif, Sebîlü'r-Reşâd'ın tefsir köşesini yazma teklifini

²² Abdulkadiroğlu, *Mehmet Âkif'in Kur'ân Tefsiri*, 97-187. Ayrıca bk. Sevgi Tütün, "Mehmet Âkif Ersoy'un Vaaz ve İrşat Faaliyetlerinde Kur'ân Tefsirinin Yeri ve Önemi", *Vefatının 75. Yıl Anısına Mehmet Âkif Ersoy*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 83-90.

²³ Ayas, "Mehmet Âkif, Zihniyeti ve Düşünce Hayatı", 1/509.

²⁴ Ayas, "Mehmet Âkif, Zihniyeti ve Düşünce Hayatı", 1/548; Cündioğlu, *Kur'ân Şairi*, 37.

²⁵ Kuntay, *Mehmet Akif*, 240.

²⁶ Kuntay, *Mehmet Akif*, 239.

²⁷ Eşref Edip Fergan, *Mehmet Âkif- Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, haz. Fahrettin Gün, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 306.

²⁸ et-Tûr 52/32.

²⁹ el-Hümeze 104/9.

³⁰ Ercan Şen, "İctimâî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'ân Yorumu", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 168.

dostlarının ısrarıyla kabul etmiş ve derginin 183. sayısından itibaren 1912-1919 yılları arasında "*Tefsîr-i Şerîf*" başlığı altında 56 yazı kaleme almıştır. Bu yazılardan manzum olan 18'i Safahat'ın üç, (Safahat, 157) beş (Safahat, 241) ve yedinci (Safahat, 377) kitaplarına da alınmıştır. Âkif bu köşesinde günün meselelerini bir veya birkaç âyet ve hadisten yola çıkarak yorumlamaya çalışmıştır. Böylece izahı yapılan âyetlerle ilgili kısa ve öznlü bir tefsir vücuda gelmiştir.³¹

Mehmet Âkif'in Millî Mücadele yıllarında gerek kaleme aldığı metinlerinde gerekse mev'ıza ve hutbelerinde kullanmış olduğu ifadeler, âyetlere yapılan yorumlar, meselelere yaklaşım tarzı, o dönemde yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan akımlardan biri olan "*İctimâî Tefsir*" ekolüne yakın bir anlayıştır. Onun böyle bir yorum tarzını benimsemesinin temel sebeplerinden biri, İslâm dünyasının ve Müslümanların içinden geçtikleri zorlu süreç ve yaşanan sıkıntılar, diğeri de Âkif'in içinde bulunduğu "İslâmcılık" akımı mensuplarının dünya Müslümanları ölçeğindeki "İslâmcı akımlardan" etkilenmiş olmasıdır. Bu akımların başında *Muhammed Abduh* (ö. 1905) ve *Cemâleddin Efgânî* (ö. 1897) gibi isimler gelir. Âkif, dinî metinleri yorumlarken bu iki isimden oldukça etkilenmiştir.³²

Diğere taraftan Âkif'in, hacmi küçük olmasına rağmen klasik tefsir eserleri arasında önemli bir yeri olan "*Celâleyn Tefsiri*"ni pek çok kez okuması³³ ve onu sürekli yanında taşıması, onun Kur'ân'a bağlılığını ve aynı zamanda onu anlamak için harcadığı çaba ve gayreti gösterir.³⁴ Ayrıca Âkif, Muhammed Abduh'un *Tefsîru Süreti'l-Asr* (1909) ile *Tefsîru Cüz'i Amme'den Muhtelif Süreler* (1912) isimli eserlerini tercüme ederek Sırât-ı Müstakîm dergisinde yayınlamıştır. Aynı şekilde Abdülazîz Çâvîş'in (ö. 1929) "*Esrârü'l-Kur'ân*" adlı tefsirinin yarım kalan çevirisinin önemli bir kısmını Âkif yapmış (1919-1924) ve bu eserin çevirisini de Sebîlü'r-Reşâd dergisinde neşretmiştir.³⁵

³¹ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Âkif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 18-401; Abdulkadiroğlu, *Mehmet Âkif'in Kur'ân Tefsiri*, 11-187; Cündioğlu, *Bir Kur'ân Şairi*, 425-442.

³² Bk. İhsan Çolak, "Sebîlürreşad ve Safahat'taki Âyetler Üzerinden Mehmet Âkif'in Zihin Haritasını Okumak", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2015): 143-147. Ayrıca bk. Mertoğlu, "Mehmet Âkif ve İctimâî Kur'ân Tefsiri," 204, 205; Şen, "İctimâî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'ân Yorumu", 163-195.

³³ Konuyla ilgili şöyle bir husus anlatılır: Millî Mücadele yıllarında halkı bu mücadeleye katılmaya davet etmek ve bu konuda halkı irşat etmek üzere gitmiş olduğu Kastamonu'da, elindeki eserin ne olduğunu soran birine, bunun "Celâleyn Tefsiri" olduğunu belirtir ve şu izahı apar: "Bunu yanımda taşıyor Kelâm-ı Kadîm gibi okurum. Şimdiye kadar on sekiz defa hatmettim; şimdi on dokuzuncu hatme devam etmekteyim. Düzdağ, *Mehmet Âkif-Mısır Hayatı ve Kur'ân Meâlî* (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), 35-137; Cündioğlu, *Kur'ân Şairi*, 34.

³⁴ Bk. Akpınar, "Vahyin Aydınlığında Yaşayan Adam", 28.

³⁵ Âkif'in tercüme yaptığı eserlerle ilgili bk. Fergan, *Mehmet Âkif*, 610-617; Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat Tam Metin ve Safahat Dışında Kalmış 54 Şiir*, haz. M.

Âkif'in hem Arap dili ve edebiyatına vukûfiyeti, hem Türkçe'ye olan hâkimiyeti³⁶ Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Kur'an'ın Türkçe mealinin hazırlanması görevinin kendisine verilmesini sağlamıştır. Âkif'e böylesine önemli bir görev verilmesi onun Kur'an'la olan güçlü bağının bir belirtisidir. Çünkü yaşadığı dönemde Kur'an'ı, Türkçe 'ye onun kadar güzel ve veciz ifadelerle tercüme edebilecek bir başka kişinin bulunmadığı düşünülmüştür. Bu, şahsına verilmiş ilahi bir yetenektir.³⁷ Âkif, 1925 yılında Mecliste alınan karar ile başlamış olduğu Kur'an meali çalışmasını tamamlamasına rağmen farklı nedenlerle yayınlanmasına izin vermemiş, vefatından sonra vasiyeti doğrultusunda bu çalışma yakılarak imha edilmiştir.³⁸

Son yıllarını geçirmiş olduğu Mısır'dan vatanına geri döndüğünde de Âkif Kur'an'la meşguliyetini sürdürmüş, vaktinin önemli bir kısmını güzel sesli hafızlardan Kur'an dinleyerek geçirmiş, hasta günlerinde yakın dostlarından birkaç hafız sıkça yanına gelerek vefatına kadar Âkif'e Kur'an okumuştur.³⁹ Dolayısıyla Âkif, ömrünün son demlerine kadar Kur'an'la olan irtibatını hiç koparmamıştır.

2. BİR KAYNAK OLARAK SAFAHAT'TA KUR'ÂN

Âkif'ten söz edilince akla ilk gelen eseri onun Safahat isimli meşhur şiir kitabıdır. Zira Âkif'in fikirlerini, toplumsal olaylara yaklaşımını, İslâm dünyasının içinden geçtiği süreçleri, Müslümanların yaşadığı kederleri kısaca Âkif'i orada bulmak mümkündür. Ayrıca bu eser ümmetin tarihî süreçteki yükselişi ve düşüşü, bunun sebepleri, ferdi ve toplumsal zaafılar, hatalar, kurtuluş yolları, kaleme alındığı dönemin sosyal durumu, acıları, sevinçleri, sokağı, mahallesi, şehir ve köy hayatı gibi pek çok hususu içermektedir. Bu nedenle Âkif'in gönül dünyasından satırlara dökülen şiirlerinin yer aldığı Safahat'ını, sıradan bir şiir kitabı olarak değerlendirmek doğru değildir. Safahat aynı zamanda bir fikir kitabıdır.

Bir şairin eserini kaleme alırken etkilendiği kişiler, hadiseler ve sosyal şartlar kadar referans aldığı ve beslendiği kaynaklar da önemlidir. Bu bağlamda Âkif'in şiirlerinin ilham kaynağı büyük ölçüde Kur'an'dır.

Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007), 65; Cündioğlu, *Kur'an Şairi*, 197; Akpınar, "Vahyin Aydınlığında Yürüyen Adan", 28; Hidâyet Aydar, "Bir Kur'an Müfessiri Olarak Mehmet Âkif", 27; D. Mehmet Doğan, "Mehmet Âkif Ersoy Hayatı, Eseri ve Tesirleri", *Vefatının 75. Yıl Anısına Mehmet Âkif Ersoy*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 22.

³⁶ Fergan, *Mehmet Âkif*, 155, 156, 163; Düzdağ, *Mehmet Âkif Mısır Hayatı*, 163-166; Ayrıca bk. Cündioğlu, *Kur'an Şairi*, 25-56.

³⁷ Fergan, *Mehmet Âkif*, 155.

³⁸ Fergan, *Mehmet Âkif*, 156-181; Ayrıca bk. Düzdağ, *Mehmet Âkif Mısır Hayatı*, 163-189; Cündioğlu, *Kur'an Şairi*, 199-201.

³⁹ Fergan, *Mehmet Âkif*, 346-352; Düzdağ, *Mehmet Âkif Mısır Hayatı*, 141-144.

Nitekim Safahat'ı okuyan herkes, Kur'an'ın Âkif'in üzerinde bıraktığı etkiyi ve onun için taşıdığı değeri kolaylıkla fark edecektir. Çünkü bu eserdeki çoğu şiir doğrudan ya da dolaylı, Kur'an âyetleriyle ilintili olarak kaleme alınmıştır. Bunun yanında satır aralarına birçok âyetin ya lafız ya anlam olarak serpiştirildiği, pek çok beyitin Kur'an ve hadislerden mülhem yazıldığı, tabiri caiz ise her bir mısram âyetle buluşturulduğu görülür.

Âkif, bu eserinde Kur'an âyetlerinden çıkardığı manaları şiir formuna dönüştürerek anlatmış, böylece bir nevi serbest manzum bir tefsir ortaya çıkmıştır. Böylece edebî bir sanat ve zevk ürünü olan, sözün etkili ifade biçimi şiiri sözlerin en güzeli Kur'an ile buluşturmuştur. Âkif, yaşadığı ve şahit olduğu olayları Kur'an penceresinden yorumlamış, toplumsal sorunlara yine bu zaviyeden çözüm önerileri sunmaya gayret etmiştir. Dolayısıyla Âkif, bu ülkenin genç evlatlarına sadece Millî Marşımızı değil, bunun yanında bir nevi manzum tefsir kitabı hüviyetindeki Safahat isimli eseriyle Kur'an'a ve onun ulvî değerlerine adanmış güzel bir hayatı da miras bırakmıştır.

Âkif, Kur'an'ı şiirlerinin en önemli kaynağı yapmıştır. Bu nedenle o, Safahat'taki şiirlerinde sık sık farklı şekillerde Kur'an'dan iktibaslar yapar. O, bazen doğrudan âyetlerden ilham alarak şiirlerini kaleme alır. Burada bazen bir âyet serlevha olarak şiirin başına konulur, önce Arapça lafzı ardından meali verilir. Ardından bazen bir başlıkla bazen de başlıksız olarak âyetin muhtevasına uygun şiirler kaleme alınır. Kimi zaman şiirlerin içinde âyet iktibaslarına yer verilir. Bu yöntemde âyet, bazen meal olarak şiirin içine yerleştirilirken, kimi zaman şiirde âyetin orijinal lafzına yer verilir. Bunun yanında pek çok şiirin içerik itibarıyla âyetlerden mülhem yazıldığı görülür. Ayrıca Kur'an'la ilişkili birçok kavram ve mefhum da yer yer manzumelerin içinde zikredilir. Şiirlerde iktibas edilen âyetler, bilinçli bir tercihin sonucudur. Âkif bu tercihlerinde milletimizin ve İslâm âleminin içinde bulunduğu zorlu süreçleri, sıkıntıları dikkate almış, muhteva olarak toplumun manevî duygularını güçlü tutacak, halkın mücadele azmini güçlendirecek konulara işaret eden âyetleri seçerek, bunları manzum bir şekilde tefsir etmeye gayret etmiştir. Bu nedenle Âkif, yazmış olduğu şiirlerinin her birini toplumdaki bir derde deva, bir meseleye çözüm önerisi olarak kaleme almıştır. Nurettin Topçu'ya göre Âkif'in ruhundaki feryatlara Kur'an karışmıştır.⁴⁰

Şimdi bir kaynak değeri olarak Kur'an'ın Safahat'ta nasıl yer aldığını incelemeye çalışalım.

2.1. Âyetlerin Serlevha Olarak Kullanıldığı Şiirler

Âkif'in şiirlerinin en önemli kaynağının Kur'an olduğunun göstergesi,

⁴⁰ Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 23.

doğrudan Kur'ân âyetlerinden ilham alınarak yazılan manzumeleridir. Safahat'ta yer alan on beş şiir doğrudan Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerden hareketle kaleme alınmıştır. Safahatın içerisinde Âkif tarafından yerleştirilmiş, mealiyle birlikte on beş âyet-i kerîme ve üç de hadîs-i şerîf bulunmaktadır. Bunun yanında atıf yoluyla veya şiirin içine meali yerleştirilmiş âyet ve hadisler de bulunur. Toplam yedi kitaptan meydana gelen Safahat'ın üçüncü kitabı olan "Hakk'ın Sesleri" kitabı da bizzat adını Kur'ân'dan almaktadır. Bu bölümde on şiir ve bir de nesir yer almakta olup, şiirlerden sekizinin başında besmeleden sonra bir âyet ve bir yer de de hadis bulunmaktadır.

Aynı şekilde beşinci kitap "*Hâtıralar*" ile yedinci kitap "*Gölgeler*"de serbest tarzda pek çok manzum tefsir yer almaktadır. "*Hâtıralar*" kitabındaki on şiirden dördü, "*Gölgeler*" kitabında yer alan kırk bir şiirden üçü doğrudan âyetlerden hareketle kaleme alınmıştır. Diğer taraftan bir vâizin kürsüdeki konuşmasına yer verdiği "Fatih Kürsüsünde" isimli şiire de âyetle başlamıştır. Dolayısıyla Safahat'ta manzum eserlerden on altısı, âyetlerin manzum bir şekilde tefsiri ve şerhi mahiyetindedir.

Âkif, "*Hâtıralar*" ile "*Hakk'ın Sesleri*" bölümlerindeki şiirlerde, genel olarak sosyal ve ahlâkî konulara değinmiştir. Bu bağlamda o, Kur'ân âyetlerinden çıkardığı bireysel ve toplumsal ahlâkî ilkeleri şiirleştirmiştir. O bu bölümlerdeki şiirlerinde Balkan Savaşları ile Millî Mücadele yıllarında toplumun yaşadığı acı ve dertleri dile getirmiş, âyetlerden hareketle çözümler sunmuştur.

Doğrudan Kur'ân âyetlerinden yola çıkılarak kaleme alınan şiirlere verilebilecek en çarpıcı örneklerden biri Yûsuf Sûresi'nin 87. âyetinden hareketle yazılmış olan şiirdir. Âkif bu şiirini ümitsizlik ve azim konusu üzerine kurgulamıştır. Bu konular şiirin her bir kıtasında kendisini hissettirir. Âkif öncelikle âyetin orijinal lafzını ardından da şu şekilde mealini verir: "Oğullarım! Yusuf'la kardeşini araştırınız; hem sakın Allah'ın inâyetinden ümidinizi kesmeyiniz. Zira kâfirlerden başkası Allah'ın inâyetinden ümidini kesmez."

Bu âyette geçen "وَلَا تَيْسُؤُوا" kelimesini "*ümidinizi kesmeyiniz*" şeklinde tercüme eden Âkif daha sonra bu konunun işlendiği şiirini kaleme alır. Âyette geçen "*ümitsizlik*" kavramı şiirde zaman zaman aynı anlama gelen "azmi bırakmak, yılgınlık göstermek" şeklindeki kelimelerle de dile getirilir.⁴¹

Âkif, âyetin metninde yer alan "Allah'ın inâyetinden ümidinizi kesmeyiniz" ifadesinden hareketle toplumun, savaşlar sebebiyle içinde bulunduğu ümitsizlik hastalığından kurtulmalarını, azim ve gayretle çalışıp çabalamaya devam etmelerini söyler. Ona göre azmi bırakıp ümitsizliğe kapılmak, elinden gelen çaba ve gayreti göstermemek "*alçak*

⁴¹ Bk. Ersoy, *Safahat*, 167, 167.

bir ölüm"dür. Böyle kimseler de "dip diri olan meyyitler" gibidir. Çünkü Allah'ın yardımından ümidi kesmek, ölüme rıza göstermek demektir. Bu da hiçbir Müslümana yakışmaz. Zira Allah'ın inâyetinden sadece kâfirler ümidini keser:

"Âtîyi karanlık görerek azmi bırakmak...
Açık bir ölüm varsa, emînim, budur ancak.
Dünyada inanmam, hani, görsem de gözümle:
Îmânı olan kimse gebermez bu ölümlle.
Ey dipdiri meyyit! "İki el bir baş içindir"
Davransana... Eller de senin, baş da senindir!"⁴²

Âkif'e göre İslâm dünyasının kurtuluşu da Müslümanların ümitvar olup, Allah'a sığınmalarına bağlıdır. İnsana yaşama azmi ve can veren hayat damarı azim ve ümittir.

Bu bölüme verilebilecek diğer bir örnek, Bakara Sûresi'nin 11 ve 12. âyetlerinden yola çıkılarak yazılmış olan şiirdir.⁴³ Âkif, bu âyetlerin Arapça metninden sonra meallerini şu şekilde verir: "*Onlara: "Yeryüzünde fesat çıkarmayın" denildiği zaman, "Biz ıslahtan başka bir şey yapmıyoruz." derler. Gözünü aç, iyi bil ki: Onlar yok mu, işte asıl müfsid onlardır, lâkin farkında değiller."*

Bakara Sûresi'nin başlarında yer alan bu âyetlerde münafıkların özelliklerinden söz edilerek, Müslümanların bu kimselere karşı dikkatli ve uyanık olmaları ve onların aldatmalarına kanmamaları vurgulanmaktadır. Âkif de bu şiirinde ilgili âyetlerin tefsirini yapmakta, Müslümanları kendi döneminde yaşayan münafıklara karşı uyarmaktadır. O bu âyette vasıfları zikredilen ikiyüzlü kişilerle kendi döneminde yaşayan münafıklar arasında benzerlik kurmakta, kendini haktan yana gören aslında böyle olmayan münafıkların milletin din ve namus gibi değerleri üzerinde birtakım entrikalar çıkarmaya çalıştıklarını anlatmaktadır:

"Bir yığın kundakçıdan yangın görenler milleti,
Şimdi inmiş zanneder mutlak şu müdhiş âyeti!
Ey vatansız derbederler, ey denî kundakçılar!
Milletin, az çok duran bir dîni, bir nâmûsu var.
Şimdi nevbet onların... Yansın da onlar, öyle mi?
Târûmâr olsun bütün bir Müslümanlık âlemi..."⁴⁴

Âkif toplumda bozgunculuk çıkaran bu kişilerin dini, duyguları yok eden bir faktör olarak gördüklerini, mülkü kurtarabilmek için dini terk etmeyi istediklerini söyler. Oysa Âkif'e göre din duygusuna sahip olmayan hiçbir millet yoktur. Çünkü büyük milletler dine sarılarak yükselmişlerdir.

⁴² Ersoy, *Safahat*, 167.

⁴³ Ersoy, *Safahat*, 175-176.

⁴⁴ Ersoy, *Safahat*, 175.

Dolayısıyla dinsiz olan bir milletin yaşaması ise asla mümkün değildir:

"Hangi millettir ki efrâdında yoktur hiss-i din?
En büyük akvâma bir bak: Dini her şeyden metin."⁴⁵

Bu iki örnekte açıkça görüldüğü gibi Kur'ân-ı Kerîm, Âkîf'in şiirlerine temel kaynak teşkil etmektedir.

Bu başlık altında verilebilecek bir başka örnek de Neml Sûresi'nin 52. âyetinden hareketle yazılan şiirdir. Âkîf şiirin girişinde ilgili âyetin Arapça lafzını verir ve ardından tercümesini yapar, daha sonra şiirini bu âyetin anlamına uygun olarak kaleme alır: "İşte sana, onların kendi yolsuzlukları yüzünden ıvıssız kalan yurdları!"

"Geçenler varsa İslâm'ın şu çiğnenmiş diyârından;
Şu yüz binlerce yurdun kanlı, zâirsiz mezârından;
Yürekler parçalar bir nevha dinler reh-güzârından.
Bu mâtem, kim bilir, kaç münkesir kalbin gubârından
Hurûş etmekte, son ümmîdinin son inkisârından"⁴⁶

Âkîf bu şiirinde batı toplumlarının medeniyet adına ülkemizde yaptığı zulüm ve katliamları, işkenceleri, eziyetleri, onların ikiyüzlü tavırlarını tasvir etmekte ve batıyı eleştirmektedir.

2.2. İçeriğinde Âyetlere Yer Verilen Şiirler

Safahat'ta Kur'ân'ın kaynak olarak kullanımının bir başka yöntemi, âyetlere bazen lafzen bazen tercüme/meâl olarak bazen de âyetin bir kısmı alınarak şiirin içinde yer verilmesidir. Böyle bir usulle yazılan şiirlerde ilgili âyetlerin anlam çerçevesi zaman zaman bütünüyle şiirin konusunu belirler. Bu metotla Safahat'ın ilk bölümünde beş, üçüncü bölümünde iki, dördüncü bölümde dört, beşinci bölümde bir, altıncı bölümde iki, bir de Safahat'ta bulunmayan şiiri olmak üzere toplam on beş âyetin alıntılı olduğu şiirler bulunmaktadır. Bu tarz şiirlerde ilgili âyetler, konunun seyri içerisinde yeri geldikçe zikredilmiş, böylece konunun önemi daha da vurgulu hâle getirilmiştir.

Bu yöntemle kaleme alınan şiirlerde yer alan âyet yorumlarının bir önceki başlıkta zikrettiğimiz usulden farkı, buradaki manzumelerin tamamının ilgili âyetlerin tefsiri olmamasıdır. Ancak bir önceki bölümde örneğini verdiğimiz şiirler ise bütünüyle ilgili âyetlerin tefsirlerine hasredilmiş olmasıdır.

Bu başlık altında ele alacağımız şiirlerde, kısmen iktibas edilen âyetin izahına değinmekle birlikte, âyette ele alınan konu şiirin geneline yayılmamaktadır. Dolayısıyla buradaki temel hedef âyetleri tefsir etmek

⁴⁵ Ersoy, *Safahat*, 176.

⁴⁶ Ersoy, *Safahat*, 160.

değildir. Zira özellikle bu gruptaki şiirlerde ilgili âyetlerin tefsirinden ziyade, sabır, azim, tevekkül, vatanın kurtuluşu, milletin içinde bulunduğu zorlu süreçler gibi çok sayıda farklı konular ele alınmış, sırası geldikçe verilen âyetlerin izahları yapılarak şiire bir anlamda Kur'ânî bir derinlik kazandırılmıştır.

Bazen de şiirlerin içine yerleştirilmiş olan âyet ve hadisler, anlam bakımından manzumenin bütünüyle uygunluk arz eder. Şiir neredeyse âyette yer alan konu ile benzerlik içindedir. Böyle bir kullanımda âyet veya hadis başta değil şiirin içinde yer almaktadır. Bir anlamda bütünü içinde eritilmektedir.

Örneğin, "*Hasbihal*" isimli şiirde genel hatlarıyla kişinin ömrünün ve zamanının değerini bilmesi, işini vaktinde tamamlaması, ilmin gerekliliği ve bilinçli bir zaman tanzimi yapmasından söz edilir. Âkif, "Diyorlar: Ömrü insanın yetişmez kesb-i irfana" şeklindeki sözleriyle tembelliğe mazeret arayan birtakım kişileri bundan vazgeçirme adına "Bilenlerle bilmeyenler bir değil."⁴⁷ mealindeki âyeti şiirinin mısralarına yerleştirir ve ilmin, insanın sahip olması ve uğraş haline getirmesi gereken bir unsur olduğunu belirtir. Ayrıca söz konusu şiirde insanların ilme karşı takındıkları önyargılarından ve ilgisizliklerinden söz edilir. Bu şekilde ilgili şiir, iktibas edilen bu âyetin tefsiri haline gelir:

"Atâlet fitratın ahkâmına mademki isyandır;
Çalışsın, durmasın her kim ki da'vasında insandır.
Zuhur etmekle her ma'luma karşı bir alay meçhul,
Neden olsun o ma'lûmâtı idrak eyleyen medhûl?
Evet, ma'lum olanlar olmayan şeylerle bir nisbet
Edilmiş olsa, gâyet az çıkar evvelkiler elbet;
Fakat cahille âlim büsbütün nisbet kabul etmez:
O bir kördür, bu lakin doğru yoldan hiç udul etmez.
Diyor Kur'ân: "Bilenler, bilmeyenler bir değil... Heyhat
Nasıl yeksan olur zulmetle nur, ahya ile emvat!"⁴⁸

Âkif'in şiirlerinde en çok vurguladığı hususların başında Müslümanların birlik ve beraberliği, fitnenin, nifakın, tefrikanın zararları gibi konular gelir. Çünkü Müslümanlar arasında ortaya çıkabilecek olan fitne, nifak ve ayrılık, sınırlı sayıda insanı etkilemeyip herkesi kuşatabilecektir.

Âkif, çalışma, tembellikten kurtulma gibi farklı konulara değindiği "*Fatih Kürsüsü*" isimli şiirinde sözü Müslümanların birlik ve beraberliğine ve tefrikaya düşmelerine getirerek söz konusu şiirinin içinde Enfâl Sûresi'nin 25. âyetine mealen göndermede bulunur. Şiirde milleti tefrikaya düşüren alametinin "nifak" olduğu, bir kıvılcım ile tüm vatanın yangın

⁴⁷ ez-Zümer 39/9.

⁴⁸ Ersoy, *Safahat*, 115-116.

alanına döneceği ve Müslümanların bu illeten uzak durmaları halinde kurtuluşa erecekleri vurgulanmaktadır:

"Nifâka buğz ediniz hâlisen li-vechillah;
Halâs eder sizi ihlasımızla belki İlah.
Münafığın sonu gelmez, söner sefil ocağı...
Bugün tüterse henüz gelmemiş, demek ki, çağı!
Nedir ki, verdiği yangınla memleket de biter,
Saçak tutuşmadan evvel basılmamışsa eğer.
Yanında yaş da yanar, çaresiz, yanan kurunun...
Diyor Kitâb-ı İlahi: "O fitneden korunun,
Ki sâde sizdeki erbâb-ı zulmü istilâ
Eder de, suçsuz olan kurtulur değil aslâ!"⁴⁹

"*Durmayalım*" isimli şirinde Âkif, çalışıp çabalamanın, tembellikten kaçınmanın önemine işaret etmektedir. O, herkesin ümitsizlik girdabından kurtularak harekete geçmesi gerektiğini anlatır. Ona göre gökteki ve yerdeki tüm varlıklar bir çabalamanın içindedir. Bu durumda insanın çalışmayıp yolda kalması demek ya intihar etmek ya da bir meleğin gökyüzünden "*refref*" (yastık, kuş tüyü) indirmesini beklemek demektir. Çalışmanın önündeki tek engel de atâlet ve miskinliktir. Âkif burada sözü, "*İnsanın sa'yinden (amel/çalışma) başkası kendisinin değil.*"⁵⁰ mealindeki âyete getirerek şiiri daha da anlamlı hâle getirir. Bu şekildeki bir kullanımla şiir bir anlamda ilgili âyetin tefsiri mahiyetine bürünür:

"Düşmemek madem elinden gelmemiş evvel senin,
Ölmeden olsun mu ey miskin, bu çöller medfenin?
İntihar etmek değilse yolda durmak, gitmemek,
Âsümandan refref indirsin demektir bir melek!
"Leyse li'l-insâni illa mâ seâ" derken Hudâ;
Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha;
Davran artık kârbânın arkasından durma, koş!
Mahvolursun bir dakikan geçse hattâ böyle boş."⁵¹

Bir başka örnek birinci kitapta yer alan "*Mezarlık*" isimli şiirinde Mülk Sûresi 2. âyetin Arapça metninin yer almasıdır. Şiirde "*ölüm*" ve "*hayat*" kavramları ele alınmaktadır. Şiirin başlığı da ilgili âyette yer alan "*ölüm*" kavramını hatırlatması için "*Mezarlık*" olarak verilmiştir. Âkif bu şiirinde ölüm ve hayat hakkında bazı hususlara değinmekte, Allah'ın kudretinin yüceliği buna karşın kulun acizliği dile getirilmektedir:

⁴⁹ Ersoy, *Safahat*, 227.

⁵⁰ en-Necm 53/39.

⁵¹ Ersoy, *Safahat*, 22.

"Fakat bu beste-i lâhût nerden aksediyor,
Ki Ellezî halâka'l-mevte ve'l-hayâte..." diyor.
Nedir samîm-i sükûnette böyle bir feryâd?
Neşîde Hâlik'in, ammâ kim eyliyor inşâd?"⁵²

Safahat'ta bu başlık altında verilecek en güzel örneklerden birisi de hiç şüphesiz Âkif'in Asr Sûresi'nin tefsirini yaptığı şiiirdir. "Âsım" başlıklı şiirinin bir bölümünde bu sûrenin tefsirini şu şekilde yapar:

"Hâlik'in nâ-mütenâhi adı var, en başı: Hak.
Ne büyük şey kul için hakkın elinden tutmak!
Hani, Ashâb-ı Kiram, ayrılalım, derlerken,
Mutlaka Sûre-i ve'l-Asr'ı okurmuş, bu neden?
Çünkü meknûn o büyük sûrede esrâr-ı felah;
Başta İmân-ı hakîkî geliyor, sonra salah,
Sonra hak, sonra sebat. İşte kuzum insanlık.
Dördü birleşti mi yoktur sana hüsrân artık..."⁵³

2.3. Âyetlerden Mülhem Kaleme Alınan Şiirler

Kur'ân şairi Âkif, Safahat'taki şiirlerin bir kısmında ilk iki başlıkta belirttiğimiz şekliyle açık olarak âyetleri zikretmese de onun pek çok şiirini içerik itibariyle Kur'ân âyetlerinden ilham alarak yazdığı ve anlam olarak âyetleri şiirlerinin içine yedirdiği, pek çok mısram bu anlamda âyetleri hatırlattığı rahatlıkla söylenebilir.

Örneğin Safahat'ın birinci kitabında yer alan "*Durmayalım*" isimli şiirde Âkif, Allah Teâlâ'nın hiçbir şeye muhtaç olmadığı hâlde, her an bir "yaratma/iş" ile meşgul olmasının insanın üzerinde tefekkür etmesi gereken bir durum olduğunu belirtir. Ona göre Yüce Yaratıcı'nın "*her an bir işle meşgul olması*", atâlet içinde bulunan kişilerin utanmaları ve bundan ders çıkarmaları gereken bir durumdur. Şiirde ayrıca insanların ümitsizlikten sıyrılarak harekete geçmeleri ve her bir ferdin bu hususta gayret etmesi gerektiği anlatılır. Ayrıca boş geçirilen her anın hesabının sorulacağı, bunun için çalışıp çabalamak gerektiği, insanın ancak çalıştığına karşılığını alacağı belirtilir. Âkif bu şiirinde âyeti doğrudan lafiz ve meal olarak vermese de: "Boş durmuyor Hâlik bile: Bak tecelli eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile"⁵⁴ şeklindeki mısralarıyla bize Rahmân Sûresi'nin 29. âyetinde yer alan "*O her an yaratma hâindedir.*" anlamındaki âyetini hatırlatmaktadır. Çünkü şair her ne kadar burada âyetin kendisini zikretmese de anlam itibariyle bu âyete işaret etmektedir. Bu yolla manzumede ele alınan konu bir şekilde Kur'ân âyetiyle desteklenmiştir. Bu da şiirin muhtevasını destekleyen bir durum arz etmektedir:

⁵² Ersoy, *Safahat*, 35.

⁵³ Ersoy, *Safahat*, 23.

⁵⁴ Ersoy, *Safahat*, 23

"Yer çalışsın, gök çalışsın, sen sıkılmazsan otur!
 Bunların hakkında bilmem bir bahânen var mı? Dur!
 Mâsivâ birşey midir, boş durmuyor Hâlik bile:
 Bak tecellî eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile.
 Ey, bütün dünya ve mâfihâ ayaktayken; yatan!
 Leş misin, davranmıyorsun? Bâri Allah'tan utan..."⁵⁵

Bu bölüme verilebilecek bir başka örnek de "İnsan" isimli şiirdir.⁵⁶ Bu şiirde Âkif, insanın meleklerden dahi değerli bir varlık olduğundan, ancak sahip olduğu bu değer in farkında olmadığından bahseder ve Hz. Ali'nin "Sen kendini küçük bir cisim sanırsın ancak en büyük âlem sende gizlidir." sözüne atıfta bulunur. Şiirin muhtevası incelendiğinde Âkif'in bunu İsrâ Süresi'nin 70. âyetindeki; "*Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.*" anlamındaki âyetiyle, Tîn Süresi'nin "*Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık*"⁵⁷ âyetine dayandırdığı ve bu âyetlerden yola çıkarak kaleme aldığı görülmektedir:

"Haberdâr olmamışsın kendi zâtından da hâlâ sen,
 "Muhakkar bir vücûdum!" dersin ey insan, fakat bilsen...
 Senin mâhiyetin hattâ meleklerden de ulvîdir:
 Avâlim sende pinhandır, cihanlar sende matvîdir:
 Zeminlerden, semâlardan taşarken feyz-i Rabbânî,
 Olur, kalbin tecellî-zâr-ı nûrâ-nûr-i Yezdânî.
 Musaggar cirmin amma gaye-i sun'-i İlâhîsin;
 Bu haysiyetle pâyanın bulunmaz, bitenâhîsin!"⁵⁸

Bir diğer örnek de "*Fatih Kürsüsünde*" isimli eserinde yer alır. Âkif, İstanbul'daki Fatih Camii kürsüsünü insanları irşat etmek, uyandırmak ve bilinçlendirmek gayesiyle bir vasıta olarak kullanmıştır. Âkif bu şiirinde dönemin siyasi ve sosyal atmosferini çok açık bir şekilde tasvir ederek, toplumun yaşadığı problemlere ve çözüm yollarına yer verir. Diğer şiirlerinde olduğu gibi bu şiirinde de cahil, tembel, sorumsuz, dine karşı lakayt olan duygusuz ve düşüncesiz insanları eleştirir. Ona göre geri kalmanın, atâletin çözümü ancak çalışmaktır. Âkif uzunca olan ve pek çok konunun işlendiği şiirinin bir bölümünde Âl-i İmrân Süresi'nin "*Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.*" mealindeki

⁵⁵ Ersoy, *Safahat*, 23.

⁵⁶ Ersoy, *Safahat*, 57.

⁵⁷ et-Tîn 95/4.

⁵⁸ Ersoy, *Safahat*, 57.

159. âyetine telmihte bulunur ve bu âyetten yola çıkarak Müslümanlara mesajlar verip istişarenin önemine değinir:

"Cenâb-ı Hak ne diyor bak Resûl-i Ekrem'ine:
 "Bütün serâiri kalbin ihata etse, yine,
 Danış sahâbene dünyaya aid işler için;
 Rahîm ol onlara... Sen, Çünkü rûh-i rahmetsin.
 Hata ederseler aldırma, affet, ihsan et;
 Sonunda hepsi için iltimas-ı gufrân et.
 Verip karan da azm eyledin mi... Durmayarak,
 Cenâb-ı Hakk'a tevekkül edip yol almaya bak."⁵⁹

2.4. Kur'ân'da Geçen Bazı Kavramlar ile Sûre ve Âyet İsimlerinin Yer Aldığı Şiirler

Âkif'in şiirlerinde göze çarpan hususlardan biri de şiirlerin satır aralarında sık sık Kur'ân'da yer alan veya onunla ilgili kavramlara yer vermesidir. Bu bağlamda pek çok şiirinde *ye's*, *sa'ÿ*, *tevekkül*, *emr-i bi'l-ma'ruf* ve *nehy-i ani'l-münker*, *ilim*, *kader*, *namaz*, *hayat*, *ölüm*, *adalet*, *doğruluk*, *ahlâk*, *samimiyet*, *şehit*, *tefrika*, *vahdet* gibi daha pek çok kavrama yer verir. Âkif'in şiirlerinde özellikle çalışma, azim, cihad, tevekkül gibi kavramların sürekliliği olarak tekrar etmesi, İslâm toplumlarına bir dinamizm ve hareketlilik kazandırmaya yönelik bir çabası olduğu söylenebilir.

Âkif, bunun yanında pek çok şiirinin mısralarında bizzat Kur'ân kelimesine,⁶⁰ aynı anlamda *Kur'ân-ı Hakîm*,⁶¹ *Kitap*,⁶² *Nazm-ı Celil*⁶³ kelimelerine, *Fâtiha*,⁶⁴ *Mülk*,⁶⁵ *Nûr*⁶⁶ ve *Asr*⁶⁷ sûrelerine, *âyet*,⁶⁸ *âyât*⁶⁹ gibi kelimelere yer verir.

Bütün bunlar Âkif'in eserlerine Kur'ân'ın ne ölçüde nüfuz ettiğini ve hayat kitabı olan Kur'ân'ın Âkif için ne derece önemli bir kaynak değeri olduğunu gösterir. Onun bu çabasının, insanları hidâyet rehberi olan Allah kelamına yönlendirme düşüncesinden kaynaklanmış olduğu söylenebilir.

⁵⁹ Ersoy, *Safahat*, 214.

⁶⁰ Ersoy, *Safahat*, 214, 170.

⁶¹ Ersoy, *Safahat*, 214, 170.

⁶² Ersoy, *Safahat*, 116.

⁶³ Ersoy, *Safahat*, 136.

⁶⁴ Ersoy, *Safahat*, 107, 131, 324.

⁶⁵ Ersoy, *Safahat*, 35, 36.

⁶⁶ Ersoy, *Safahat*, 261.

⁶⁷ Ersoy, *Safahat*, 349.

⁶⁸ Ersoy, *Safahat*, 41, 125.

⁶⁹ Ersoy, *Safahat*, 447.

3. SAFAHAT'TA DİKKAT ÇEKİLEN BAZI TOPLUMSAL PROBLEMLER VE BU PROBLEMLERE GETİRİLEN KUR'ÂNÎ ÇÖZÜMLER

Toplumun problemlerine karşı son derece hassas ve duyarlı bir şair olan Âkif, manzumelerinde sadece problemleri tespit etmekle yetinmemiştir. Bunun yanında o, problemlerin çözümüne yönelik öneriler de ortaya koymuştur. Âkif'in toplumsal problemlerin çözümünde referans aldığı temel kaynak hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Nitekim o, Müslümanların problemlerinden bahsederken bir şekilde sözünü Kur'ân'a getirir ve onun ilkeleriyle çözüm bulmaya çalışır. Haddizatında Âkif'in tüm fikirlerinin düğüm noktası Kur'ân'a dayanır.

Âkif'e göre İslâm toplumlarında ortaya çıkan parçalanmalar, bölünmeler, gerilemeler, nifak, tembellik gibi problemler, Kur'ân'ın hakikatlerinden uzaklaşmak ve onu doğru anlayamamaktan kaynaklanmakta olup, Kur'ân'ı ve onun ortaya koyduğu evrensel değerleri, giderek bunlardan uzaklaşan fert ve toplum hayatına yeniden hâkim kılmak gerekir. Âkif, İslâmî değerlere uygun örnek bir hayat sürdürüldüğünde, daha önce nasıl muvaffak olunduysa yine aynı başarının tekrar etmesinin mümkün olduğunu belirtir. Bugün bu değerlerden uzak bir anlayışla hareket edildiği için başarısızlık söz konusudur. Bu nedenle Âkif, çözümün yeniden bu ilkelerle buluşmaktan geçtiğini söyler. Safahat'ta yer alan şiirlerden hareketle Âkif'in tespit ettiği bazı toplumsal problemler ve ortaya koyduğu çözüm önerileri şöyle sıralanabilir:

3.1. Tefrika

Kur'ân'a göre firkalara ayrılma, bölünüp parçalanma asla hoş görülmemiş, inananların böylesine kötü, tehlikeli davranışlardan uzak durmaları istenmiştir. Bu uyarıyı dikkate almayıp da bölünüp parçalanın ve birbirlerine karşı düşmanca hisler besleyenlerin azaba maruz kalacakları belirtilmiştir. Apaçık deliller ortada iken yine de ayrılığa düşenler bu davranışları sebebiyle kınanmışlardır: *"Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayınız. İşte onlar için büyük bir azap vardır."*⁷⁰ Aynı şekilde Kur'ân'da dinlerini bölüp de firkalara ayrılan Yahudi ve Hristiyanlar kınanmış, böylece aynı davranışa maruz kalmamaları için bunların üzerinden İslâm toplumu uyarılmıştır.⁷¹ Çünkü her bir tefrika beraberinde kavgayı, çekişmeyi, hatta daha ilerisi olan savaşı ortaya çıkarmış ve toplumların birlik ve beraberliklerinin kaybolmasına, güçlerini yitirerek zaafa maruz kalmalarına sebep olmuştur.

Bilindiği üzere Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşıyla birlikte İslâm

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/105.

⁷¹ el-En'am 6/15.

ümmeți her açıdan hızlı bir çöküşün içerisine girmiştir. Âkif bu süreçte Müslüman toplumların yaşadığı pek çok acıya, sıkıntıya, felakete, ayrılıklara şahit olmuştur. Bu açıdan o, zor günlerin şairidir. İslâm dünyasının içinden geçtiği zorlu şartlar, çekilen çileler, bölünüp parçalanmalar, onun ruhunda derin bir etki bırakmış, yaşadığı duygu ve düşüncelerini, içinde kopan fırtınaları hissiyatına tercüman olan şiirlerine yansıtmıştır. Bu nedenle Âkif'in en çok işlediği konuların başında "ümmeğin birliği" gelmektedir. Ona göre Müslümanlar birbirine kenetlenmiş tuğlalar/taşlar gibi olmalıdır.⁷² Safahat'taki "*Vahdet*" isimli şiirinde İslâm toplumlarını, aralarında meydana gelen fitne ve tefrika sebebiyle şirazesini koparılmış, her sayfası zamanın elinde oyuncığa dönüşmüş bir kitaba benzetir. Böyle bir durumun milletimiz için nasıl büyük bir tehlike doğuracağını bildiği için ısrarla onları tefrikadan uzak olmaya, birlik ve beraberliğe davet etmiştir.⁷³

İslâm coğrafyasında milliyetçi akımların etkisiyle ortaya çıkan siyasî ayrılıklar, bölünmeler, beraberinde toplumsal ayrışmaları da ortaya çıkarmış, böylece İslâm ümmeti ayrılık ve tefrika denilen büyük bir illete müptela olmuştur. Toplumsal ayrışmaların acısını derinden hisseden ve bunun sonuçlarını en çok fark eden kişilerden biri olan Âkif, bu tehlikeye karşı Müslümanları din kardeşliğine, birlik ve beraberliğe, tevhid ve dayanışmaya davet etmiştir.⁷⁴

"Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez; Toplu vurdukça yürekler onu top sindiremez."⁷⁵ ifadeleriyle o, "*Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız yapışın; bölünüp parçalanmayın...*"⁷⁶ âyetine telmihte bulunmuştur. Dolayısıyla Âkif'e göre bir milleti top, tüfek gibi silahlar değil, bireyler arasında ortaya çıkan kısır çekişmeler, bölünüp parçalanmalar yok edebilir.

Safahat'ın "Gölgeler" kitabındaki "Hâlâ mı Boğuşmak" isimli şiirin başında "Birbirinize de girmeyin ki, maneviyatınız sarsılmasın, devletiniz gitmesin."⁷⁷ mealindeki âyeti Arapça lafzıyla birlikte serlevha olarak verir ve bu şiirini âyetin muhtevasına uygun olarak şöyle kaleme alır:

"Sen! Ben! Desin efrâd, aradan vahdeti kaldır;
Milletler için işte kıyâmet o zamandır.
Mâzilere in, mahşer-i edvârı bütün gez:
Kânûn-i İlâhî, göreceksin ki, değişmez:
Târih, o bizim eştığımız kanlı harâbe,

⁷² Ersoy, *Safahat*, 14, 15, 202. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mahmut Öztürk, "Mehmet Âkif Ersoy'da Tevhid-Vahdet Tasavvuru", *Hız. Peygamber Tevhid ve Vahdet*, (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 177-194.

⁷³ Ersoy, *Safahat*, 406-407.

⁷⁴ Ersoy, *Safahat*, 253-254.

⁷⁵ Ersoy, *Safahat*, 145.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/103.

⁷⁷ el-Enfâl 8/46.

Saklar sayısız lâhd ile milyonla kitâbe,
Taşlar ki biner parçadır üstünde zemînin,
Ma'nâ-yı perîşânı birer nakş-ı cebînin!"⁷⁸

Âkif bu şiirinde toplumda birliğin olmamasını bireyler arasındaki sen ben kavgasına bağlamaktadır. Ona göre toplumda bu tarz bir ayrılığın oluşması milletlerin kıyameti anlamına gelmektedir. Tarihte pek çok milletin kendi aralarındaki iç çekişmeleri sebebiyle yok olduklarını, onlardan geriye sadece bir takım harâbe ve kitâbelerin kaldığını belirtmekte, İslâm âlemini yaşanan bu tarihî olaylardan ders çıkartarak birlik ve beraberliğe davet etmektedir. Aksi halde aynı durum Müslüman toplumlar için de söz konusu olacaktır.

3.2. Cehâlet

Âkif'in şiirlerinde ilim ve medeniyet hep ön plandadır. Safahat'ta yer alan çoğu şiirde doğrudan ve dolaylı olarak cehâletin zararlarından, ortaya çıkardığı olumsuz etkilerinden söz edilir. Âkif'e göre bir milletin ilerlemesine ve güçlenmesine mani olan temel nedenlerden birisi bilgisizlik, cehâlettir.⁷⁹ Âkif, ayrıca cehâleti yüz karası ve fakirliğin de nedeni olarak görür. Dolayısıyla cehâlet tüm milletlerin çözmeleri gereken toplumsal bir problemdir.

Âkif yaşadığı dönemde cehâletin toplumda neden olduğu ve ortaya çıkardığı olumsuz etkileri gördükçe bundan derin bir teessür duymuş ve bu problemin giderilmesine yönelik büyük bir çaba sarf etmiştir. Nitekim "*Hakk'ın Sesleri*" bölümündeki bir şiirinde "*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*"⁸⁰ mealindeki âyeti Arapça metniyle birlikte verdikten sonra yüreğinden kopan bir feryatla şu satırları kaleme alır:

"Olmaz ya... Tabî'i... Biri insan, biri hayvan!
Öyleyse, "cehâlet" denilen yüz karasından,
Kurtulmaya azmetmeli baştanbaşa millet.
Kati mi değil yoksa bu son ders-i felaket?
Son ders-i felaket neye mâl oldu? Düşünsen:
Beynin eriyip yaş gibi damları gözünden!"

"Yıllarca, asırlarca süren uykudan artık,
Silkin de: Muhîindeki zulmetleri yak, yık!
Bir baksana: Gökler uyanık, yer uyanıktır;
Dünya uyanıkken uyumak maskaralıktır!
Eyvah! Bu zilletlere sensin yine illet..."

⁷⁸ Ersoy, *Safahat*, 385, 386.

⁷⁹ Ersoy, *Safahat*, 258.

⁸⁰ ez-Zümer 39/9.

Ey derd-i cehâlet, sana düşmekle bu millet,
 Bir hâle getirdin ki: Ne din kaldı ne namus!
 Ey sine-i İslâm'a çöken kapkara kâbus,
 Ey hasm-ı hakiki, seni öldürmeli evvel:
 Sensin bize düşmanları üstün çıkararak el."⁸¹

Yine Âkif bu şiirinde, cahilliği İslâm dünyasının sonunu getiren en büyük sebep olarak nitelendirir. O cahille âlimin bir olmayacağını ifade eder. Ona göre milletin kurtuluşu, cehâlet denilen bu yüz karasından kurtulmaya bağlıdır. Bu da ancak ilme değer vermek ve ona sarılmakla mümkündür.

Allah'tan utanmanın dahi ilimle olacağını belirten Âkif şiirini, "*Allah'ın kullarından ancak âlim olanları Allah'tan korkar.*"⁸² âyetiyle tamamlar:

"Ey millet, uyan! Cehline kurban gidiyorsun!
 İslâm'ı da "batsın!" diye tutmuş, yediyorsun!
 Allah'tan utan! Bari bırak dini elinden...
 Gir leş gibi topraklara kendin, gireceksen!
 Lakin ne demek bizleri Allah ile iskat?
 Allah'tan utanmak da olur ilm ile... Heyhat..."⁸³

3.3. Atâlet ve Yanlış Tevekkül Anlayışı

İslâm toplumlarının en büyük problemlerinin başında hiç şüphesiz tembellik ve atâlet gelir. Âkif'e göre bunun sebeplerinden birisi Müslümanların kader ve tevekkül kavramlarına yükledikleri yanlış anlamdır:

"Çalış!" dedikçe Şeriat, çalışmadın, durdun,
 Onun hesabına birçok hurafeler uydurdun!
 Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya,
 Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya!
 Bırak çalışmayı, emret oturduğun yerden,
 Yorulma, öyle ya, Mevlâ ecir-i hâsın iken!
 Yazıp sabahleyin evden çıkarken işlerini,
 Birer birer oku tekmi edince defterini;
 Bütün o işleri Rabbim görür: Vazifesidir...
 Yükün hafifledi... Sen şimdi doğru kahveye gir!
 Çoluk, çocuk sürünürmüş sonunda aç kalarak...
 Hudâ vekil-i umurun değil mi? Keyfine bak!"⁸⁴

Âkif, tevekkül anlayışına yüklenen bu yanlış mananın asla Kur'ân'ın

⁸¹ Ersoy, *Safahat*, 171.

⁸² el-Fâtır 35/28.

⁸³ Ersoy, *Safahat*, 172.

⁸⁴ Ersoy, *Safahat*, 209.

ruhuyla bağdaşmadığını, böyle bir düşüncenin atâlet ve tembelliğe bir kılıf giydirme anlamına geldiğini belirtir:

"O İman ittihad isterdi bizden, vahdet isterdi...
Nasıl "bünyân-ı mersus" olmamız lazımsa gösterdi.
Peki! Bizler ne yaptık? Kol kol olduk, tarumar olduk...
Nihâyet bir denî sadmeyle düştük, hak-sar olduk!
O iman kuvvet ihzarıyla emretmişti... Lakin biz
"Tevekkelnâ" deyip yattık da kaldık böyle en aciz!"⁸⁵

Âkif'e göre hangi amaçla olursa olsun çalışıp çabalayanlar, bilhassa Allah için gayret edenler, hidâyete erip mutluluk yoluna ulaşacaklardır. Allah feyiz ve cömertlik sahibidir. Ancak O'nun feyzini elde etmek için kişinin çaba sarf etmesi gerekir. İşte gerçek tevekkül budur. Tevekkül, bütün çaba ve mücadeleyi gösterdikten sonra bunun zayi olmayacağına dair samimi bir ümit beslemektir.⁸⁶

Toplum olarak bu problemin önüne geçmenin yegâne çaresi hep birlikte azim ve gayretle çalışmaktır.⁸⁷ Arapça metniyle birlikte tercümesini verdiği Âl-i İmrân Sûresi'nin "*Bir kere de azmettin mi, artık Allah'a dayan...*"⁸⁸ mealindeki âyetinin anlamından hareketle "Azimden Sonra Tevekkül" başlıklı şiirini kaleme alır. Burada azmin ve çalışmanın önemini vurgulayarak, yanlış tevekkül anlayışının eleştirisini yapar. Âkif, çalışma, azim ve tevekkülden söz eden tüm âyetleri, durmadan çalışıp çabalamanın gereği şeklinde yorumlar.⁸⁹ Söz konusu âyette, "*Yalnızca Allah'a dayanmak*" ifadesinden yola çıkarak, tevekkülü tembellik ve atâletle karıştırarak "çalışmayı bırakmak, elimizi eteğimizi her şeyden çekmek" şeklinde anlayanları eleştirir.

"Allah 'a dayandım!" diye sen çıkma yataktan...
Ma'na-yı tevekkül bu mudur? Hey gidi nâdân!
Ecdadını, zannetme, asırlarca uyurdu;
Nerden bulacaktın o zaman eldeki yurdu?
Üç kıt'ada, yer yer, kanayan izleri şahid:
Dinlenmedi bir gün o büyük nesl-i mücâhid.
Âlemde "tevekkül" demek olsaydı "atâlet",
Mîrâs-ı diyânetle yaşar mıydı bu millet?"⁹⁰

Âkif'e göre, Allah Teâla'nın emri devamlı olarak çalışmayı gerektirirken

⁸⁵ Ersoy, *Safahat*, 389-391.

⁸⁶ Bilgiz, "Mehmed Âkif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'an'dan Temalar", 173.

⁸⁷ Ersoy, *Safahat*, 253, 254, 258, 259, 389.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/159.

⁸⁹ Ersoy, *Safahat*, 389-391 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mahmut Öztürk, *Çalışmaya Dair Ayetlerin Mehmet Âkif'in Hayatındaki Yansımaları*, *Milletin Sesi Mehmet Âkif*, (İstanbul: Nida Akademi Yayınları, 2020), 55-81.

⁹⁰ Ersoy, *Safahat*, 390.

bizler üzerimize düşeni yapmayıp "tüm işleri Rabbim görsün" anlayışıyla her şeyi Allah'tan bekledik. O bu hususu şu veciz ifadeleriyle dile getirir:

"Ya sen nesen? Mütevekkil! Yutulmaz artık bu!

Biraz da saygı gerektir... Ne saygısızlık bu?

Huda'yı kendine kul yaptı, kendi oldu Huda;

Utanmadan da tevekkül diyor bu cür'ete... Ha?"⁹¹

Âkif'e göre, "tevekkül" ile "azim" iç içe geçmiş iki kavramdır. Biri diğerdinden bağımsız olarak düşünülemez. Bu iki kavram birlikte olduğunda bir anlam ifade eder. Tevekkül olmadan azmin, azim olmadan ise tevekkülün bir kıymeti yoktur.

Aynı şekilde onun bu konuda hatırlatmış olduğu diğerd bir âyet ise "*Doğrusu insan için kendi çalışmasından başka bir şey yok.*"⁹² âyetidir. Bütün olarak değerlendirdiğimizde bu iki âyetteki anlam ve muhteva diğerd pek çok şiirde de dile getirilir. "Durmamalım" isimli şiirinde Âkif kâinatındaki hadiselerin sünnetullah dairesinde seyrettiğini, başa gelen felaket ve musibetlerden yine insanın çaba ve gayretleriyle kurtulunabileceğini belirtmiştir:

"Sus ey divâne! Durmaz kâinatın seyr-i mu'tâdi.

Ne sandın? Fıtratın ahkâmı hiç dinler mi feryadı?

Bugün sen kendi kendinden ümit et ancak imdâdı;

Evet, sen kendi ikdâmınla kaldır git de bidâdi.

Cihan kanûn-i sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkadı!

Ne yaptın? "Leys li'l insâni illâ mâ-se'â" vardı."⁹³

3.4. Ümitsizlik

Ümit insanın fitratında var olan bir duygudur. O olmadan insanın varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Ümit aynı zamanda insanın hayata tutunmasına imkân veren, geleceğe güvenle bakmasını sağlayan bir duygudur. Ancak ümit imanla birlikte olursa bir anlam ifade eder. Her ikisi birlikte olmadan ümitvar olmaktan söz edilemez. Zira insanın ümitlerini, beklentilerini ancak Allah Teâla gerçekleştirebilir. İnsana ümit duygusunu aşıl原因 iman ve Allah'a olan teslimiyettir. Bu nedenle ümitli olmak inanan insanın bir özelliği olup, bu onun imanının da bir gereğidir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde bir türlü bitmek tükenmek bilmeyen savaşlar sebebiyle iyice yorulmuş ve bitkin düşmüş olan halk aynı zamanda büyük bir yoksulluk ve yoksunluk içindeydi. Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı giderek milletimizde ümitsizlik duygularının artmasına sebep olmuş, neredeyse toplumun tamamı karamsarlığa kapılmıştı.

⁹¹ Ersoy, *Safahat*, 243.

⁹² en-Necm 53/39.

⁹³ Ersoy, *Safahat*, 159.

İşte bu günlerde Âkif, toplumun dertlerini kendine dert edinen duyarlı bir aydın olarak, çekilen bu acıları yüreğinde hissetmiş, iç dünyasında oluşan duygularını kelama ve kaleme dökerek konuşmalarıyla, şiirleriyle, makaleleriyle hep ümit aşlamıştır. Âkif milletimize şiirleriyle ümit aşılarken referans aldığı temel kaynak hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnet'i idi. O, Safahat'ta "*Hakk'ın Sesleri*" kitabında yer alan bir şiirinde Yûsuf Süresi 87. âyetten yola çıkarak topluma ümit aşılar. Bu âyette Hz. Yâkub'un oğulları, Yûsuf ve diğer kardeşleri Bünyâmin'i bulmak amacıyla Kenan diyarından Mısır'a doğru yola çıkarlar. Ancak bu yolun sonunda çok da ümit yok gibidir. Üstelik Yâkub'un (a.s.) durumu çok daha ümitsizdir. Zira Yûsuf'u (a.s.) kaybetmenin acısına bir yenisi daha eklenmiştir. Bünyâmin de yitirilmiştir. İşte böyle bir durumda Yâkub'un (a.s.), evlatlarına hitaben söylediği, "*Oğullarım! Gidiniz de Yusuf'la kardeşini araştırınız, hem sakın Allah'ın inâyetinden ümidinizi kesmeyiniz; zira kâfirlerden başkası Allah'ın inâyetinden ümidini kesmez*"⁹⁴ mealindeki âyetten yola çıkarak Müslümanlara ümit aşılarmaya çalışmıştır. O, bu şiirini bütünüyle ilgili âyetin tefsirine hasretmiş ve âyetin muhtevasına uygun olarak ye's ve iman konusunu şu şekilde ele almıştır:

"Âti'yi karanlık görerek azmi bırakmak...
 Alçak bir ölüm varsa, eminim, budur ancak.
 Dünyada inanmam, hani, görsem de gözümle:
 İmanı olan kimse gebermez bu ölümle.
 Ey dipdiri meyyit! "İki el bir baş içindi"
 Davransana... Eller de senin, baş da senindir!
 His yok, hareket yok, acı yok... Leş mi kesildin?
 Hayret veriyorsun bana... Sen böyle değildin.
 Kurtulmaya azmin, niye bilmem ki, süreksiz?
 Kendin mi senin, yoksa ümidin mi yüreksiz?
 Âti'yi karanlık görüvermekle apıştın?
 Esbâbı elinden atarak ye'se yapıştın!
 Karşında ziya yoksa sağından, ya solundan,
 Tek bir ışık olsun buluver... Kalma yolundan.
 Âlemde ziya kalmasa, halk etmelisin, halk!
 Ey elleri böğründe yatan, şaşkın adam, kalk!
 Herkes gibi dünyada henüz hakk-ı hayatın,
 Varken, hani herkes gibi azminde sebatın?
 Ye's öyle bataktır ki: Düşersen boğulursun.
 Ümmide sarıl sımşıkı, seyret ne olursun!"⁹⁵

Aynı şekilde Âkif "*Gölgeler*" isimli kitabında yer alan "*Yeis Yok*" isimli

⁹⁴ Yûsuf 12/87.

⁹⁵ Ersoy, *Safahat*, 167.

şiiirinde serlevha olarak "*Dalâlete düşmüşlerden başka kim Tanrısı'nın rahmetinden ümidini keser?*"⁹⁶ anlamındaki âyete yer verir. Şiiirde âyetin muhtevasına uygun olarak bütünüyle ye's konusunu ele alır:

"Lâkin hani bir nefhası yok sende ümidin!
 "Ölmüş" mü dedin? Âh onu öldürmeli miydin?
 Hakk'ın ezeli fecri boğulmazdı, a zâlim,
 Ferdaların artık göreceksin ki ne muzlim!
 Onsuz yürürüm dersin, emin ol ki yürünmez.
 Yıllarca bakınsan, bir ufak lem'a görünmez..."⁹⁷

Âkif'e göre bir kalpte îman ile ümitsizlik bir arada bulunmaz. O, ümitsizliği nesli uyuşturmak için yapılan kötü bir aşı olarak değerlendirir ve ümitsizlik denen illete karşı imanı bir çare olarak sunar.

Âkif yine bu konuya dair mesajını "*Fatih Kürsüsünde*" isimli şiiirinin satır aralarına manzum meal olarak yerleştirmiş olduğu Zümer Sûresi'nin 53. âyetinden hareketle şu şekilde verir:

"Taleble âmir olurken bir âyetinde Hudâ,
 Buyurdu "Kesmeyiniz rûh-i rahmetimden ümid;
 Ki müşrikin olur ancak o nefhâdan nevmid."
 Bu bir; ikincisi: Ye'sin ne olsa esbâbı,
 Onun atâlet-i külliyyedir ki icabı..."⁹⁸

Âkif burada, "*Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.*"⁹⁹ âyetiyle birlikte Hicr Sûresi'ndeki âyete telmihte bulunmaktadır.

3.5. Irkçılık

Âkif'in yaşadığı dönemde onun en çok rahatsız olduğu ve İslâm toplumları için büyük bir tehlike olarak gördüğü temel problemlerin başında ırkçılık hastalığı gelir. Âkif, tüm hayatı boyunca kavmiyetçiliğe karşı çıkmış ve bu anlayışla mücadele etmiştir. Nitekim onun bu yönünü hem şiiirlerinde hem de diğer eserlerinde açık biçimde gözlemlemek mümkündür. "*Hakk'ın Sesleri*" kitabında yer alan bir şiiirinde Hz. Peygamber'e atıfla ifade ettiği "Fikr-i kavmiyeti tel'in ediyor Peygamber"¹⁰⁰ sözü de onun bu konudaki anlayışını açıkça ortaya koyar.

Âkif'e göre ırkı, rengi, dili, bölgesi, âdet ve gelenekleri birbirinden farklı onca milleti birbirine zıt birçok özelliklerine rağmen kardeş yapan

⁹⁶ el-Hicr 15/56.

⁹⁷ Ersoy, *Safahat*, 387.

⁹⁸ Ersoy, *Safahat*, 229.

⁹⁹ ez-Zümer 39/53.

¹⁰⁰ Ersoy, *Safahat*, 156.

İslâm'dır. Çünkü Allah hepimizi bir aile ferdi olarak yaratmıştır:

"Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,
Aynı milliyetin altında tutan İslam'ı,
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir.
Bunu bir lahza unutmak ebedî haybettir.
Amavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez...
Son siyaset ise Türklük, o siyaset yürümez.
Sizi bir aile efradı yaratmış Yaradan;
Kaldırın ayrılık esbâbını artık aradan.
Siz bu dâ'vâda iken yoksa iyazen-billah,
Ecnebler olacak sahibi mülkün nâgâh..."¹⁰¹

Âkif, İslâm ümmetini bir an önce ırkçılık ve kavmiyetçilik gibi dinin onaylamadığı bir anlayıştan kurtulup İslâm kardeşliğinde buluşmaya, kardeş olmaya davet eder.

Âkif, kavmiyetle milliyet kavramlarını birbirinden ayırır. O, ilkinin ırkçılık, diğerini ise İslâm olarak algılar. Onun milliyetten anladığı şey, herhangi bir ırkı diğerinden üstün görme anlamında körü körüne bir ırka bağlılık değildir. Dolayısıyla Âkif, çekirdeği İslâm olan bir milliyetçiliği benimsemiştir. Onun milliyetçiliği ile Müslümanlığı iç içe geçmiş bir durum arz etmektedir.¹⁰²

"Hani, milliyetin İslam idi... Kavmiyet ne?
Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine.
"Arnavutluk" ne demek? Var mı Şeriat'te yeri?
Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri?"¹⁰³

Diğer taraftan Âkif'in manzumelerinde sıkça yer alan "*millet*" kavramıyla kastettiği yalnızca bu topraklarda ya da başka coğrafyalarda yaşayan Türk ırkı değildir. Onun bu kelimeye yüklediği anlam daha geniş bir manaya gelmektedir. Ona göre ırk, din, dil farkı gözetmeksizin gerek bu topraklarda gerekse yeryüzünde İslâm davası adına hareket eden ve İslâm bağı ile birbirine bağlı olan bütün Müslüman topluluklar bu kavrama dâhildir.

3.6. Ahlâkî Zaaf

Toplumsal problemler açısından Âkif'in şiirlerinde dikkat çeken bir başka husus da Müslümanların yaşadıkları ahlâkî zaaflardır. Ona göre Müslüman toplumlarda ahlâk giderek önemini kaybetmekte, ahlâk yoksunluğu ise revaç bulmaktadır:

¹⁰¹ Ersoy, *Safahat*, 144-145.

¹⁰² İsmail Hakkı Şengüler, *Açıklamalı Mehmet Âkif Külliyyatı*, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1992), 10/274-285; Düzdağ, *Mehmet Âkif Hakkında Araştırmalar*, 2/42-45.

¹⁰³ Ersoy, *Safahat*, 165.

"Çiğnenirsek biz bugün, çiğnenmek istihkakımız:
Çünkü izzet nerde, bir bak, nerededir ahlâkımız.
Müslümanlık pâk siretten ibaretken, yazık!
Öyle saplandık ki levsiiyâta: Hâlâ çıkmadık!"¹⁰⁴

Âkif milletin bölünüp parçalanması ile ahlâkî zaaf arasında da bir irtibat kurar. İslâm toplumlarında ortaya çıkan bir takım tutum ve davranışların İslâm'la hatta insanlıkla bağdaşmadığını dile getirerek şöyle der: "Müslümanlık nerde, bizden geçmiş insanlık bile!"¹⁰⁵

Âkif'e göre Müslümanların yaşadıkları bu durumdan dolayı utanıp kendilerini düzeltmeleri gerekir:

"Saygısızlık elverir... Bir parça olsun arlanın,
Vakti çoktan geldi, hem geçmektedir arlanmanın.
Davranın haykırmadan nâkûs i izmihlâliniz...
Öyle bir buhrana sapmıştır ki, zira hâliniz...
Zevke dalmak şöyle dursun, vaktiniz yok mateme,
Davranın, zira gülünç olduk bütün bir âleme ..." ¹⁰⁶

Ahlâkî zaaf devam ettiği sürece, toplum giderek yok olmaya doğru düşüşe geçecek, böylece hızlı bir çöküntüye girecektir. Çözüm ise Kur'ân'a ve onun değerlerine sarılmak, onun ahlâkıyla bezenmektir:

"Rûh- i izmihlâlimiz ahlâkın izmihlâlidir.
Sade bir sözdür fakat hikmetlerin en mücmeli.
Bir halâs imkânı var: Ahlâkımız yükselmeli.
Yoksa pek korkunç olur katmerleşip hüsrânımız.
Çünkü hem dünya gider hem din, eğer yapmazsanız."¹⁰⁷

Âkif ahlâkın temelini dine ve Allah korkusuna dayandığını belirtir. Nitekim "Hâtıralar" kitabında "*Ey Müslümanlar, Allah'tan nasıl korkmak lazımsa öylece korkun.*"¹⁰⁸ âyetini serlevha yaptığı bir şiirinde, Allah korkusunun ahlâkî değerlere etkisinden söz eder. Buna göre gerçek anlamda insan olarak sahip olduğumuz değerler yani fazilet, ancak Allah korkusuyla kontrol altına alınabilir. Bu şuur insanda var oldukça duygu ve düşünceler kontrol altına alınır. İrfan ve vicdan gibi değerler şâyet Allah korkusundan kaynaklanmıyorsa bir etkisi de olmaz. Bu durumda hem insan hem de toplum giderek alçalmaya başlar:

"Ne İrfandır veren ahlâka yükseklik ne vicdandır;
Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.
Yüreklere çekilmiş farz edilsin havfı Yezdân'ın..."

¹⁰⁴ Ersoy, *Safahat*, 252.

¹⁰⁵ Ersoy, *Safahat*, 247.

¹⁰⁶ Ersoy, *Safahat*, 248.

¹⁰⁷ Ersoy, *Safahat*, 252.

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/102.

Ne irfanın kalır te'siri kat'iyyen, ne vicdanın."¹⁰⁹

Âkif bu şiirinde Allah'a inanmayan, O'ndan çekinmeyen kişinin istediği her kötülüğü yapabileceğini belirtir. Dolayısıyla insanda var olan Allah korkusu, insanı her türlü kötülükten koruyan bir zırh gibidir. Âkif'in ahlâk olarak ifade ettiği husus aslında Kur'ân'ın ortaya koyduğu ahlâk ilkelerinin kendisidir. Nurettin Topçu, Âkif'in ahlâk alanında yapılacak inkılâbın temellerini Kur'ân'da aradığını ifade eder. Ahlâk alanında düşüşümüzün nedeninin de dini elden bırakmamız olduğunu belirtir.¹¹⁰

3.7. Vurdumduymazlık

Âkif'in şiirlerinde sık sık eleştirdiği ve problem olarak gördüğü konuların arasında Müslümanların vurdumduymazlığı, birbirlerinin dertleriyle dertlenmemeleri, toplumun sorunlarına karşı duyarsız kalmaları gelir. Bu çerçevede Âkif, Kur'ân'ın öngördüğü en temel hasletlerin başında gelen "*İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak*"¹¹¹ gibi temel bir ilkeyi, Müslüman toplumların giderek kaybettiğini söyler. O şiirlerinin çoğunda İslâm toplumlarını bu yönden eleştirir ve onları toplumun dertleriyle dertlenmeye davet eder.

Âkif "Hâtıralar" kitabında, Hz. Peygamber'in "*Kim Müslümanların dardını kendine mâl etmezse onlardan değildir.*"¹¹² hadîsinden hareketle kaleme aldığı şiirinde Müslümanların birbirlerine karşı duyarsızlıklarını eleştirir. Geçmişte Müslümanların bu konulara çok daha hassasiyet gösterdiklerine işaret eden Âkif, giderek toplumun dertlerini gerçek manada dert edinen kişilerin sayısının azaldığını, bir takım kişilerin vatanımızın işgal edilmesine dahi sessiz kaldıklarını söyler:

"Müslümanlık nerde! Bizden geçmiş insanlık bile...
 Âlem aldatmaksa maksad, aldanan yok, nâfile!
 Kaç hakiki Müslüman gördümse: Hep makberdedir;
 Müslümanlık, bilmem amma, galiba göklerdedir!"
 İstemem, dursun o pâyansız mefâhir bir yana...
 Gösterin ecdâda az çok benzeyen bir kan bana!
 İsterim sizlerde görmek ırkınızdan yâdigâr,
 Çok değil, ancak, necip evlâda layık tek şiar.
 Varsa şâyed, söyleyin, bir parçacık insafınız:
 Böyle kansız mıydı -başa- kahraman eslâfınız?"

¹⁰⁹ Ersoy, *Safahat*, 245.

¹¹⁰ Topçu, *Mehmet Âkif*, 49.

¹¹¹ Âl-i İmrân 3/104.

¹¹² Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifin b. Ali el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhi'l-Câmiî's-sağîr*, thk. Hamdî ed-Demirdaş Muhammed, (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1998), 6/67.

Böyle düşmüş müydü herkes ayrılık sevdasına?
Benzeyip şîrâzesiz bir mushafın eczasına."¹¹³

Âkif'e göre duyarlı olmak Kur'ân'ın "iyiliği emredip kötülükten sakındırmak" ilkesini benimsemekten geçer. Nitekim Âl-i İmrân Sûresi'nin 110. âyetindeki "*Siz iyiliği emr eyler, kötülükten nehy eder, Allah'a inanır olduğunuzdan, insanların hayrı için meydana çıkarılmış en hayırlı bir milletsiniz*" ifadesinden ilhamla şöyle der:

"Bir zamanlar biz de millet, hem nasıl milletmişiz:
Gelmışiz dünyaya milliyyet nedir öğretmişiz!
Kapkaranlıkken bütün âfâkı insaniyyetin,
Nûr olup fişkirmışız ta sinesinden zulmetin;
Yarmışız edvâr-ı fetretten kalan yeldâları;
Fikr-i ferdâ doğmadan yağdırmışız ferdâları!
Öyle ferdâlar ki: Kaldırmış serâpâ âlemi;
Dideler bir câvidânı fecrin olmuş mahremi.
Yirmi beş yıl yirmi beş bin yıl kadar feyyâz imiş!
Bak ne ani bir tekâmül! Bak ki: Hâlâ mündehiş..."¹¹⁴

Âkif bu dizelerinde Müslümanlara geçmişte sahip oldukları güzel hasletleri hatırlatarak, tarihte bunu başarabildiklerine göre aynı duyarlılığı gösterdiklerinde yeniden o güzel hasletlere kavuşabileceklerini dile getirir.

SONUÇ

Bütün hayatını Kur'ân'a hizmete adayan Âkif, ömrü boyunca Kur'ân'ın izinden gitmiş, onu okumayı, anlamayı, onun değerlerini yaşamayı, yaşatmayı, kıyamete dek devam edecek olan hakikatlerini başkalarına anlatmayı kendisine vazife edinmiş bir Kur'ân şairidir. Bu çerçevede hayatı ve eserleri dikkate alındığında Âkif'i, Kur'ân'ı hayatının merkezine alan bir şahsiyet olarak değerlendirebiliriz.

Mehmet Âkif Ersoy'un Safahat isimli manzum eseri başta olmak üzere, makaleleri ve konuşmalarının temel referansı Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnet'idir. Bugün en çok okunan şiir kitaplarından biri olan Safahat'ın her bir dizesi neredeyse Kur'ân'dan ilham alınarak yazılmıştır. Bazı şiirlerinin başına serlevha olarak konulmuş âyet ve hadislerin dışında, şiirlerin satır aralarına serpiştirilmiş pek çok âyet ya da hadislerden mülhem ifadeler mevcuttur.

Âkif'in şiirlerinin her birisinde bir hikmet dersi ve hayati bir mesaj vardır. O yaşadıklarını, hissettiklerini, gördüklerini Kur'ân'ın penceresinden değerlendirmiş, olayları onun gözlüğüyle okumuş ve bu şekilde duygularını kaleme dökmüştür. Âkif özülle, sözüyle ve kalemiyle milletinin dertlerine

¹¹³ Ersoy, *Safahat*, 247.

¹¹⁴ Ersoy, *Safahat*, 173.

tercüman olmuş, samimi ve duyarlı bir aydındır. O, toplumun yaşadığı problemlere kayıtsız kalmayarak, Kur'ân zaviyesinden bunlara çözüm önerileri sunmuştur.

Bir bütün olarak Âkif'in eserleri değerlendirildiğinde, onun inşasını arzu ettiği ve özlediği toplumun, Kur'ân'ın ahlâkını kuşanmış ve onun ilkelerini hayatına yansıtmış fertlerden meydana gelmiş bir toplum olduğu belirtilebilir.

KAYNAKÇA

Abdülkadiroğlu, Abdülkerim – Abdülkadiroğlu, Nuran. *Mehmed Âkif'in Kur'ân-ı Kerîm'i Tefsiri, Mev'iza ve Hutbeleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.

Akpınar, Ali. "Vahyin Aydınlığında Yaşayan Adam", *Vefatının 75. Yıl Anısına Mehmet Âkif Ersoy*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Ayas, Nevzad. "Mehmet Âkif, Zihniyeti ve Düşünce Hayatı", *Mehmet Âkif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, haz. Eşref Edip. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Aydar, Hidâyet. "Bir Kur'ân Müfessiri Olarak Mehmet Âkif", *Diyanet İlmî Dergi* 34/4 (Aralık 1996), 25-50.

Bilgiz, Musa. "Mehmed Âkif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'ân'dan Temalar", *EKEV Akademi Dergisi* yıl: 7/15 (Bahar 2003), 159-179.

Cündioğlu, Düccane. *Bir Kur'ân Şairi: Mehmed Âkif ve Kur'ân Meâli*. İstanbul: Biruni Yayınları, 2000.

Çantay, Hasan Basrî. *Âkifnâme*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966.

Çolak, İhsan. "Sebilürreşad ve Safahat'taki Âyetler Üzerinden Mehmet Âkif'in Zihin Haritasını Okumak", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2015), 143-147.

Doğan, D. Mehmet. "Mehmet Âkif Ersoy Hayatı, Eseri ve Tesirleri", *Vefatının 75. Yıl Anısına Mehmet Âkif Ersoy*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmet Âkif'in Tefsir Yazıları ve Vaazlar*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmet Âkif-Mısır Hayatı ve Kur'ân Meâli*. İstanbul: Şule Yayınları, 2015.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar*. 3 cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 5. Basım, 2006.

Ersoy, Mehmet Âkif. *Kur'ân'dan Âyetler ve Nesirler*. ed. Ömer Rıza

Doğrul. İstanbul: Yüksel Yayınevi, 1944.

Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat Tam Metin ve Safahat Dışında Kalmış 54 Şiir*. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.

Ersoy, Mehmet Âkif. *Safahat*. haz. Ertuğrul Düzdağ. Ankara: DİB Yayınları, 2018.

Fergan, Eşref Edip. *Mehmet Âkif- Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*. haz. Fahrettin Gün. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

İmamoğlu, Abdülvahit. *Mehmet Âkif ve İnanan İnsan*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1996.

Kabaklı, Ahmet. *Mehmet Âkif*. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 1984.

Kuntay, Mithat Cemal. *Mehmet Âkif, Hayatı-Seciyesi-Sanatı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Mertoğlu, M. Suat. "Mehmet Âkif ve İçtimaî Kur'ân Tefsiri", *Vefatının 71. Yılında Mehmet Âkif Ersoy Bilgi Şöleni -Mehmet Âkif Dönemi ve Çevresi-*. haz. Mehmet Doğan. Ankara: TYB Vakfı Mehmet Âkif Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2008.

Münâvî, Muhammed Abdurraûf b. Tâcilârifin b. Ali. *Fezû'l-kadîr şerhi'l-Câmii's-sağîr*. thk. Hamdî ed-Demirdaş Muhammed. Mekke: Mek-tebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1998.

Nazif, Süleyman. *Mehmet Âkif*. haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Öztürk, Mahmut. "Mehmet Âkif Ersoy'da Tevhid-Vahdet Tasavvuru", *Hz. Peygamber Tevhid ve Vahdet*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.

Öztürk, Mahmut. "Mehmed Âkif'in İctimaî Tefsir Yorumları: Hakkın Sesleri Örneği", *80 Yıl Sonra Mehmet Âkif*, (27-28 Aralık, 2017), haz. D. Mehmet Doğan. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, (2017), 79-100.

Öztürk, Mahmut. "Mehmet Âkif'in 'Kur'ân'a Hitap' Şiiri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/41 (Haziran 2019), 73-97.

Öztürk, Mahmut. *Çalışmaya Dair Âyetlerin Mehmet Âkif'in Hayatındaki Yansımaları*, *Milletin Sesi Mehmet Âkif*, İstanbul: Nida Akademi Yayınları, 2020), 55-81.

Şahan, Ramazan. "İlhamını Kur'ân'dan Alan Şair Mehmet Âkif". *Şarkiyat* 11 / 2 (Ağustos 2019), 896-930.

Şen, Ercan. "İctimâî Tefsir Yaklaşımı Açısından Mehmet Âkif Ersoy'un Kur'ân Yorumu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 163-195.

Şengüler, İsmail Hakkı. *Mehmet Âkif Külliyyatı*. 10 cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1992.

Topçu, Nureddin. *Mehmet Âkif*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

Tütün, Sevgi. "Mehmet Âkif Ersoy'un Vaaz ve İrşat Faaliyetlerinde Kur'ân Tefsirinin Yeri ve Önemi". *Vefatının 75. Yıl Anısına Mehmet Âkif Ersoy*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Vakkasoğlu, Vehbi. *Mehmet Âkif*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2010.

İMAM NEVEVÎ'NİN GÖZÜYLE *SAHÎH-İ BUHÂRÎ* SAHÎH AL-BUKHÂRÎ FROM THE PERSPECTIVE OF İMÂM NAWAWÎ

Geliş Tarihi: 31.01.2021 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ MUHAMMET BEYLER
DR. ÖĞRETİM ÜYESİ
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0003-4088-0981
muhammet.beyler@yalo.edu.tr

ÖZ

Bu makalenin amacı Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin *Sahîh-i Buhârî*'ye bakışını bir bütün halinde sunmaktır. Çalışmada Müslümanlarca en güvenilir hadis kitabı olarak kabul edilen İmam Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* isimli eserine, 7. (13.) yüzyılın önde gelen âlimlerinden biri olan ve fıkıh ile hadis ilimlerinde otorite olarak kabul edilen Nevevî'nin bakışı bizzat onun eserlerinden hareketle incelenmiştir. Önce Nevevî'nin *Sahîh-i Buhârî* hakkındaki görüşleri, onun tam adı, telifi, yöntemi, hadislerinin tekrarı, sayısı, hükmü, hakkındaki icmâ, bilgi değeri, hadis kaynakları içerisindeki yeri, *Sahîh-i Müslim* ile mukayesesi ve bir kitap olarak rivayeti başlıkları altında incelenmiş, ardından onun Buhârî müdafaasından söz edilmiş, son olarak da bunlara yönelik itiraz ve tenkitler ele alınarak değerlendirilmiştir. Araştırmanın sonucunda Nevevî'nin gözünde *Sahîh-i Buhârî*'nin ayrı bir yerinin olduğu, onun daha önce *Sahîh-i Buhârî* hakkında oluşan birikimi süzgeçten geçirip kimi katkılarda bulunmak suretiyle kendisine göre insicamlı bir bakış oluşturmaya çalıştığı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, *el-Câmiu's-sâhih*, Nevevî.

ABSTRACT

The purpose of this article is to present the Sharaf al-Nawawi's view of *Sahîh al-Bukhari* as a whole. In the study, the view of Nawawi, one of the leading scholars of the 7th (13th) century and regarded as an authority in fiqh and hadith knowledge, to Imam Bukhari's work named *al-Jami al-Sahih*, which is accepted as the most reliable book after the Quran by Muslims, was examined based on his works. In the article firstly Nawawi's views on *Sahîh al-Bukhari* are examined under the headings of his full name, methods, repetition, number, decree of his hadiths, information value, its place in hadith sources, comparison with *Sahîh al-Muslim* and narration as a book, then his defence on Bukhari was mentioned, and finally the objections and criticism of against them were discussed and evaluated. As a result of the research, it was concluded that *Sahîh al-Bukhari* has a special place in the eyes of Nawawi, and that he tried to form a coherent view according to him by filtering the previous accumulation of and making some contributions.

Keywords: Hadith, Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, *Al-Jami al-Sahih*, Nawawi.

SAHÎH AL-BUKHÂRÎ FROM THE PERSPECTIVE OF IMÂM NAWAWI

SUMMARY

Imam Bukhârî's (d. 256/870) *al-Jami al-Sahih*, which is regarded as the most authentic book after Quran, shows a great interest and relevance in the Islamic world that has not been given to any book after the Quran has seen. It has been read for various purposes throughout history, and in the 3rd (9th) century, studies that dealt with different angles began to be carried out, and these have continued until today. Here in this article the view of Sharaf al-Nawawi (d. 676/1277), one of the leading scholars of the 7th (13th) century, towards Sahîh al-Bukhârî has been studied and analyzed. Nawawi, besides his position in knowledge of Hadith, is a scholar who made a special effort for Bukhârî. He is the scholar who read the Sahîh al-Bukhârî from his teachers with his commentary, then he thought them by explaining the hadith and dwelling the issues related to them and also wrote a commentary on him. The fact that he was a scholar who made a special effort on Bukhârî makes what he said about Sahîh al-Bukhârî very important. In the article it is aimed to present the Sahîh al-Bukhârî as a whole through the eyes of the Imam Nawawi. In order to determine his point of view, his Bukhârî commentary was completely read, and the relevant parts of the books of Al-hadith called *Irsadu-tullâbi'l-hakâik* and *at-Taqrîb –wat-Taiseer* were read, and other works were scanned. In the article, first of all, Nawawi's views on Sahîh al-Bukhârî were determined and presented. According to him, the full title of Bukhârî's work, briefly referred to as "al-Sahîh", is *Al-jamiul-musnadul-sahihul-mukhtasar-min umure Rasulullah- sallallahu-alaihi- wa sallam and sunanihi and aiyyamihi*. Bukhârî wrote his work in sixteen years, choosing from six hundred thousand Hadiths and in Makkah, Medina and Basra, where he traveled primarily to Bukhara. The arrangement of the part of the Sahih is original and no one listed them like him before Bukhârî. Since he mainly aimed to make decrease and to mention evidence about them, he tried to repeat the Hadiths in many different places which made it difficult to reach the Hadith.

In the Sahîh al-Bukhârî, there are 7275 Hadiths with repetitions and approximately 4000 Hadiths without repetition. The suspects, allies and witnesses are not included in this scope. However, he paid attention to the distinction between retribution and "tamriz

sigâ" (statements used when one wants to emphasize the weakness of the source of a Hadith) while mentioning pending Hadith. The soundness of his Hadith is determined by the consensus of the Ummah and it is necessary to act with them. Knowledge refers to those who are devoted to Hadith and even absolutely in all sciences are the Sahih al-Bukhârî alone with Muslim and there are no similar ones. In addition, it is the Sahih al-Bukhârî which is first classified among the works containing only sound hadiths. When it comes to the comparison between al-Bukhârî and Muslim's Sahîh facts, the work of al-Bukhârî is richer in more sound and useful information, as a matter of fact, the majority of scholars think so and this is the preferred opinion. On the other hand, Sahîh Muslim is not without merit. Contrary to al-Bukhârî, he made it possible to easily access with its various madhhabs and different words, in a single appropriate place. One thousand people listened to it (sema' way) and it was reported as a trustee from its author, and Firabri's (d. 320/932) became famous among his narrations. The hesitations he directed are not in a nature that would harm the soundness of the hadiths.

An important part of his views on Sahîh al-Bukhârî is in harmony with the scientific knowledge formed before him on this subject, Ibnus-Salâh (d. 643/1245). However, the originality of the arrangement of the parts of the al-Sahîh, the solution he brought to the contradictory rumors about where he was written, and some issues he brought to the agenda, as far as we can see, he intended to draw out provisions in his work and cite evidence about them. In addition, he sometimes made radical objections to view of previous scholars, especially Ibnus-Salâh, as the information value of Sahihain Hadiths (al-Bukhârî and Muslim), and correct some views such as the fallacy that the first work that collected authentic-only Hadiths was Sahîh al-Bukhârî. Especially the matter of knowledge value of Sahîhain Hadiths has not been addressed without taking his opinion into consideration.

As a result, the Sahîh al-Bukhârî has a special place in the eyes of Imam Nawawi, his approach to him is largely in harmony with previous experience, while making his view, he does not imitate him as he is, but has filtered some of them by criticizing and correcting them, and it is possible to say that he made some important additions and that there were some justified criticisms of his opinion and approach.

GİRİŞ

İmam Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahih*'i, İslâm dünyasında büyük bir ilgi ve alakaya mazhar olmuştur.¹ Müellifi Buhârî'den doksan bin kişinin dinlediği (semâ') bu eser,² tarih boyunca muhtelif amaçlarla okunagelmiş,³ daha tasnif edildiği 3. (9) asırda üzerine yapılmaya başlayan çalışmalar günümüze kadar devam etmiştir. Bu meyanda istihrâc, istidrâk, şerh, hâşiye, ta'lik gibi genel çalışmaların yanı sıra onun müşkil kelimeleri, sülâsiyyâtı, bab başlıkları, muallak rivayetleri, hatmi, râvileri, fihrist ve etrâfi, tarihi, nüshaları, problemleri gibi özel yönlerini inceleyen eserler kaleme alınmıştır.⁴

Buhârî'yi farklı açılardan ele alan bu birikimin insicam içerisinde bir araya getirilip toplu bir bakış inşa edilmesi önem arz etmektedir. Diğer taraftan önemli ilim adamlarının *Sahih-i Buhârî*'ye bakışlarının tespit edilip ortaya konması tarih boyunca Buhârî'nin nasıl algılandığını bir bütün olarak görme imkânı sağlayacaktır.⁵ İşte bu makalede 7. (13.) yüzyılın önde gelen

¹ M. Yaşar Kandemir, "Sahihayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 335.

² Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 2/328.

³ Tarihte *Sahih-i Buhârî*'nin ilmî amaçlar dışında okunduğu diğer yerler hakkında bilgi için bk. Kandemir, "el-Câmiu's-sahih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/117-118.

⁴ *Sahih-i Buhârî* üzerine yapılan çalışmalar için bk. Muhammed İsâm Arâr el-Hüseynî, *İthâfü'l-kârî bi-ma'rifeti cühûdi ve a'mâli'l-ulemâi alâ Sahihî'l-Buhârî* (Dımaşk: el-Yemâme, 1407/1987); Kemal Sandıkçı, *Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991).

⁵ Tarihte Buhârî'nin nasıl algılandığına dair bir çalışma için bk. Zişan Türcan, "Tarihte Buhârî Algılamaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 73-97.

âlimlerinden biri olan ve fıkıh ile hadis ilimlerinde otorite olarak kabul edilen Yahyâ b. Şeref en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Sahîh-i Buhârî*'ye bakışı ele alınıp incelenecektir.⁶ Nevevî, hadis ilminin birçok alanında eser kaleme almış olması yanında Buhârî'ye özel emek vermiş bir âlimdir. O, başta Ebü'l-Ferec İbn Kudâme (ö. 682/1283) olmak üzere birçok hocadan hadis semâ'ında bulunmuş,⁷ İbrâhim b. İsâ el-Murâdî el-Endelüsî'den (ö. 668/1269) *Sahîh*'in büyük bir kısmını ve Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*'ının çoğu başlıklarını hadislerin şerhleriyle birlikte okumuş,⁸ ayrıca Buhârî'yi Eşrefiyye Dârülhadisi'nde "semâ ve bahs" üzere okutmuştur.⁹ Meşhur Müslim şerhi ve tamamlanmamış bir Ebu Dâvûd şerhinden başka Buhârî üzerine de şerh yazmıştır. Onun ancak *Sahîh-i Buhârî*'nin üçüncü kitâbı olan "İlim" bölümüne kadar gelebildiği bilinen şerhinden¹⁰ başka, daha kısa olup *et-Telhîs* adını verdiği yine tamamlanamamış ikinci bir şerhinin de bulunduğu yakın dönemde tespit edilmiştir.¹¹

Makalede önce onun Buhârî'nin *Sahîh*'i hakkındaki görüşleri tespit edilip sunulacak, ardından *Sahîh-i Buhârî*'yi müdafaası anlatılacak,

⁶ Görebildiğimiz kadarıyla bu konuyla doğrudan ilgili herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Dolaylı olarak ise Ali Ekinci tarafından hazırlanan *Nevevî'nin (ö. 676/1277) et-Telhîs'indeki Hadisçiliği* isimli çalışma (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016) bulunmaktadır.

⁷ Ali b. İbrâhim b. Dâvûd İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü'l-tâlibîn fi tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn*, nşr. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân (Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1428-2007), 62; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebü Bekr es- Süyûtî, *el-Minhâcû's-sevî fi tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, nşr. Ahmed Şefik Demc (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1408/1988), 40-41.

⁸ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü'l-tâlibîn*, 59.

⁹ İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü'l-tâlibîn*, 61.

¹⁰ Nevevî'nin bilinen bu şerhi, *Şerhu'l-Allâme en-Nevevî* (Kahire: el-Matbaatü'l-Müniriyye, 1348/1929, Kaştallânî'nin *İrşâdü's-sâri* ve Sıddîk Hasan Han'ın *Avnü'l-bârî*'siyle birlikte *Şurûhu'l-Buhârî* adı altında), *Telhîs* (nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ, Dımaşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1418/1997; nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008) ve *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî, b.y.: y.y., 1429/2008) isimleri altında birkaç defa neşredilmiştir. Makalede son baskı olan Dümeycî'nin neşri kullanılmıştır. Söz konusu şerhin mukaddimesi de Ali Hasan Ali Abdülhamid tarafından *Mâ temessü ileyhi hâcetü'l-kârî li-Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts) adıyla ayrıca neşredilmiştir.

¹¹ İlk şerhin nâşirlerinden biri olarak yukarıda sözü geçen Dümeycî, Nevevî'ye ait ikinci bir şerhin müellif hattı nüshasını bulduğunu söylemiştir. Onun verdiği bilgiye göre bu eserinde Nevevî, daha önce başlayıp tamamlayamadığı şerhi özetledikten sonra kaldığı yerden devam ederek "Vudû'" bölümünün yarısına kadar gelmiştir. Dümeycî'nin Türkiye'de olduğunu belirtmekle yetinip yerini söylemediği bu şerh, takip edebildiğimiz kadarıyla henüz neşredilmemiştir. Bk. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî, "Mukaddime", *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî ilâ nihâyeti kitâbi'l-îmân*, mlf. Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (b.y.: y.y., 1429/2008), 6, 111-114.

son olarak da bu görüşleri ve savunmasına yönelik eleştiriler ele alınıp değerlendirilecektir. Böylece Nevevî'nin gözüyle *Sahîh-i Buhârî* bir bütün halinde sunulmaya çalışılacaktır. Onun bakışını tespit için kaynak olarak başta Buhârî şerhi olmak üzere Nevevî'nin ulaşabildiğimiz hemen bütün matbu eserleri kullanılacaktır.¹²

1. SAHÎH-İ BUHÂRÎ'YE DAİR GÖRÜŞLERİ

Nevevî, *Sahîh-i Buhârî*'yle ilgili birçok konuya değinmiş ve ona dair görüşlerini serdetmiştir. Onun bu konudaki görüşlerini eserin tam adı, telifi, kullandığı yöntem, hadislerinin tekrarı, sayısı, hükmü, hakkındaki icmâ, bilgi değeri, hadis kaynakları içerisindeki yeri, bir kitap olarak rivayeti ve ona yönelik itirazları başlıkları altında ele almak mümkündür.

1.1. Tam Adı

Nevevî'ye göre Buhârî bu eserine, *el-Câmi 'ü'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihi* ismini vermiştir.¹³ Esasen musannifi Buhârî tarafından verilen ve ona yakın dönemlerde bilinip kullanılan bu isim, uzunluğunun yanı sıra eserin nam salması sebebiyle kısaltılma ihtiyacı hissedilerek *Sahîhu'l-Buhârî* diye anılmaya başlanmış ve bu şekilde yayılmıştır. Tam ismin kullanılmayışı onun üzerinde kimi tasarrufta bulunulmasına, karıştırılmasına hatta zamanla unutulmasına sebebiyet vermiştir.¹⁴ Mesela Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) dilinde eserin ismindeki "umûr" kelimesinin yerini "âsâr" almış ve sondaki "ve sünenihî ve eyyâmihi" kısmı düşmüş,¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî'de (ö. 852/1449) ise "sahîh" kelimesi "müsned"den önce gelirken "muhtasar" kelimesi ise hafzedilmiş, "umûr" da "hadîs"e dönüşmüştür.¹⁶ Öyle ki müellifin verdiği ismin mutlaka korunması gerektiğine vurgu yapan Cemâleddin el-Kâsimî (1866-1914) bile İbn

¹² Bu çalışma için Nevevî'nin Buhârî şerhi tamamıyla, Müslim şerhinin mukaddimesi ile *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ve et-Takrîb ve t-teysîr* isimli usul-i hadis kitaplarının ilgili yerleri okunmuş, diğer eserleri de taranmıştır.

¹³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî ilâ nihâyeti kitâbi'l-îmân*, nşr. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî (b.y.: y.y., 1429/2008), 157; a. mlf. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, nşr. Şeriketü'l-Ulemâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/73.

¹⁴ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Tahkîku ismevi's-Sahîhayn ve'smi Câmi'i't-Tirmizî* (Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1414/1993), 6.

¹⁵ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr* (b.y.: el-Mektebetü'l-Atîka-Darü't-Türâs, ts.), 1/9.

¹⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 8.

Hacer'in zikrettiği şekilde yani tasarruflu haliyle vermiştir.¹⁷ *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin bu eseri konu edinen maddesinde adının kaynaklarda farklı şekillerde tesbit edildiği belirtilerek Nevevî ile İbn Hacer'in zikrettiği isimlere yer verilmiş, ancak herhangi bir tercihte bulunulmamıştır.¹⁸ Ayrıca yakın zamana kadar yapılan hiçbir baskıda kitabın adı müellifinin verdiği şekliyle tam olarak yer almamıştır.¹⁹ Muasır âlimlerden Abdülfettâh Ebû Gudde, musannif tarafından verilen tam ismi tespit etmek amacıyla yazma-matbu kaynaklardan araştırmalar yapmış ve onun tam adının Nevevî'nin zikrettiği şekilde olduğu sonucuna ulaşmıştır.²⁰

1.2. Telif Süreci

Nevevî, *Sahih*'in telif sebebi olarak eserlerinde her ikisi de Buhârî'den gelen iki farklı nakle yer vermiştir. Kendisinin herhangi bir yorum getirmeksizin zikrettiği bu nakillerden ilkinde göre musannif, hocası İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853) yanında otururken, meclistekilerden birinin "Keşke Allah Resûlü'nün sahih sünnetini ihtiva eden muhtasar bir kitap telif etseniz." demesi üzerine, bu fikir Buhârî'nin gönlünde yer etmiş ve eserini yazmaya başlamıştır. İkincisine göre ise Buhârî, rüyasında elindeki bir yelpaze ile Hz. Peygamber'in huzurunda onu serinlettiğini görmüş, bunu rüya tabircisine sorduğunda "Sen Resûlullah'ı (s.a.s.) ona isnad edilen yalanlardan koruyacaksınız." yorumuyla karşılaşmış ve bu tabir *Sahih*'ini telif etmesine sebep olmuştur.²¹ Bu iki rivayeti değerlendirme yapmadan zikretmesinden onun bunları çelişkili bulmadığı, dolayısıyla hocasının yönlendirmesi ile kendisinin gördüğü rüyanın her ikisinin de *Sahih*'i telifinde etkili olduğunu kabul ettiği söylenebilir.

Buhârî'nin eserini nasıl, ne kadar sürede ve nerede telif ettiğine dair "Ben *Sahih*'i on altı yılda tasnif ettim. Onu altı yüz bin hadisten seçerek meydana getirdim. Ayrıca onu Allah (c.c.) ile aramda hüccet kıldım.", "Kitabım *Sahih*'e öncesinde gusledip iki rek'at namaz kılmadan hiçbir hadis yazmadım." dediğini aktaran Nevevî, onu nerede yazdığıyla ilgili olarak da başlıklarını (*terâcim*) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kabri ile minberi arasında koyduğuna dair rivayetin yanı sıra onu hacda, Mekke'de, Mescid-i Haram'da, Basra'da ve Buhara'da yazdığına dair farklı rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlerin hepsinin sahih olduğunu belirten Nevevî, onları cem' etmenin mümkün hatta kaçınılmaz olduğunu söylemiştir. Ona göre durum şöyle izah edilebilir: Eserini on altı yılda tamamladığı bilindiğine

¹⁷ Cemâleddîn el- Kâsımî, *Hayâtü'l- Buhârî*, nşr. Muhammed el-Arnâvud (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1412/1992), 29.

¹⁸ Kandemir, "el-Câmiu's-sahih", 7/114.

¹⁹ Ebû Gudde, *Tahkîku ismeyi's-Sahîhayn*, 11-12.

²⁰ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebû Gudde, *Tahkîku ismeyi's-Sahîhayn*, 9-12

²¹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/74; a.mlf. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 159.

göre Buhârî, bu süre zarfında isimleri geçen şehirlere gittiğinde onu yazmaya devam etmiştir. Şu halde eserin yazımı isimleri geçen şehirlerin hepsinde gerçekleşmiş demektir.²²

1.3. Yöntemi

Nevevî'nin Buhârî'nin *Sahîh*'inde takip ettiği yöntem ve uygulamalara dair bazı tespit ve değerlendirmeleri bulunmaktadır. Ona göre *Sahîh*'in bölümlerinin tertibi orijinal olup Buhârî'den önce kimse bunları onun gibi sıralamamıştır. Buhârî kitabına vahyin başlangıcı bölümüyle başlamış, sonra iman, namazın mukaddimatı olan abdest, gusül, teyemmüm ve hayız gibi tahâretle ilgili bölümleri zikretmiş,²³ ardından namaz, zekât ve ilgili konular, hac ve onunla ilgili olanlar, sonra da oruç ile devam etmiştir. Nevevî Buhârî'nin bununla, İslâm'ın beş temel üzerine bina kılındığını ifade eden hadiste²⁴ Hz. Peygamber'in tertibine uymaya özen göstermeyi amaçladığını, bunun da kendisinin Kitap ve sünnete her yönüyle sınıksız bağlılığının bir tezahürü olduğunu ifade etmiştir.²⁵

Her bölümün başında besmeleyi tekrar etmesini güzel bir uygulama olarak tavsif eden Nevevî, aslında kitabın başında bir defa yazması yeterli iken bölümlerin başında tekrar etmesini ihtiyat, daha çok özen ve sünnete sıkı sıkıya sarılmak olarak değerlendirmiştir.²⁶ Buhârî'nin *Sahîh*'ine niyet hadisi diye bilinen "*İnnema'l-a'mâlü bi'n-niyât*" hadisiyle başlamasını da selef âlimlerinin izinden gitme olarak açıklamıştır. Zira selef uleması eserlerine niyetini tashih etsin diye ilim tâlibini uyarmak amacıyla bu hadis ile başlamayı gelenek haline getirmişlerdir.²⁷

Müslim'in aksine Buhârî'de hadis bulmanın zor olduğu zira onun hadisin farklı rivayetlerini birbirinden farklı ve uzak bablarda hatta çok

²² Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 159; a.mlf. *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/74-75. Eserin telif sürecinin on altı yıl sürdüğünü ifade eden İmam Buhârî'nin, *el-Câmiu's-sahîh*'i Mekke'de yazmaya başladığını beyan etmesi daha sonraki âlimler tarafından Mekke'de on altı yıl kalmadığı hâlde bunun nasıl mümkün olacağı sorusunu beraberinde getirmiştir. Mehmed Fevzi Efendi ise bu durumu, ismini zikretmediği tahkik ulemâsının beyanlarını dikkate alarak, Mekke'de bâbların tertib edildiği şeklinde tevîl etmiştir. Abdullah Taha İmamoğlu, "Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin el-Feyzû'l-Cârî fi Ta'rîfi'l-Beyzâvî ve'l-Buhârî İsimli Eserinin İncelenmesi", *Balkanlar ve İslâm -Balkanlı Âlimler, Mütefekkirler ve Eserleri-* ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. (İstanbul: Ensar, 2020), 3/587.

²³ Nevevî'nin burada ilim bölümünü zikretmediği görülmektedir. Bu durum, onun elindeki nüshada ilmin ayrı bir bölüm olarak yer almadığı veya yer aldığı halde kendisinin bunu unutarak atladığı ihtimallerini akla getirmektedir.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "İmân", 2.

²⁵ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 329.

²⁶ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 330.

²⁷ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 223.

defa akla ilk gelmeyecek yerlerde zikrettiğini belirten Nevevî, onun bunu hadisten anladığı bir detay sebebiyle yaptığını söylemiştir. Fakat musannifin bu uygulamasının hadisin *Sahîh-i Buhârî*'deki tariklerini bir araya getirmek ve tamamına ulaştığından emin olmak isteyenlerin işini zorlaştırdığını belirten Nevevî, bu sebeple birçok müteahhir hadis hâfızının hataya düşüp aslında Buhârî'de bulunduğu halde bazı hadisleri görememe durumuna düşüklerini ifade etmiştir.²⁸ Nevevî ayrıca Buhârî'nin bab başlıkları (terâcim) için ilgili bulduğu âyet ve müsned yahut gayr-i müsned rivayetlerle istidlalde bulunduğunu söylemiştir.²⁹

1.4. Hadisleri Tekrarı

Nevevî *Sahîh-i Buhârî*'de hadislerin tekrar edilmesini Buhârî'nin engin birikimi ve tecrübesine bağlamaktadır. Ona göre İslâmî ilimlerin değişik alanlarına son derece hâkim olan ve hadis ilminin ince meselelerine vukuf konusunda başkasının hemen hemen yaklaşamayacağı bir konumda bulunan Buhârî, *Sahîh*'ini hadisler serdedip bolca metin zikretmek için tasnif etmemiştir. Aksine onun amacı hadislerden hükümler çıkarmak, usul, furû', zühd, âdâb vb. alanlarda seçtiği meselelere deliller getirmektir. Zaten bu sebeple o, çoğu babda senedli hadis zikretmeden "falanca sahâbî Peygamber'den (s.a.s.) rivayet etmiştir" veya "bu konuda filan sahâbînin hadisi bulunmaktadır" ve benzeri ifadelerle yetinmiş, bazen hadisin senedini hafzedip sadece metnini zikrederken, bazen de senedin başından bir veya daha çok râviyi hafzetmiştir. Bab başlıklarında çok sayıda âyete yer vermiş, kimi bablarda ise onlarla yetinip hiçbir rivayet zikretmemiştir. Yine bab başlıklarında çok miktarda sahâbe, tâbiîn ve sonraki âlimlerin fetvalarını aktarmıştır. Onun bütün bu uygulamalarındaki amacı, hadislerden hüküm çıkarıp onların delillerini zikretmektir. Buhârî'nin bu amacı bilindiğinde onun hadisleri alakalı gördüğü çok sayıdaki babda tekrar etmesinde bir beis olmayacağı da anlaşılabilir olur. Ayrıca bu yalnızca Buhârî'nin bir uygulaması olmayıp başta fakihler olmak üzere hemen hemen bütün âlimlerin aynı hadisi birçok farklı konuda delil getirdikleri görülmektedir.³⁰

1.5. Hadislerinin Sayısı

Sahîh-i Buhârî ile ilgilenen âlimleri meşgul eden meselelerden biri, kitabın ihtiva ettiği hadislerin sayısı olmuştur.³¹ Bu meyanda Nevevî de

²⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim İbnü'l-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392), 1/15.

²⁹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 209.

³⁰ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 172-173.

³¹ *Sahîh-i Buhârî*'nin hadis, bab ve kitaplarının sayısındaki farklı görüşler ve farklılığın sebebi hakkında bilgi için bk. Abdülganî Abdülhâlik, *el-İmâmü'l-Buhârî ve Sahîhuhû* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1405/1985), 185-188.

muhtelif eserlerinde Buhârî hadislerinin sayısına değinmiştir. *Tehzîbü'l-esmâ, İrşâd, Takrîb* ve *Minhâc*'da mutlak olarak, Buhârî şerhinde ise müsned olanlarıyla kayıtlamak suretiyle *Sahîh-i Buhârî*'deki hadislerin sayısını tekrarlarıyla birlikte 7275, tekrarsız olarak da yaklaşık 4000 olarak vermiştir.³² Bölümlere (kitâblara) göre hadis sayılarını vermeyi de önemseyen Nevevî, bunların *Sahîh*'in konularının fihristi mesabesinde olduğunu dolayısıyla aradığı hadisi bulmak isteyenini işini kolaylaştırdığını belirtmiştir. Bu konuda Hammûyî'nin (ö. 381/992) sayımını esas almış ve "Bu, ilgi duyanların imrenecekleri harika bir bahistir." diyerek bölümlere göre hadis sayılarını zikretmiştir.³³ Onun zikrettiği bu sayıları tablo halinde şöyle sunmak mümkündür:

Sıra	Bölüm Adı	Hadis Sayısı
1	Bed'ü'l-vahy	5
2	Îmân	50
3	İlim	75
4	Vudû'	109
5	Guslü'l-cenâbe	43
6	Hayz	37
7	Teyemmüm	15
8	Farzu's-salât	2
9	es-Salât fi's-siyâb	39
10	Kıble	13
11	Mesâcid	76
12	Sütretü'l-musallî	30
13	Mevâkîtü's-salât	75
14	Ezân	28
15	Fazlü salâti'l-cemâ'a ve ikâmetühâ	40
16	Îmâme	40
17	İkâmetü's-sufûf	18

³² Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/75; a.mlf., *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallâhu 'aleyhi ve sellem*, nşr. Abdülbârî Fethullah es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-Îmân, 1408/1987), 1/120; a.mlf. *et-Takrîb ve'î-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezir fî usûli'l-hadis*, nşr. Muhammet Osman el-Hoş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 26; a.mlf. *Minhâc*, 1/21; a.mlf., *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 162.

³³ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 163-172.

18	İftitâhu's-salât	28
19	Kırâat	30
20	er-Rükû' ve's-sücûd ve't-teşehhüd	52
21	İnkıdâü's-salât	17
22	İctinâbü ekli's-sûm	5
23	Salâtü'n-nisâ' ve's-sıbyân	15
24	Cum'a	65
25	Salâtü'l-havf	6
26	İd	40
27	Vitir	15
28	İstiskâ'	35
29	Küsûf	25
30	Sücûdü'l-Kur'ân	14
31	Kasr	36
32	İstihâre	8
33	et-Tahrid alâ kıyâmi'l-leyl	41
34	Nevâfil	18
35	es-Salât bi-Mescidi Mekke	9
36	el-Amel fi's-salât	26
37	Sehiv	14
38	Cenâiz	154
39	Zekât	113
40	Sadakatü'l-fitr	10
41	Hac	240
42	Umre	32
43	İhsâr	40
44	Cezâü's-sayd	40
45	Savm	66
46	Leyletü'l-kadr	10
47	Kıyâmü ramazân	6

48	İ'tikâf	20
49	Büyû'	191
50	Selem	19
51	Şüf'a	3
52	İcâre	24
53	Havâle	30
54	Kefâlet	8
55	Vekâlet	17
56	el-Müzâra'a ve'ş-şûrb	29
57	el-İstikrâz ve edâü'd-düyûn	25
58	İşhâs	13
59	Mülâzeme	2
60	Lukata	15
61	el-Mezâlim ve'l-gasb	41
62	Şeriket	72
63	Rehn	9
64	İtk	41
65	Mükâtebe	6
66	Hibe	69
67	Şehâdât	58
68	Sulh	22
69	Şürût	24
70	Vesâyâ	41
71	el-Cihâd ve's-siyer	255
72	Bakıyyetü'l-Cihâd	42
73	Farzu'l-humus	58
74	el-Cizye ve'l-müvâde'a	63
75	Bed'ü'l-halk	202
76	el-Enbiyâ' ve'l-Megâzî	428
77	Megâzî'den sonra başka bir cüz	138

78	Tefsîr	540
79	Fezâilü'l-Kur'ân	81
80	en-Nikâh ve't-talâk	244
81	Nafakât	22
82	Et'ime	70
83	Akîka	11
84	es-Sayd ve'z-zebâih ve gayruh	90
85	ez-Zebâih ve'l-edâhî	30
86	Eşribe	65
87	Tıb	79
88	Libâs	120
89	Merdâ	41
90	Yine (eydan) Libâs	100
91	Âdâb	256
92	İsti'zân	77
93	Deavât	76
94	Mine'd-Deavât	30
95	Rikâk	100
96	Havz	16
97	el-Cennetü ve'n-nâr	57
98	Kader	28
99	el-Eymân ve'n-nüzûr	31
100	Keffâretü'l-yemîn	15
101	Ferâiz	45
102	Hudûd	30
103	Muhâribûn	52
104	Diyât	54
105	İstitâbetü'l-mürteddîn	20
106	İkrâh	13
107	Terkü'l-hiyel	23

108	Ta'bir	60
109	Fiten	80
110	Ahkâm	82
111	Temennî	22
112	İcâzetü haberi'l-vâhid	19
113	İ'tisâm	96
114	et-Tevhîd ve azametü'r-Rab ve gayru zâlik...	170
Toplam Hadis Sayısı		6815

1.6. Hadislerinin Hükümü

Nevevî, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri, meşhur müsnedler ile Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünen*'lerinde sahih olmayan veya bâtil hadislerin bulunup bulunmadığı yolundaki soruya Buhârî ile Müslim'in hadislerinin sahih olduğu, isimleri geçen sünenler ile müsnedlerin çoğunda sahih yanında hasen, zayıf, münker ve bâtil hadislerin bulunduğu cevabını vermiştir.³⁴ Yine "*Sahîhayn*'da mütevâtir hadis var mı, yoksa hepsi âhâd mıdır?" şeklinde bir soruya, bunlarda çok sayıda mütevâtir hadis bulunduğu yönünde cevap vermiş ve örnekler sunmuştur.³⁵

Nevevî, bu cevaplarıyla *Sahîhayn*'in müsned hadislerini kastetmektedir. Zira o, bab başlıklarında isnadsız olarak yer alan hadis ile sahâbî kavli vb. rivayetleri bu kapsam dışında tutarak ayrı değerlendirmiştir. Bu tür rivayetlerden temrîz sîgası ile zikredilmeyenlerin sahih hükümü taşımamakla birlikte çok zayıf (*vâhî*) durumda da olmadıklarını, aksi takdirde Buhârî'nin bunları "*Sahîh*" diye isimlendirdiği kitabına almayacağını ifade etmiştir. Buhârî'nin *Sahîh*'inde cezm ve temrîz sîga ayırımına özen gösterdiğini belirten Nevevî, onun bu sebeple de aynı bab başlığı içerisinde bazı nakilleri cezm, bazılarını ise temrîz ile zikrettiğine dikkat çekerek, bu uygulamasının kendisinin ilminin büyüklüğü ile onun araştırmacılık, dikkat, itilâ, tahkik ve itkanına olan güveni artırıcı bir mahiyet arzettiğini ifade etmiştir. Cezm sîgası ile aktarılan rivayetlerin sahih olduğunun delili, bu sîganın sahih hadis için vaz'edilmiş olmasıdır. Ayrıca Buhârî gibi otorite bir âlimin bunu üstelik *Sahîh* adını verdiği bir eserde kullanmış olması yanında bizzat kendisinin bu eserine sahih olmayan hadisleri almadığına dair ifadesi de bunu göstermektedir. Nevevî'ye göre, zikredilen bütün bu deliller Buhârî'nin *Sahîh*'inde cezm sîgasıyla zikrettiği muallak

³⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî el-müsemmât bi'l-Mesâilî'l-mensûre*, nşr. Muhammed el-Haccâr (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996), 246-247.

³⁵ Nevevî, *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî*, 246.

rivayetlerin sahih kabul edilmesini gerektirmektedir. Yine ona göre temrîz sîgalı rivayetlerin *Sahîh*'te bulunması bu anlamda bir problem teşkil etmemektedir. Zira Buhârî, temrîz sîgasıyla zikretmekle zaten onların zayıflığı konusunda okuyucuyu uyarmış bulunmaktadır.³⁶ Şu hâlde gerek Buhârî'nin "Kitabım *el-Câmi*'e sahih olmayan hadisleri almadım." sözünden, gerekse de âlimlerin "Hadislerinin tamamı sahihtir." sözlerinden maksat, onun sadece müsned olan hadisleridir.³⁷

Yine Nevevî'ye göre söz konusu hadislerden konuların esasını teşkil eden asıl hadisler (*usûl*) kastedilmektedir. Zira mütâbi' ve şâhid olarak zikredilen hadislerin içerisinde ihticâca elverişli olmayan hadisler de bulunmaktadır.³⁸ Mesela o, güvenilirliği konusunda âlimlerin ihtilaf ettiği Kabîsa b. Ukbe es-Süvâî'nin (ö. 215/830)³⁹ bir rivayeti⁴⁰ ile ilgili olarak Buhârî'nin bunu asıl hadis değil mütâbi olarak zikrettiği değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴¹

1.7. Hakkındaki İcmâ

Nevevî, âlimlerin Kur'ân-ı Kerîm'den sonra nakli ve içerikleri itibarıyla en sahih kitapların Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri olduğunda ittifak ettiklerini ve bu iki eseri "telakkî bi'l-kabûl" ile karşıladıklarını,⁴² ümmetin onların sıhhatinde hemfikir olduğunu,⁴³ bu iki eserin müslümanların icmâıyla sahih görüldüğünü⁴⁴ ayrıca ümmetin onlarda yer alan hadislerle amelin vâcib olduğunda icmâ ettiğini ifade etmiştir.⁴⁵

1.8. Hadislerinin Bilgi Değeri

Sahîh-i Buhârî'nin ihtiva ettiği hadislerin bilgi değeri meselesini *Sahîh-i Müslim*'i de kapsayacak şekilde ele alan Nevevî, *Sahîhayn* hadislerinden mütevâtir olanların ilim, diğerlerinin ise zan ifade ettiği görüşündedir. O, hadis âlimlerinden bazılarının bu iki eserdeki bütün hadislerin ilm-i kat'î

³⁶ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 196. Ayrıca bk. a.mlf., *Minhâc*, 1/18-19.

³⁷ Nevevî, *İrşâd*, 1/127; a.mlf., *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 196.

³⁸ Nevevî, *Minhâc*, I, 34; a.mlf., *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 191.

³⁹ Hakkındaki ihtilaf için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/383-384.

⁴⁰ Buhârî, "îmân", 24.

⁴¹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 506.

⁴² Nevevî, *Minhâc*, 1/14.

⁴³ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 158.

⁴⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Hulâsatü'l-ahkâm fî mühimmâti's-sünen ve kavâidi'l-İslâm*, nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/60.

⁴⁵ Nevevî, *Minhâc*, 1/20.

ifade ettiği görüşünde olduklarını belirttikten sonra cumhurun ve muhakkik âlimlerin buna karşı çıktıklarını savunmuştur.⁴⁶

Nevevî'ye göre *Sahîhayn*'daki âhâd haberlerle diğer eserlerdeki bilgi değeri aynı olup hepsi zan ifade etmektedir. Aralarındaki tek fark, telakkî bi'l-kabûl ile karşılandığı için *Sahîhayn* hadisleriyle herhangi bir araştırmaya gerek duymaksızın amel etmenin vâcib oluşudur; diğerlerindeki hadisler ise ancak araştırılıp sahih oldukları tespit edildikten sonra amele konu olabilir.⁴⁷

1.9. Hadis Kaynakları İçerisindeki Yeri

Nevevî, hadis ilmindeki hatta mutlak olarak bütün ilimlerdeki en güvenilir eserlerin Müslim ile birlikte Buhârî'nin *Sahîh*'leri olduğu ve onların benzerinin bulunmadığını ifade etmiş,⁴⁸ bu konuda âlimlerin fikir birliği içerisinde olduklarını⁴⁹ ve ümmetin bu iki eseri telakkî bi'l-kabûl ile karşıladığını⁵⁰ nakletmiştir. Hadis talebesinin üzerine eğilmesi gereken kitapları sayarken önceliği *Sahîhayn*'a vermesini tavsiye etmiştir.⁵¹ Ayrıca o sadece⁵² sahih hadisleri ihtiva eden eserler içerisinde ilk tasnif edilen Buhârî'nin *Sahîh*'i olduğunu⁵³ belirtmiş, "Usûlü'l-İslâm" olarak tavsiye ettiği *Kütüb-i Hamse*'nin başında Buhârî'nin *Sahîh*'ini saymış⁵⁴ ve nihayet onun Kur'ân-ı Kerim'den sonra en sahih kitap olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵

Nevevî'nin klasik dönem hadis âlimleri tarafından özel bir önem atfedilen Buhârî ile Müslim'in *Sahîh*'lerinin karşılaştırılması meselesine dair görüşleri ise önemine binaen ayrı bir başlık altında işlenecektir.

1.10. *Sahîh-i Müslim* ile Mukayesesi

Nevevî, Buhârî'nin eserinin Müslim'inkine göre daha sahih ve faydalı

⁴⁶ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 158.

⁴⁷ Nevevî, *Minhâc*, 1/20. Telakkî bi'l-kabûlün hadisleri kesin sahih kılacağına yönelik itirazlar için ayrıca bk. Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416/1995), 1/321.

⁴⁸ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 138; a.mlf., *Minhâc*, 1/4

⁴⁹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ'*, 1/73.

⁵⁰ Nevevî, *Minhâc*, 1/14.

⁵¹ Nevevî, *Takrîb*, 173.

⁵² Nevevî'nin, herhangi bir kayıt getirmeksizin sahih hadisleri ilk derleyen eserin *Sahîhi'l-Buhârî* olduğunu söyleyen İbn Salah'a Muvatta ile yapılan itirazları dikkate alarak "sadece" (mücerred) kaydını eklediğine dair bk. Nevevî, *irşad*, 1/116 (dn).

⁵³ Nevevî, *Takrîb*, 26.

⁵⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ezkâr*, nşr. Abdülkadir el-Arnâvûd (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 14.

⁵⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed el-Haccâr (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1414/1994), 14.

bilgiler bakımından daha zengin olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Âlimlerin büyük çoğunluğu ile hadis ilminin sınırlarına vâkıf otorite muhaddislerin de bu görüşte olduğunu naklederek bunun tercih edilen görüş olduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Hâfız Ebû Ali en-Nisabûrî'nin (ö. 349/960) Müslim'in eserini Buhârî'ninkinden daha sahih bulduğunu nakleden Nevevî, Mağrib âlimlerinden bazılarının⁵⁸ da bu görüşe katıldığını fakat bunun ulemâ nezdinde genel olarak kabul görmediğini söylemiştir. Misal olarak da Nesâî'nin (ö. 303/915) o dönemdeki hadis kitaplarının hiçbirini Buhârî'ninkinden daha sağlam (ecved) görmediğini nakletmiştir. Ona göre doğru olan yaklaşım, *Sahih-i Buhârî*'nin tercih edilmesidir. Zira Nevevî'ye göre, Buhârî'nin Müslim'den daha bilgili olduğu ve hadis ilminin inceliklerini ondan daha iyi bildiği konusunda âlimler fikir birliği etmişlerdir. Zaten Müslim, Buhârî'den istifade etmiş ve de hadis ilminde onun bir benzerinin bulunmadığını bizzat itiraf etmiştir. Buhârî'nin eserini çok fazla sayıda sahih hadisten seçmiş ve kitabını tasnif ettikten sonra on altı yıl üzerinde titizlikle çalışmış olması, *Sahih*'inin tercih edilme sebepleri içerisinde özellikle zikre değerlidir.⁵⁹ Ayrıca muan'an hadiste Müslim, râvilerin karşılaştıkları (likâ) sâbit olmasa da aynı zaman diliminde yaşamış olmalarını (muâsarât) yeterli görürken, Buhârî onların karşılaşmaları gerçekleşmedikçe (subût-i likâ) hadisi muttasıl kabul etmemiştir.⁶⁰

Diğer taraftan Müslim'in Buhârî'den üstün olduğu tarafların da bulunduğunu ifade etmiştir. O her bir hadisi, seçtiği muhtelif tarikleri ve farklı lafızlarıyla birlikte, ona uygun tek bir yerde zikretmek suretiyle aranan hadise kolayca ulaşılmaya ve ilgili tariklerin bir arada bulunmasına imkân sağlamıştır. Buhârî ise -yukarıda belirtildiği üzere- onun aksine, kendisinin kurduğu ince bir irtibat sebebiyle hadisin farklı tariklerini birbirine uzak muhtelif bablarda hatta çok defa akla gelen en uygun babdan başka yerlerde zikretmiş, bu da hadisin tariklerine ulaşmayı zorlaştırmıştır. Nitekim onun bu uygulaması sebebiyle müteahhir hadis hâfızlarından bazıları, aslında *Sahih-i Buhârî*'de bulunduğu hâlde, kimi hadislerin onda bulunmadığını söylemek gibi bir yanlışa düşmüşlerdir.⁶¹

Nevevî, bu iki kitabın diğer hadis musannefatına tercih edildiklerine dair âlimlerin ittifakı söz konusu olduktan sonra esasen sözü daha fazla uzatmaya gerek olmadığını belirtmek suretiyle aslında tartışmanın pratikte

⁵⁶ Nevevî, *Minhâc*, 1/14; *İrşâd*, 1/117.

⁵⁷ Nevevî, *Minhâc*, 1/14.

⁵⁸ İbn Hacer, ismi açıkça belirtilmeyen bu kimsenin İbn Hazm olabileceği kanaatindedir. Bk. *Hedyü's-sârî*, 13.

⁵⁹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 158; a.mlf., *Minhâc*, 1/14.

⁶⁰ Nevevî, *Minhâc*, 1/14.

⁶¹ Nevevî, *Minhâc*, 1/14-15.

çok faydası olmadığını ima etmiştir.⁶² Nitekim o, bu görüşüne uygun şekilde hareket ederek eserlerinde birçok meseleyi her iki *Sahîh*'i de kapsayacak şekilde ele almıştır.⁶³

1.11. *Sahîh-i Buhârî*'nin Rivayeti

Sahîh-i Buhârî'nin müellifinden mütevâtir olarak nakledildiğini belirten Nevevî, rivayetleri içerisinde Firebrî (ö. 320/932) rivayetinin meşhur olduğunu söyleyerek onun "*Sahîh*'i, Ebû Abdillâh el-Buhârî'den doksan bin kişi dinledi. Onu benden başka rivayet eden kalmadı." dediğini aktarmıştır. *Sahîh*'i Firebrî'den, Ebû Muhammed el-Hammûyî (ö. 381/991), Ebû Zeyd el-Mervezî (ö. 371/981), Ebû İshâk el-Müstemlî (ö. 376/986), Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed (ö. ?), Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Abdülazîz el-Cürcânî (ö. 366/976-77), Ebû'l-Heysen el-Küşmîhenî (ö. 389/999), Ebû Bekr İsmâîl b. Muhammed b. Ahmed el-Küşşânî (ö. 391/1001), Muhammed b. Ahmed b. Mett'in (ö. 388/998) de aralarında bulunduğu çok sayıda râvi rivayet etmiş, sonra da onların her birinden kalabalık râvi grupları nakletmiştir.⁶⁴

Ebû'l-Vakt → Dâvûdî → Hammûyî → Firebrî → Buhârî kanalıyla gelen rivayetin Şam bölgesinde meşhur olduğunu belirten Nevevî,⁶⁵ Firebrî'nin *Sahîh*'i biri 248/862 senesinde Firebrî'de, diğeri 252/866'da Buhara'da olmak üzere Buhârî'den iki defa dinlediğini nakletmiş,⁶⁶ onun râvisi olan Hammûyî'nin 316'da Firebrî'de,⁶⁷ onun râvisi Dâvûdî'nin 381'de,⁶⁸ onun râvisi Ebû'l-Vakt'in 465'te,⁶⁹ ondan da çok sayıda otorite ve hadis hâfızı âlimin dinlediğini, kendisinin de onlardan bir gruptan rivayet ettiğini söylemiştir.⁷⁰

1.12. Buhârî'ye Yönelik İtirazları

Nevevî'nin Buhârî'nin görüş ve uygulamalarına nâdiren de olsa itiraz ettiği görülmektedir. Buna dair Buhârî şerhinde tespit ettiğimiz iki örnekten ilki Ebû Saîd el-Hudrî'nin (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet ettiği şu hadisin bab başlığı ile irtibatıdır: "*Yakın bir gelecekte müslümanın en hayırlı malı, dağ başında ve yağmur suyu (birikintileri) başında güttüğü*

⁶² Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 158.

⁶³ Mesela bk. Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 158, 182, 189, 190, 199, 201-205, 206-207; a.mlf., *Minhâc*, 1/14, 19; a.mlf., *Takrîb*, 82.

⁶⁴ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 140-141.

⁶⁵ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 140.

⁶⁶ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 179.

⁶⁷ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 179.

⁶⁸ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 180.

⁶⁹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 181.

⁷⁰ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 140.

koyunlar olacaktır. (O böylece) Dinini fitnelerden korumuş olur".⁷¹ Nevevî, bu hadisin Buhârî'nin koyduğu "Fitnelerden kaçmak dindendir" bab başlığı ile irtibatını sorgulayarak şöyle demiştir:

"Bu hadisle bab başlığına delil getirmek tartışılır. Zira hadisin lafzına bakıldığında fitnelerden kaçmayı din ve iman olarak saymayı gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Fitnelerden kaçmak (din değil), dini korumaktır. Belki de Buhârî bu kaçışın dini korumak olduğunu düşünüp böyle bir başlık koymuştur".⁷²

Nevevî'nin bu itirazını değerlendiren Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), Buhârî'nin bu ifadeyle lafzın hakiki mânasını kastetmediğini zira fitnelerden kaçmanın gerçek anlamda din olmadığını belirttikten sonra onun "kişinin dini hakkında endişe ettiği için fitnelerden kaçmasının dinin şubelerinden biri olduğu" anlamını kastettiğini, bundan dolayı da ibaresinde parça/bölüm anlamındaki من harf-i cerrini (min-i teb'îziyye) kullandığını ifade etmiştir.⁷³ İbn Hacer ise ismini vermediği bir âlimin buradaki من harf-i cerrî, cins veya teb'îz mânasına alınırsa bu itiraz yerinde olur, fakat ibtidâ mânasına alınırsa -ki o takdirde "fitneden kaynağı din olan bir kaçma" anlamı ortaya çıkar- bu durumda itiraz yersiz hale gelir şeklinde bir değerlendirmede bulunduğunu nakletmiştir.⁷⁴

İkinci itirazı ise *Sahîh*'in "İmân" bölümünün 30. babının başlığında geçen ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾⁷⁵ âyetindeki "إِيمَانَكُمْ" ifadesini Buhârî'nin "el-Beyt'teki (Kâbe) namazınız" şeklinde tefsir etmesine yöneliktir. Bu tefsiri "müshkil" olarak değerlendiren Nevevî şöyle demiştir:

"Çünkü burada kastedilen Beytülmakdis'e doğru kılınan namazdır. Buhârî'nin: 'Beytülmakdis'e doğru kıldığınız namaz' demesi gerekirdi. Onun maksadı da bu olmalıdır. Şu hâlde onun 'el-Beyt' ifadesi Beytülmakdis şeklinde anlaşılmalıdır. Belki de Buhârî 'el-Beyt'ten Mekke'yi kastetmiştir. Buna göre onun sözü, Mekke'de kıldığınız namaz anlamına gelmiş olur. Tabi Beytülmakdis'e doğru kılınan. 'el-Beyt'ten asıl kastediği de Kâbe olur'.⁷⁶

İfadenin müshkil olduğunu kabul eden İbn Hacer, konuyla ilgili başka görüşleri de aktardıktan sonra bu ifadenin aslında doğru olduğunu fakat onu anlamak için Buhârî'nin bu gibi yerlerde ince mânalar güttüğünü dikkate almak gerektiğini belirtip durumu şöyle izah etmiştir: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke döneminde namaz esnasında hangi yöne döndüğüne dair âlimler değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Buhârî "el-Beyt'teki (Kâbe) namazınız" demekle bunlar içerisinde Kâbe'yi önüne

⁷¹ Buhârî, "İmân", 12.

⁷² Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 415.

⁷³ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/161.

⁷⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/69-70.

⁷⁵ el-Bakara 2/143.

⁷⁶ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 530.

olarak Beytülmakdis'e doğru döndüğü görüşünün daha sahih olduğuna işaret etmek istemiştir.⁷⁷

2. SAHÎH-İ BUHÂRÎ'Yİ MÜDAFAASI

Nevevî'nin gözünde *Sahîh-i Buhârî*'nin ayrı bir yeri vardır. O, yöneltilen itiraz ve tenkitlere karşı -hatta bazen Müslim'i ayrı tutarak- cevaplar vermek suretiyle onu müdafaa etmiştir. Bu kapsamda *Sahîhayn*'da bazı mütekaddim âlimler tarafından cerh edilmiş küçük bir râvi grubunun bulunduğunu belirtmiş fakat söz konusu cerhin Buhârî ile Müslim'in şartlarına göre sabit olmadığı, yani cerh sebebi açıklanmamış (gayr-i müfesser) olduğu için itibara alınmadığını söylemiştir.⁷⁸ Yine daha önce de değinildiği üzere bazı âlimler tarafından tenkit edilen Kabîsa b. Ukbe es-Süvâî'nin (ö. 215/830)⁷⁹ bir rivayeti⁸⁰ hakkında Buhârî'nin bunu asıl hadis olarak değil mütâbi olarak zikrettiğini belirtmiştir.⁸¹ Müdellis râvilerin *Sahîhayn* ve benzeri güvenilir kitaplardaki muan'an rivayetlerini onların başka bir tarikten semâlarının sabit olduğu şeklinde yorumlamış,⁸² bu eserlerdeki bid'at ehli râvilerle ilgili olarak onların bid'atlarının yayılması için çalışan (dâ'îye) birileri olmadıklarını belirtip zaten selef ve halef âlimlerinin bu durumdaki râvilerin rivayetlerini kabul edip onlarla ihticâc edgeldiklerini eklemiştir.⁸³ *Sahîh-i Buhârî*'de muhtelit râvilerin ihticâc sadedinde zikredilen rivayetlerinin ise ihtilâta uğramadan önce alındığı bilinen rivayetler olduğunu belirtmiştir.⁸⁴

Buhârî şerhinde Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Buhârî ve Müslim'in hadislerine yönelik tenkitlerini doğru bulmayan Nevevî, onları "fâsid" olarak tavsif etmiştir. Bu tenkitler bazı muhaddislerin belirlediği çok zayıf kurallara dayanmakta olup fıkıh, usûl ve diğer ilim erbabının görüşüne ve kurallara aykırıdır, dolayısıyla onlara kanmamak gerekir.⁸⁵ Müslim şerhinde ise farklı bir tavır takınan Nevevî, bu tenkitlerin hepsine veya çoğuna cevaplar verildiğini fakat bunların bir kısmının müelliflerini ilzam edici nitelikte olduğunu ifade etmiştir. Nevevî burada, onların kendi şartlarını ihlal ettiklerini ve söz konusu hadislerin onların taahhüt ettikleri (*iltizam*) dereceden aşağıya düştüğünü kabul etmiş olmaktadır.⁸⁶ Bu

⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/96.

⁷⁸ Nevevî, *Minhâc*, 1/125; a.mlf., *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 182.

⁷⁹ Hakkındaki ihtilaf için bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/383-384.

⁸⁰ Buhârî, "İmân", 24.

⁸¹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 506.

⁸² Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 189; a.mlf., *Minhâc*, 1/33.

⁸³ Nevevî, *Minhâc*, 1/61.

⁸⁴ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ'*, 1/221; a.mlf., *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 190; a.mlf., *Minhâc*, 1/34.

⁸⁵ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 182.

⁸⁶ Nevevî, *Minhâc*, 1/27.

ifadeleri yorumlayan İbn Hacer, onun Buhârî şerhinde *Sahîhayn*'e yönelik söz konusu tenkitleri hadislerin sıhhatini zedeleyici bulmadığı, dolayısıyla da onların zayıf hadis barındırmadıklarını söylerken, Müslim şerhindeki ifadelerinin ise taz'if edenleri onaylar mahiyette olduğunu belirtmiş ve "Anlaşılan o ki Nevevî, Buhârî ile Müslim'in konularına göre tavır takınmış; Buhârî'de kabul etmezken, Müslim'de ise bunu kabullenmiştir." değerlendirmesinde bulunmuştur.⁸⁷ İbn Hacer'in yorumuna göre Nevevî, *Sahîhayn* hadislerine yönelik tenkitleri değerlendirme sadedinde Buhârî'ye yönelik olanlarını haklı bulmazken Müslim'e yönelik taz'ifi kabul etmiş görünmektedir.⁸⁸

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Buhârî'nin *Sahîh*'ine aldığı "*Gerçekten ümmetimin içinde ipeği, şarabı ve çalgı aletlerini helal sayacak bir topluluk çıkacaktır...*"⁸⁹ hadisini "Hişâm b. Ammâr dedi ki" diyerek senediyle rivayet ettiği gerekçesiyle reddetmesine -İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'ye (ö. 643/1245) katılarak- itibar edilmeyeceğini belirten Nevevî, onun Buhârî ile Hişâm arasında kopukluk bulunduğunu zannettiğini, oysa yanıldığını zira hadisin onun şartına göre ittisali bilinen sahih bir hadis olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰

Temrîz sîgalarının zayıf hadisler için kullanıldığını, sahih hadislerin ise cezm sîgasıyla aktarılmasının gerektiğine dikkat çeken Nevevî, Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *Sahîh-i Buhârî*'de geçen bir hadisi naklederken "ruviye" sîgası kullanmasına karşı çıkarak bunun ancak zayıf hadisler için kullanılacağını söylemiştir.⁹¹ Bazı fıkıh, hadis ve diğer sahalardaki âlimlerin de bu prensibe uymamasından yakınan Nevevî, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) bu kurala aykırı davranışlara şiddetle karşı çıktığını aktardıktan sonra şöyle demiştir: "Bu tür bir ihmalkârlık (tesâhül), onu yapanlar için gerçekten çirkin (kabîh cidden) bir davranıştır. Çünkü onlar, sahih hadisi temrîz sîgası ile naklederken, zayıf hadisi cezm sîgası ile aktarıyorlar. Bu, doğru yoldan sapma ve terimlerin mânalarını tersyüz etmektir. Bu tür hatalara düşmemek için Allah'tan yardım dileriz."⁹²

⁸⁷ Ebü'l-Hasen Burhâneddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *en-Nüketü'l-vefiyye bi-mâ fi şerhi'l-Elfiyye*, nşr. Mâhir Yâsin el-Fahl (Riyad: Mektebetü'r-Rûşd Nâşîrîn, 1428/2007), 1/180-181.

⁸⁸ Nevevî'nin Dârekutnî'nin bazı tenkitlerini haklı bulduğuna dair benzer bir değerlendirme ve buna dair misaller için bk. Ahmed Abdülazîz b. Kâsım el-Haddâd, *el-İmâmü'n-Nevevî ve eserühû fi'l-hadis ve ulîmihî* (Mekke: Câmi'atü Ümmî'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1409), 1/438-440.

⁸⁹ Buhârî, "Eşribe", 6.

⁹⁰ Nevevî, *İrşâd*, 1/194-196.

⁹¹ Ebü Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/388. *Sahîhayn*'da geçen bir hadis ile ilgili benzer bir tepkisi için bk. a.mlf. *Mecmû'*, 1/297.

⁹² Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 195.

3. NEVEVÎ'YE YÖNELTİLEN TENKİTLER VE BUNLARIN DEĞERLENDİRMESİ

Nevevî'nin *Sahîh-i Buhârî*'ye yaklaşımı ve ona dair görüşleri genel olarak âlimler tarafından takdir edilip nakledilirken, kimi itiraz ve tenkitlere maruz kalmaktan da kurtulamamıştır. Makalenin bu kısmında ona yöneltilen tenkitler ile söz konusu tenkitlerin değerlendirilmesine yer verilecektir.

3.1. Yöneltilen Tenkitler

Nevevî'ye yöneltilen itiraz ve tenkitlerden tespit edebildiğimiz bazılarını aktarmak gerekirse, öncelikle *Sahîhayn* hadislerinin bilgi değeri meselesinde Nevevî, bunların telakkî bi'l-kabûle mazhar olduğundan hareketle kesin bilgi (ilm-i kat'î) ifade ettikleri görüşüne⁹³ itiraz ederek yukarıda geçtiği üzere çoğunluğun buna karşı çıktığını söylemiştir. Ona göre söz konusu hadislerden mütevâtir olanları ilim, diğerleri ise zan ifade etmekte, telakkî bi'l-kabûl de araştırmaya gerek duymaksızın *Sahîhayn* hadisleriyle amel etmenin vâcip olduğu anlamına gelmektedir.⁹⁴ Oysa kendisinden sonraki pek çok âlim Nevevî'nin bu görüşüne karşı çıkmış ve onun "muhakkik âlimlerin ve çoğunluğun karşı çıktığı" kanaatini isabetli bulmamıştır.⁹⁵

Diğer bir itiraz, Zeynüddin el-İrâkî'ye (ö. 806/1404) aittir. O, Nevevî'nin İbnü's-Salâh'ı takip ederek yer verdiği mu'telif-muhtelif lafızlardan olan Sinân ismini taşıyan *Sahîhiyan*'da altı râvi bulunduğu⁹⁶ bilgisine itiraz etmiş ve ikisi Buhârî'de olmak üzere üç râvi daha bulunduğunu belirterek bunların isimlerini zikretmiştir.⁹⁷ Yine o, Nevevî'nin Sevr b. Zeyd ed-Dîlî'nin sadece Müslim'de hadisi bulunduğu tesbitine itiraz ederek aksine Müslim'de değil Buhârî'de geçtiğini söylemiştir.⁹⁸

İbnü'l-Mülakkın da, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Sihâh*'ında Abâdile'yi sayarken İbn Mes'ûd'u zikredip İbn Ömer'i hazfettiğini

⁹³ Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhuddîn İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulümü'l-hadis*, nşr. Nüreddin İtr (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1406/1986), 28.

⁹⁴ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 158; a.mlf., *Minhâc*, 1/20.

⁹⁵ Sahîhayn hadislerinin bilgi değeri ve âlimlerin bu konudaki kanaatleri hakkında geniş bilgi için bk. Hâfız Senâullah ez-Zâhidî, "Ehâdisü's-Sahîhayn beyne'z-zanni ve'l-yekîn", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, 18 (1407), 289-327.

⁹⁶ Nevevî, *İrşâd*, 2/722.

⁹⁷ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Muhammed Abdülmuhsin el-Kütübî Sâhibü'el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969), 2/722.

⁹⁸ İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh*, 746.

söylemekle⁹⁹ Nevevî'nin hata ettiğini belirtmiş ve Cevherî'nin gerçekte İbn Mes'ûd'u değil, İbn Ömer'i zikrettiğine dikkat çekmiştir.¹⁰⁰

Nevevî'nin *Sahîh-i Buhârî*'nin kitâb ve hadislerinin sayımına dair yukarıda da sunulan listeyi doğru bulmayan İbn Hacer ise bu listeyi Ebû'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) *Cevâbü'l-müte'annit* isimli eserinden tahkik etmeden aldığı fakat bu sayımın çok açık bir şekilde yanlış olduğunu söylemiştir.¹⁰¹ Nevevî'ye yönelttiği bu tenkidin ardından her bir kitâb için kendisinin doğru bulduğu hadis sayılarını veren¹⁰² İbn Hacer'e göre *Sahîh-i Buhârî*'de mükerrerleriyle birlikte 7397'si müsned merfû, 1341'i muallak, 341'i de mütâbî' olmak üzere toplam 9082 hadis bulunmaktadır.¹⁰³ İbn Hacer'inkinden başka sayı verenler de bulunmaktadır.¹⁰⁴ Yine Nevevî, Buhârî'nin "Bed'ü'l-vahy" kitabının 3. babındaki mütâbî' rivayette zikri geçen râvi Ebû Sâlih'in Abdülgaffâr b. Dâvûd el-Harrânî olduğunu söyleyerek ona göre tanıtırken,¹⁰⁵ İbn Hacer bunun yanlış olduğunu, doğrusunun Leys b. Sa'd'ın kâtibi olan Abdullah b. Sâlih olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶

Şerhin nâşirlerinden Fâryâbî, "Îmân" kitâbının 18. babındaki ilk hadiste geçen Ahmed b. Yûnus'u örnek vererek Nevevî'nin hadisin senedinde geçen bazı râvileri tanıtmadığını, Sâlih b. Keysân el-Ğifârî'de olduğu gibi bazılarını da daha önce tanıttığı halde tekrar tanıtmak suretiyle kendi metoduna aykırı davrandığını söylemiştir.¹⁰⁷ O yine Nevevî'nin râvi tercemelerinde Abdülganî el-Cemmâilî'nin (ö. 600/1203) *el-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* isimli eserinden çokça istifade ettiği halde onu kaynak göstermediğini söylemiştir.¹⁰⁸

Nevevî'nin Buhârî şerhinde beşer olmanın bir gereği olarak kimi kusur ve hatalarının bulunduğunu¹⁰⁹ ifade eden diğer nâşir Dümevcî, düştüğü

⁹⁹ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 276.

¹⁰⁰ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali el-Mısrî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, nşr. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkiki't-Türâs (Doha: Vizâtü'l-evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008), 2/343.

¹⁰¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sâri*, 465.

¹⁰² İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sâri*, 466-469.

¹⁰³ İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sâri*, 469.

¹⁰⁴ Bilgi için bk. Abdülhâlik, *el-Îmâmü'l-Buhârî*, 185-190.

¹⁰⁵ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 266-267.

¹⁰⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 1/28.

¹⁰⁷ Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, "Mukaddime", *et-Telhîs şerhu'l-Câmi'i's-sahîh li'l-Buhârî*, mlf. Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008), 1/167.

¹⁰⁸ Fâryâbî, "Mukaddime", 1/167-171.

¹⁰⁹ Dümevcî, "Mukaddime", 12.

dipnotlarda bazı itiraz ve tenkitler yönelmiştir.¹¹⁰

Sahîh-i Buhârî'deki hadislerin sayısı ile zayıf hadisle amel meselelerindeki tavrı, bizim dikkatimizi çeken hususlar olmuştur. Yukarıda geçtiği üzere Nevevî, birçok eserinde¹¹¹ *Sahîh-i Buhârî*'de 7275 hadis bulunduğunu söylerken, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*'sinde¹¹² Hammûyî'den naklen verdiği listedeki rakamlar toplandığında 6815 hadis sayısı ile karşılaşmaktadır. Buna göre Nevevî'nin değişik kitaplarında hatta her ikisini de Buhârî şerhinde yan yana zikrettiği düşünüldüğünde aynı kitapta verdiği hadis sayılarının arasında 460 fark söz konusudur. Yine o gerek Buhârî şerhi gerekse diğer eserlerinde muhaddis, fakih ve diğer âlimlerin ahkâm konusunda sahih ve hasen hadisle amel edilebileceğini, zayıf hadisle mevzû olmadığı sürece fezâil ve terğib-terhîb gibi akâid ve ahkâm dışındaki konularda amel etmeyi ihtiyaten caiz gördüklerini nakletmiş¹¹³ hatta bütün âlimlerin bu konuda ittifak ettiklerini söylemiştir.¹¹⁴ Oysa aşağıda açıklanacağı üzere zayıf hadisle amel konusunda âlimlerin ihtilafı söz konudur.

3.2. Tenkitlerin Değerlendirmesi

Nevevî'ye yöneltilen bu tenkitler değerlendirilecek olursa öncelikle bunların bir kısmının görüş farklılığından kaynaklandığı, bir kısmının onun tespitlerine, nakillerine yahut uygulamalarına yönelik olduğu görülmektedir. *Sahîhayn* hadislerinin bilgi değeri meselesinde Nevevî, başta İbnü's-Salâh olmak üzere âlimlerin çoğundan farklı olarak bu hadislerin ilim değil zan ifade ettiğini düşünmektedir. Ondan önce de sonra da bu görüşte olan âlimler bulunmaktadır. Fakat onun muhakkik âlimlerin çoğunun bu görüşte olduğu tespitinin yerinde olmadığı, aksine çoğunluğun bu tür hadislerin ilim ifade ettiği kanaatini taşıdıkları yapılan çalışmalarda kendisini göstermiştir.¹¹⁵

Nevevî'nin bazı râvilerin rivayetlerinin *Sahîhayn*'da veya bu iki kitaptan birinde bulunduğu dair tespitlerinde yanıldığı, sonraki âlimlerin istidrâklerinden anlaşılmaktadır. Onun râvi tercemelerinde Cemmâîlî'nin *el-Kemâl*'inden çokça istifade ettiği halde onu kaynak göstermediği iddiasının ise ayrıca tahkiki gerekmektedir.

¹¹⁰ Mesela bk. Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 183, 352.

¹¹¹ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/75; *İrşâd*, 1/120; a.mlf. *Takrîb*, 26; a.mlf. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 162.

¹¹² Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 162.

¹¹³ Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 194; a.mlf. *Ezkâr*, 8.

¹¹⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en- Nevevî, *el-Erba'üne'n-Neveviyye*, nşr. Kusay el-Hallâk – Enver eş-Şeyhî (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 42.

¹¹⁵ Konuyla ilgili tartışmaları ve her iki görüşü savunan âlimleri toplu halde görmek için bk. Zâhidî, "Ehâdisü's-Sahîhayn beyne'z-zanni ve'l-yakîn", 293-321.

Metoduna aykırı davranarak bazı râvileri tanıtmadığı gibi bazılarını daha önce tanıttığı halde tekrar tanıttığı eleştirisi, Nevevî'nin şerhindeki genel uygulaması dikkate alındığında, yerinde olmakla birlikte teknik olarak doğru değildir. Zira onun genellikle râvileri sadece ilk geçtikleri yerde tanıtıp bir daha tekrar etmeme uygulamasına rağmen, eserin başında metoduna dair açıklamalarında böyle bir yol takip ettiğinden söz etmemiştir. Hatta yukarıda geçtiği üzere o, "...bazı râviler ile zaman zaman adı geçen kimselerin kimi hallerine dair faydalı bilgilere dikkat çekeceğim" ifadesiyle bütün râvileri tanıtmayacağına dair okuyucuyu uyardığı gibi "İrtibatlı olduğu için veya başka faydalı gerekçelerle bazen daha önce yapılmış açıklamanın tekrar edildiği de olacaktır."¹¹⁶ demek suretiyle de gerekli gördüğü yerde bunları tekrar edebileceğini de beyan etmiştir. Dolayısıyla bu tenkidin Nevevî'yi bağladığını söylemek zordur.

Nevevî'nin akâid ve ahkâm dışındaki fezâil ve terğîb-terhîb gibi konularda zayıf hadisle amelîn ittifakla caiz olduğuna dair tespitinde isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira ilk dönem âlimlerinden Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd ez-Zâhirî gibi mezhep imamlarının yanı sıra Ebû Dâvûd, Nesâî ve Ebû Hâtîm gibi muhaddislerin za'fiyetin şiddetli olmaması ve o konuda başka hadis bulunmaması şartıyla ahkâm konularında da zayıf hadisle amelî caiz gördükleri belirtilmektedir.¹¹⁷ Yine sonrakilerden İbn Abdüsselâm (ö. 660/1262), İbn Dakîkûl'îd (ö. 702/1302), İbn Hacer ve daha birçok âlimin fezâilde bile amelî mutlak olarak caiz görmeyip bazı şartlarla kayıtladıkları bilinmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla zayıf hadisle ahkâm konularında amel edilemeyeceğinde de, fezâil ve terğîb-terhîb konularında mutlak olarak amel edilebileceğinde de âlimlerin ittifak halinde olmadıkları görülmektedir.

Belki de en haklı eleştiriler onun nakillerine yönelik olanlardır. Bunların ilkinde Nevevî'nin, Cevherî'nin *Sihâh*'inde Abâdile'yi sayarken İbn Mes'ûd'u zikredip İbn Ömer'i hazfettiği yönündeki tenkidini tenkit eden İbnü'l-Mülakkın haklı gözükmektedir. Zira elimizdeki matbu *Sihâh* nüshasında da İbnü'l-Mulakkın'ın dediği gibi İbn Mes'ud değil, İbn Ömer zikredilmektedir.¹¹⁹ Söz konusu hata Nevevî'nin bilgiyi

¹¹⁶ Nevevî, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, 138-139.

¹¹⁷ Bk. Muhammed Avvâme, *Eseru'l-hadisi's-şerîf fi'htilâfi'l-eimmeti'l-fukahâ' radiyallâhu anhüm* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 36-37.

¹¹⁸ Zayıf hadisle amel konusunda geniş bilgi için bk. Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm el- Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1404/1984), 36-55; Ayşe Esra Şahyar, "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49.

¹¹⁹ Bk. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tacü'l-luga ve shahi'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), "abd", 2/505.

yanlış nakletmesinden değil de elindeki *Sihâh* nüshasının yanlışlığından kaynaklanıyor olması da muhtemeldir. Bu durumda tenkit onun bilgiyi yanlış nakletmesine değil, hatalı nüshayı kullanmasına yönelmiş olur ki bu diğerine göre daha hafif bir tenkittir. Nevevî'nin *Sahîh-i Buhârî*'deki hadislerin sayısına dair nakline yönelik eleştiriler ise daha ciddi bir durum arz etmektedir. Zira o, eserleri arasında hatta aynı eserinde çelişkili rakamlar zikretmek durumuna düşmüştür. Kanaatimizce bunlardan birini Hammûyî'den diğerine de İbnü's-Salâh'tan nakleden¹²⁰ Nevevî, Hammûyî'nin listesindeki rakamları bizzat toplamadığı gibi, İbnü's-Salâh'ın verdiği sayıyı da *Sahîh-i Buhârî*'deki hadisleri bizzat sayarak teyit etmemiştir. Başka bir ifadeyle o bu rakamları dirayeten değil, rivayeten zikretmiştir. Bu sebeple olsa gerek sayıların çeliştiğinin farkında değildir. Nitekim İbn Hacer'in, Hammûyî'nin listesini tahkik etmeden naklettikleri için Nevevî ve başka âlimleri ağır bir şekilde eleştirmesi de kanaatimizi güçlendirmektedir.¹²¹

Netice olarak az sayıda ve çoğunlukla lokal olduğu görülen bu eleştiriler, İmam Şâfiî'nin talebesi Müzenî (ö. 264/878) ile *Risâle*'sini seksen defa okuyup tashih ettikten sonra bile yanlışlar bulması üzerine söylediği "(Anlaşıyor ki) Allah Teâlâ, kendi kitabından başka hiçbir kitabın (tamamıyla) doğru olmasını istemiyor."¹²² sözünü hatıra getirmektedir.

SONUÇ

7. asrın önde gelen ilim adamlarından olan Nevevî, Buhârî'nin *Sahîh*' ini hocalarından semâ edip şerhiyle birlikte okumuş, bilâhare hadislerini şerh etmek ve onlarla ilgili meselelerin üzerinde durmak suretiyle okutmuş, ayrıca da onun üzerine şerh yazmış bir âlimdir. Buhârî üzerine özel emek harcamış ve tabir caizse kafa yormuş bir âlim olması, kendisinin *Sahîh-i Buhârî* üzerine söylediklerini ayrıca önemli kılmaktadır.

Nevevî'nin *Sahîh-i Buhârî*'ye dair görüşleri içerisinde tam adının *el-Câmi 'ü'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh sallallâhü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihi* olduğu, onu başta Buhara olmak üzere Mekke, Medine ve Basra'da yazdığı, bölümlerinin tertibinin orijinal olduğu, eserinde asıl olarak hükümler çıkarıp bunlara dair deliller zikretmeyi amaçladığı için hadisleri birçok farklı yerde tekrar etme yoluna gittiği, Buhârî'nin *Sahîh*'inde cezm ve temrîz sığa ayırımına özen gösterdiği ile hadislerinden âhâd olanların ilim değil zan ifade ettiğine dair kanaatlerini öne çıkılmaktadır.

Onun *Sahîh-i Buhârî* hakkındaki görüşlerinin önemli bir kısmı başta

¹²⁰ Bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 20.

¹²¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, 465.

¹²² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/4; Ayrıca bk. Ali el-Kârî, *Masnû'*, 50-51.

İbnü's-Salâh olmak üzere kendisinden önce bu konuda oluşan ilmî birikimle uyum içerisinde. Bununla birlikte *Sahîh*'in bölümlerinin tertibinin orijinalliyi, onun nerede yazıldığına dair çelişkili rivayetleri çözümü ve eserinde asıl olarak hükümler çıkarıp bunlara dair deliller zikretmeyi amaçladığı gibi kimi hususlar, görebildiğimiz kadarıyla, onun gündeme getirdiği konulardır. Ayrıca *Sahîhayn* hadislerinin bilgi değeri meselesinde olduğu gibi kimi zaman kendisinden önceki âlimlerin özellikle de İbnü's-Salâh'ın görüşlerine köklü itirazlar getirmiş ve sadece sahih hadisleri toplayan ilk eserin *Sahîh-i Buhârî* olduğu meselesindeki gibi bazı görüşleri tashih etmiştir. Özellikle *Sahîhayn* hadislerinin bilgi değeri meselesi kendisinden sonra artık onun görüşü dikkate alınmadan işlenmez olmuştur.

Nevevî'nin gözünde *Sahîh-i Buhârî*'nin ayrı bir yeri vardır. O, konuların esasını teşkil eden asıl ve müsned hadislerinin sahih olduğu kanaatiyle uyumlu bir şekilde yöneltilen tenkitlere karşı onu müdafaa etmiş ve bazı âlimlerin ona yaklaşımlarında gördüğü yanlışları eleştirmiştir. *Sahîh-i Müslim*'den daha sahih ve daha faydalı bulduğu Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'ini Nevevî, İbn Hacer'in yorumuna göre, *Sahîhayn* hadislerine yönelik tenkitleri değerlendirme sadedinde Buhârî'ye yönelik olanlarını haklı bulmazken Müslim'e yönelik olan bazıları kabul etmiştir. Bununla birlikte onun Buhârî'yi müdafaa etmesi, *Sahîh*'inde sıhhat zarar vermeyen bazı tasarruflarını tenkit etmesine de engel olmamıştır.

Diğer taraftan Nevevî'nin *Sahîh-i Buhârî*'ye bakışının az da olsa tenkide uğramaktan kurtulamadığı da görülmüştür. Yapılan değerlendirmede daha ziyade lokal olduğu tespit edilen bu tenkitlerin çoğunda haklılık payı olduğu sonucuna varılmıştır. Kanaatimizce bunlar, 'beşer olmanın gereği' olarak görülmelidir.

Netice olarak Nevevî'nin gözünde *Sahîh-i Buhârî*'nin özel bir yerinin bulunduğu, ona yaklaşımının büyük ölçüde kendisinden önceki birikimle uyum içerisinde olduğu, bakışını oluştururken sözü geçen birikimden istifade etmekle birlikte onu olduğu gibi taklit etmeyip bazıları tenkit ve tashih etmek suretiyle süzgeçten geçirdiği ve bazı önemli ilavelerde bulunduğu, onun görüş ve yaklaşımına yönelik de kimi haklı eleştirilerin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Nevevî böylece daha önce *Sahîh-i Buhârî* hakkında oluşan birikimi süzgeçten geçirip kimi katkılarda bulunmak suretiyle kendisine göre insicamlı bir bakış oluşturmaya çalışmıştır.

Son olarak da şuna işaret edilmelidir ki tarih boyunca *Sahîh-i Buhârî*'nin nasıl algılandığının ortaya konulması için gerek klasik gerek modern dönemden daha çok sayıda ilim adamının ona nasıl baktığının tespit edilmesine ihtiyaç vardır. Bu alandaki çalışmaların yeterli bir aşamaya gelmesiyle ancak *Sahîh*'e bakışın oluşum ve gelişimini bir bütün olarak görme imkânı elde edilmiş olur. Bu aynı zamanda *Sahîh-i*

Buhârî yaklaşımında bölgesel farklılıkların yanı sıra klasik ve modern yaklaşımların karşılaştırılıp tahlil edilmesine de imkân sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Abdülhâlik, Abdülganî. *el-İmâmü'l-Buhârî ve Sahîhuhû*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 1405/1985.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Sultân Muhammed. *el-Masnû' fi ma 'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1414/1994.

Arâr, Muhammed İsmâ el-Hüseynî. *İthâfî'l-kârî bi-ma 'rifeti cühûdi ve a'mâlî'l-ulemâ' alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Dımaşk: el-Yemâme, 1407/1987.

Avvâme, Muhammed. *Eseru'l-hadîsi'ş-şerîf fi'htilâfî'l-eimmeti'l-fukahâ' radiyallâhu anhüm*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhâneddîn İbrâhim b. Ömer, *en-Nüketü'l-vefiyye bi-mâ fi şerhi'l-Elfiyye*. nşr. Mâhir Yâsin el-Fahl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 1428/2007.

Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts. (İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1315'den ofset)

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Dümeycî, Abdullah b. Ömer. "Mukaddime". *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî ilâ nihâyeti kitâbi'l-îmân*. mlf. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. 5-132. b.y.: y.y., 1429/2008.

Ebû Gudde, Abdülfettâh. *Tahkîku ismeyi's-Sahîhayn ve'smi Câmi'i't-Tirmizî*. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1414/1993.

Ekinci, Ali. *Nevevî'nin (ö. 676/1277) et-Telhîs'indeki Hadisçiliği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Fâryâbî, Ebû Kuteybe Nazar Muhammed. "Mukaddime". *et-Telhîs şerhu'l-Câmii's-sahîh li'l-Buhârî*. mlf. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. 1/9-180. Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1429/2008.

Haddâd, Ahmed Abdülazîz b. Kâsım. *el-İmâmü'n-Nevevî ve eserühû fi'l-hadîs ve ulîmihî*. 2. Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek

Lisans Tezi, 1409.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddîsîhâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1422/2001.

Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Muhammed Abdülmuhsin el-Kütübî Sâhibü'l-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbnü'l-Attâr, Ali b. İbrâhim b. Dâvûd. *Tuhfetü't-tâlibîn fî tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1428-2007.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali el-Misrî. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. nşr. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkîki't-Türâs. 36 Cilt. Doha: Vizâtü'l-evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhüddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadîs*. nşr. Nûreddin İtr. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1406/1986.

İmamoğlu, Abdullah Taha. "Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin el-Feyzü'l-Cârî fî Ta'rîfi'l-Beyzâvî ve'l-Buhârî İsimli Eserinin İncelenmesi". *Balkanlar ve İslâm -Balkanlı Âlimler, Mütefekkirler ve Eserleri*. ed. Abdullah Taha İmamoğlu vd. 3/583-596. İstanbul: Ensar, 2020.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-Atîka-Darü't-Türâs, ts.

Kandemir, M. Yaşar, "el-Câmiu's-sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kandemir, M. Yaşar, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri". *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995, 335-376.

Kâsımî, Cemâleddin. *Hayâtü'l-Buhârî*. Nşr. Muhammed el-Arnâvûd. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1412/1992.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm. *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1404/1984.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Erba'üne'n-Neveviyye*. nşr. Kusay el-Hallâk – Enver eş-Şeyhî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Sübkî ve Mutî'nin Tekmile'si ile birlikte). 20 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim İbnü'l-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fî usûli'l-hadîs*. nşr. Muhammed Osman el-Hoş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'an*. nşr. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1414/1994.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ezkâr*. nşr. Abdülkadir el-Arnâvûd. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1414/1994.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî el-müsemmât bi'l-Mesâili'l-mensûre*. nşr. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Hulâsatü'l-ahkâm fî mühimmâti's-sünen ve kavâidi'l-İslâm*. nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâ'ik sallallâhu 'aleyhi ve sellem*. nşr. Abdülbârî Fethullah es-Selefi. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1408/1987.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî ilâ nihâyeti kitâbi'l-îmân*. nşr. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî. b.y.: y.y. 1429/2008.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, nşr. Şeriketü'l-ulemâ'. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Sandıkçı, S. Kemal, *Sahih-i Buhari Üzerine Yapılan Çalışmalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-Minhâcü's-sevî fî tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*. nşr. Ahmed Şefik Demc. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1408/1988.

Şahyar, Ayşe Esra. "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik' Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 31-49.

Tâhir el-Cezâîrî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed. *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. 2 Cilt. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1416/1995.

Türçan, Zişan. "Tarihte Buhârî Algılamaları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 73-97.

Zâhidî, Hâfız Senâullah. "Ehâdîsü's-Sahîhayn beyne'z-zanni ve'l-yekîn". *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, 18 (1407), 289-327.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

İSLÂM CEZA HUKUKU HÜKÜMLERİ BAĞLAMINDA ZİMMÎLER DHİMMÎS IN THE CONTEXT OF ISLAMIC CRIMINAL LAW PROVISIONS

Geliş Tarihi: 30.11.2020 Kabul Tarihi: 02.03.2021

@ YAŞAR YİĞİT

DOÇ. DR.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-2152-524X

dryasar66@hotmail.com

ÖZ

Zimmîler, İslâm ülkesinin gayrimüslim vatandaşlarıdır. Vatandaşlık, genel anlamda ülkede ikamet edenlerin devletin idari sisteminde esas aldığı İslâm dinine inanması ya da meşru devlet düzenine bağlılık sözleşmesi ile itisap edilmektedir. Bu itibarla ülkenin vatandaşları, Müslüman ve zimmîlerden oluşmaktadır. İslâm dinine inanmadığı halde devletle olan sözleşmelerine istinaden gayrimüslim vatandaşlar olan zimmîlere İslâm hukukunun hükümlerinin uygulanıp uygulanmaması hem pratik hem de teorik açıdan bazı soru ve sorunları beraberinde getirmektedir. Bu soru ve sorunlar, ceza hukuku hükümleri gündeme geldiğinde daha da yoğunlaşmaktadır. Zira zimmînin inancına göre suç ya da yasak olarak nitelendirilemeyecek bazı eylemler İslâm hukuku açısından suç ve yasak niteliği taşımaktadır. Tarihsel süreçte bakıldığında İslâm toplumlarında zimmîlerin temel hak ve hürriyetleri bağlamında haklarını haiz bir şekilde İslâm ülkelerinde yaşadıkları görülür. Klasik İslâm hukuku kaynaklarında zimmîlere ilişkin nakledilen “Haklarımız, hakları, yükümlülüklerimiz de yükümlülükleridir.” anlamındaki söz, bazı özel nitelikli görevler dışında zimmîlerin hak ve yükümlülükler bakımından Müslümanlarla aynı konumda değerlendirilmeleri gereğinin temel dayanağını teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İslâm Ceza Hukuku, Zimmî, Zimmet Akdi, Vatandaşlık.

ABSTRACT

Dhimmîs are non-Muslim citizens of the Islamic country. Citizenship is acquired by the people residing in the country by the way of believing in Islam which is based on the administrative system of the state or by committing to the legitimate state order. In this respect, the citizens of the country consist of Muslims and Dhimmîs. However, whether the provisions of Islamic law are applied to Dhimmîs who are non-Muslim citizens based on their contracts with the state although they do not believe in Islam bring about some questions and problems both practically and theoretically. These questions and problems become more intensified when the provisions of criminal law come to the agenda. Because, according to the belief of the Dhimmîs, some actions that cannot be described as crimes or prohibitions have the nature of crime and prohibition in terms of Islamic law. The security of individuals, the fulfillment of their rights and responsibilities, and the provision of justice are important and fundamental issues that the law pays attention to realize. Considering the historical process, if some partial practices are left aside in Islamic societies, it is seen that Dhimmîs live in Islamic countries with their rights in the context of their fundamental rights and freedoms. As quoted in classical Islamic law sources, “Our rights, their rights, our obligations are also their obligations.”

Keywords: Islamic Law, Islamic Criminal Law, Dhimmî, Dhimmah Contract, Citizenship.

DHIMMİS IN THE CONTEXT OF ISLAMIC CRIMINAL LAW PROVISIONS

SUMMARY

Dhimmīs are non-Muslim citizens of the Islamic country. Citizenship is acquired by the people residing in the country by the way of believing in Islam which is based on the administrative system of the state or by committing to the legitimate state order. In this respect, the citizens of the country consist of Muslims and Dhimmis. There is a particular importance at citizenship for applying law order by the state. However, whether the provisions of Islamic law are applied to Dhimmis who are non-Muslim citizens based on their contracts with the state although they do not believe in Islam bring about some questions and problems both practically and theoretically. These questions and problems become more intensified when the provisions of criminal law come to the agenda. Because, according to the belief of the Dhimmis, some actions that cannot be described as crimes or prohibitions have the nature of crime and prohibition in terms of Islamic law. Essentially, in terms of the nature of the crime committed, it makes all members of the society uneasy at the end, regardless of whom it is committed. In this respect, the reason for applying the punishments stipulated against crimes is based on the principle of preventing actions that damage social peace and security. Therefore, it is aimed that nobody in the society is a victim. It is aimed that individuals who constitute the public, regardless of their beliefs, ethnic origins and political opinions, live in peace and security within the context of their fundamental rights and freedoms. The security of individuals, the fulfillment of their rights and responsibilities, and the provision of justice are important and fundamental issues that the law pays attention to realize. Equality of everyone before the law is the basic principle. This difference is not inequality or injustice, contrarily this tends for the purpose of providing justice. Considering the historical process, if some partial practices are left aside in Islamic societies, it is seen that Dhimmis live in Islamic countries with their rights in the context of their fundamental rights and freedoms.

Criminal law provisions were also applied to Dhimmis, taking into account their special conditions. The types of crimes and penalties applied in return are aimed at public interest or the

purpose of relieving the victimization of individuals. The typology of crimes can be classified as crimes against individuals, crimes against the security of the state, crimes against public order and family, and crimes against property. In these crimes, he can be an offender or a victim. In the crimes of deliberate killing and an act of grievance committed against persons, the criminal must be sentenced to retaliation with the formation of the necessary conditions. Since equivalence to retaliation/kisâs is the basic criterion, the scholars who believe that there is no equivalence between Dhimmi and Muslim in terms of belief stated that a Muslim cannot be punished with retaliation in return for Dhimmi. On the other hand, the fiqh scholars who take into account “being human” or “the equality and immunity of the right to life” stated that a Muslim would also be punished with retaliation for Dhimmi. In our opinion, this view is more suitable for preference in terms of both legal norms and the aims of Islam regarding the right to life.

Likewise, there are Islamic jurists who try to determine the amount of diet based on belief in legal processes that require diet. In the final analysis, we are of the opinion that it is appropriate to apply the provisions of Islamic criminal law regardless of the identity of the perpetrator of the crime committed against a person whose life, property and chastity security is committed by the state. In the event that the Dhimmi, commits the crimes of bonding, intercepting and espionage against the security of the state, the provisions applied to Muslim citizens should be applied to Dhimmis in the same way.

In the crimes of adultery, qazf and drinking committed against public order and the family, Dhimmi is generally subject to the provisions of Islamic criminal law. However, the punishment of adultery, not stoning, is applied to Dhimmis. Because it is out of question that the condition of being “muhsan”, which is accepted as one of the important criteria in the application of stoning punishment, is sought in Dhimmis within the scope and content specified in the doctrine. There is a consensus on the fuqaha that if a Muslim commits the crime of qazf against Dhimmi, the punishment of the said crime will not be applied to him.

GİRİŞ

İslâm hukuk literatüründe ülke kavramı, yönetimin esas aldığı hukuk sistemine göre, genel olarak dârülişlâm ve dârülharp şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutulmuştur. Bu ayrımın doğal sonucu olarak dünya, dârülişlâm ve dârülharp kavramlarının kapsamında telakki edilmiş ve insanlar da mensup oldukları ülkeye göre vatandaşlık statüsüne tâbi tutulmuşlardır. “Dârü’l-harp” kavramı ilk bakışta “kendisiyle dârülişlâm arasında savaş halinin mevcut olduğu ülke” anlamını çağrıştırıyorsa da İslâm hukuku kaynaklarında “dârülişlâm dışındaki ülkeler” anlamında ve günümüzdeki “yabancı ülke” ifadesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.¹ İslâm’ın doğuşu sırasında milletlerarası ilişkilerde güç/kuvvet tek hâkim durumundaydı ve İslâm’ın devletler arası ilişkileri tanzim etmek üzere koyduğu kurallar sadece Müslüman devletlerce tek tarafı olarak uygulanabilmiştir. İslâm hukukçuları, mevcut ilişkileri yansıtan en bâriz özellik olarak bu ülkeleri genellikle dârülharp şeklinde isimlendirmekle birlikte aynı anlamda “dârülküfür”, “dârüşşirk” gibi diğer bazı kavramları da yaygın şekilde kullanmışlardır.²

İslâm ülkesinde vatandaşlık bağlamında insanlar, Müslümanlar ve zimmîler olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrımında kişinin İslâm ve İslâm’ın hükümlerini kabul veya inkârı ya da devletin hukuk düzenine bağlılık sözleşmesi belirleyici en önemli ölçüttür. Müslüman ve

¹ Bk. Ahmet Özel, “Darülharp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/536-537; a.mlf., “Darülişlâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/541-543; Ali Mansûr, *eş-Şeriatü’l-İslâmiyye ve’l-kânumu’d-düveliyü’l-âmm* (Kahire: 1971), 129; Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke* (İstanbul: Marifet yayınları, 1984), 70; Muhammed Çuçak, “İslâm Hukuk Literatüründe Dârülişlâm ve Dârülharbin Sınırları”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 205.

² Özel, “Darülharp”, 8/536.

zimmî ayırımına tâbi tutulan İslâm ülkesinin vatandaşlarına karşılık yabancı ülke vatandaşları da genel olarak “harbî” terimi ile ifade edilmiştir. Bunun yanında İslâm ülkesine geçici bir süre için emanla (vize/ izin) giren yabancı ülke vatandaşlarına da “müste'men” terimi kullanılmıştır.³

İslâm'ı kabul edenler doğal olarak herhangi ek bir sözleşmeye ihtiyaç duymaksızın ülkenin vatandaşlığını iktisap ederler. Şüphesiz zamanın koşulları, devlet yapılanmaları, uluslararası ilişkiler farklı hükümlerin tercihinine ya da vaz'ına mani değildir. Mevcut egemenlik sınırları içinde ikamet eden gayrimüslimler ise, devlet ile gerçekleştirecekleri zimmet akdi uyarınca vatandaşlık statüsünü iktisap etmiş olurlar. Böylesi bir statüye sahip Müslüman veya zimmîlerin aynı ya da değişik İslâm ülkelerinin vatandaşı olmaları aynı konumda değerlendirilmelerine mâni değildir. Bir başka ifadeyle ülke ayrılığının bu statüye etkisi yoktur. Aynı şekilde, dârülharp vatandaşları da ülke veya yönetimleri değişik olsa da aynı statüde değerlendirilir. Onlara karşı takip edilecek hukukî prosedür aynıdır.⁴

Makalede İslâm ülkesinin gayrimüslim vatandaşları olan zimmîlerin ceza hukuku hükümleri bağlamında durumlarına açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Bir sözleşme ile İslâm ülkesinin vatandaşı olmayı taahhüt eden gayrimüslim şahısların İslâm ülkesinin bir vatandaşı olarak suç işlemleri durumunda takip edilecek hukukî prosedür konusu tartışmalarla birlikte farklı çevrelerde hep calibi dikkat olmuştur. Bu itibarla makalede zimmî olarak nitelendirilen vatandaşlara İslâm ceza hukuku hükümlerinin uygulanmasına ilişkin hükümler ele alınacak ve yer yer değerlendirmeler yapılacaktır.

1. Vatandaşlık Bağlamında Zimmîler ve Zimmet Akdi

1.1. Kavram ve Kapsam Olarak Zimmî

Sözlükte; and, hak, güvenlik, söz verme⁵ anlamlarına gelen zimmet kelimesinden türetilmiş olan zimmî kelimesi, İslâm hukuku terimi olarak; kendilerine verilen mal, can ve ırz/namus güvenliğine karşı, İslâm dinine iman etmemekle birlikte, devletin hukuk düzenine bağlı kalmayı kabullenmiş sürekli ikamet hakkına sahip gayrimüslim vatandaşlara denir.⁶

³ Bk. Ahmet Özel, “Harbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/112-114; a.mlf., “Müste'men”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/14-143.

⁴ Abdül Kadir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânûni'l-vad'i* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l Arabî, ts.), 1/307.

⁵ Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: 1993), 1/450; Ahmet Rıza, *Mu'cemu metni'l-luga* (Beyrut:1958), 2/ 507; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hükûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 3/422.

⁶ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım, *Ahkâmu ehli'z-zim-*

Tanımından da anlaşılacağı üzere zimmîler, İslâm ülkesinin gayrimüslim vatandaşlarıdır. Günümüz ulus-devlet anlayışında devletin insan unsurunu tanımlamak amacıyla yapılan vatandaş-yabancı şeklinde ikili ayırım yerine İslâm hukuk geleneğinde inanç esasına dayanan Müslüman-gayrimüslim ayırımı benimsenmiştir. Doktrine göre devletin kurucu ve aslı unsurunu Müslümanlar oluşturur. Gayrimüslimler ise İslâm devletiyle olan siyasî ve hukukî bağlarına göre zimmî, müste'men, muâhid ve harbî şeklinde dört kategoride değerlendirilir. Bunların içinde zimmî İslâm devletinin tebaası olması yönüyle diğerlerinden ayrılır.⁷ Zimmîler, devletle gerçekleştirdikleri zimmî akdi ile İslâm ülkesinde mal, can ve ırz güvenliklerinin sağlanması yanında sürekli ikamet hakkını da elde etmiş olurlar. Yine bu akit gereği zimmîler, bazı istisnalar dışında vatandaşlık haklarından faydalanma imkânına kavuşurlar.⁸

İslâm ülkesinin hukuk düzenine bağlı kalmayı kabul etmiş İslâm dini dışındaki dinlere veya inançlara mensup insanlar, genel olarak zimmî terimi ile isimlendirilmiştir. Kendileriyle, İslâm devleti arasında gerçekleştirilen devletin hukuk düzenine bağlılık sözleşmesi niteliğindeki anlaşmaya da “zimmî akdi” terimi kullanılır. Yahudi ve Hristiyanların zimmî ya da ehlü'z-zimme kavramının kapsamına dâhil olduğu konusunda İslâm hukukçuları ittifak etmişlerdir. Ancak bu iki din dışında mecûsî, sâbiî, ateist, müşrik gibi inançlara mensup şahısların da zimmî statüsünde kabul edilip edilemeyeceği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁹ Kanaatimizce, kendisine tanınan mal, can ve ırz güvenliğine karşılık İslâm ülkesinin hukuk düzenine bağlılığı kabul eden her şahıs, zimmî statüsünde değerlendirilebilir. Burada belirleyici olan inançtan ziyade devletin hukuk düzenine bağlılığı ihtiva eden zimmî sözleşmesini kabuldür. Dolayısıyla zimmîlik statüsünde inanç belirleyici değildir. Hâsılı vatandaşlığa kabulde temel dayanak, kişinin ya İslâm devletinin idarî düzeninde esas kabul ettiği İslâm'a iman etmesi ya da hâkim hukuk düzenine bağlılığı ifade eden zimmî akdidir. Nitekim ehl-i kitabın zimmîlik adı altında vatandaşlık statüsüne kabulü, inançlarına değil devletin hukuk düzenine bağlı kalacaklarına dair

me (Dımeşk:1961) 2/475; Muhammed Hamidullah, *İslâmda Devlet İdaresi* (trc. Kemal Kuşçu) (Ankara: ts), 484; Abdülkerim Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menin fî dâri'l-İslâm* (Bağdat:1963), 22.

⁷ Ahmet Yaman, “Zimmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/435.

⁸ Mansûr b. Yunus b. İdrîs el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına' an metni'l-ıknâ'* (Beyrût:1982), 3/117; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menin*, 22; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul:1987), 3/234.

⁹ Bk. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: 1986), 7/110; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 10/568; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menin*, 25; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/236.

imzaladıkları bağlılık sözleşmesi niteliğindeki zimmet akdi ile ilintilidir. Buna göre mecûsî, sâbiî, budist ve ateist gibi inançlara mensup kimselerin, İslâm devletinin hukuk düzenine bağlılık sözleşmesi imzalamaları halinde, vatandaşlık hakkını elde etmelerine mâni bir durumun bulunmadığını ifade edebiliriz. Bahse konu farklı inanca mensup kişilerin, devletle yaptıkları sözleşmenin muhtevası özellikle kamu düzenini korumaya yönelik kurallarla sınırlıdır.¹⁰ Toplum olarak bir arada yaşama ve devletin devamını sağlama, kamu güvenliği ve kamu maslahatının dikkate alınması ile mümkündür. Kamu düzeninin sağlanmasına yönelik düzenlemeler, genelde inançtan ziyade kişilerin ortak maslahatını gerçekleştirmeye yönelik normlardır. Bu tür düzenlemelerde, kamuyu oluşturan bütün bireylerin temel hak ve hürriyetlerinin korunmasının yanı sıra ortak yarar ana zemini teşkil eder.

1.2. Hukukî Niteliği Açısından Zimmet Akdi

Hukukî nitelik ve kapsamı göz önünde bulundurulduğunda, gayrimüslim halkla zimmet akdi, Mekke'nin fethedilmesiyle (8/630) başlamıştır. Bundan önce Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle yaptığı anlaşmalar belli bir süre sonra geçerliliğini yitirmeleri ve diğer tarafın, İslâm ülkesinin hukuk düzenine bağlı kalması şartının bulunmamasından dolayı, zimmet akdi kapsamında değerlendirilmemektedir.¹¹ Burada hicretten sonra Medine'de Hz. Peygamber ile farklı din ve inanca mensup diğer toplum kesimleriyle imzalanan Medine vesikası da bazı maddeleri ile zimmet akdini çağrıştırabilmektedir. Ancak bahse konu dönemde Müslümanlar müesses bir devlete sahip olmadıklarından imzalanan vesika ve muhtevası zimmet akdinden ziyade toplumsal uzlaşya yönelik bir antlaşma metni olarak değerlendirilebilir.¹²

Zimmet akdini de kapsamına alan gayrimüslimlerden cizye alınmasını düzenleyen, "*Kitap ehlerinden Allah'a ve âhiret gününe iman etmeyenler; Allah'ın ve Peygamberinin haram kıldığını haram saymayanlar ve hak din olarak İslâm'ı din kabul etmeyenlerle, cizye verinceye kadar savaşın.*"¹³ âyeti, yukarıda belirtilen tespiti desteklemektedir. Zira bu âyet, Mekke'nin fethedilmesinden sonra nazil olmuştur.¹⁴ Bunun yanında yine aynı

¹⁰ Kemalüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr* (Beyrut: ts.), 5/209; Buhûti, *Keşşâfu'l-kına'*, 3/117.

¹¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/111; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 22; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/234.

¹² Mustafa Özkan, "Medine Vesikası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), Ek 2/212.

¹³ et-Tevbe 9/29.

¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: 1993), 3/134; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrût: Daru'l-Marife, 1969),

sûrede yer alan, “*Ey Muhammed! Müşriklerden biri sana sığınır, onu emniyet altına al ki, Allah’ın kelamını dinlesin...*”¹⁵ âyeti, zimmet akdinin meşruiyetine delil teşkil etmektedir.¹⁶

Gayrimüslimlerle anlaşma yaparak İslâm ülkesinde mal, can ve ırz güvenliklerinin teminat altına alınmasının temel amacı, barışın sağlanması ve Müslümanlarla birlikte yaşayacak gayrimüslimlerin, süreç içinde İslâm’ı tanıyarak kendi istekleriyle Müslüman olmalarına imkân tanınmasıdır. Zimmîlerden cizye alınması¹⁷ ise, söz konusu temel amacın dışında olup bahse konu verginin kamusal bir sorumluluğun parçası olarak değerlendirilmesi gerekir. Nitekim İslâm hukukunda hâkim görüş, gayrimüslimlerle sadece cizye alınma amacına yönelik zimmet akdi yapılmasını onaylamamaktadır.¹⁸ Zimmet akdi, gayrimüslimlerle İslâm devleti arasında gerçekleştirilen bir uzlaşma sözleşmesidir. Bu sözleşme ile gayrimüslimler, vatandaş statüsünü kazanırlar.

Zimmet akdi niteliği itibarıyla diğer sözleşmelere/akitlere benzediğinden geçerlilik/sıhhat şartları da genel çizgileriyle bu akitlerle paralellik arz etmektedir. Bu şartların en önemlisi, zimmet akdinin zaman olarak geçici bir süreyle sınırlandırılmaması yani süresiz olmasıdır.¹⁹

Zimmet akdine ilişkin yazılı bir belgenin düzenlenmesi akdın sıhhati için şart olmamakla beraber diğer bütün akitlerde olduğu gibi yazılı bir belgenin düzenlenmesi güzel kabul edilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, yapılan sözleşmelerin yazılması tavsiye edilmektedir.²⁰ Ayrıca Hz. Peygamber zamanından beri bu nitelikteki akitler yazılmıştır.²¹

3/134; İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, 1/7; Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn*, 23.

¹⁵ et-Tevbe 9/6.

¹⁶ Âyetin tefsiri için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l -Kur’ân* (Beyrut: 1965), 8/75; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: 1990) 15/181; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/124.

¹⁷ İslâm hukukunda cizye, gayri müslim tebaa ile yapılan zimmet antlaşması sonucunda alınır. Bunun karşılığında zimmîlerin can, mal ve inanç hürriyetleri güvence altına alınır. Bilgi için bk. Mehmet Erkal, “Cizye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/42-45.

¹⁸ Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü’l-Mebsût* (Beyrût: Dar-ürü’l-Marife, 1978), 10/77; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 7/111; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ila ma’rifeti meâni’l-minhâc* (Mısır: 1958), 4/243; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü’l-evtâr fi şerhi munteka’l-ahbâr* (Beyrût: ts.), 8/58.

¹⁹ Zimmet akdinin sıhhat şartları için bk. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 7/110; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr* 5/210; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/578; Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn*, 41; Ahmed Fethi Behnesî, *el-Mevsûatü’l-cinâiyye fi’l-fikhü’l-İslâmî* (Beyrut: 1991), 3/64; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/241.

²⁰ el-Bakara 2/282.

²¹ Bu nitelikteki anlaşma örnekleri için bk. Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü’l-vesâkı’s-siyâsiyye li ahdi’n-Nebeviyye ve’l-hulâfeti’r-râşide* (Beyrût: Dar’un Nefâis, 1987), 41 vd.

Günümüzde de herhangi bir ülkenin vatandaşlığına kabul edilen kişilere, vatandaşı oldukları ülke tarafından kimlik niteliğinde yazılı evrak tanzim edilmektedir.

İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından, zimmet akdi İslâm devleti açısından bağlayıcı kabul edilmiş ve zimminin akdi bozacak herhangi bir davranışı olmadığı sürece devletin tek taraflı olarak akdi bozamayacağı esası benimsenmiştir. Devlet açısından zimmet akdinin bağlayıcı olduğu görüşünde olan fakihler, zimmi için akdin bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir. Buna göre zimmi, istediği zaman akdi feshederek ülkeyi terk etme hakkına sahiptir.²²

Zimmet akdi genelde, zimminin Müslüman olması, kamu düzenini bozucu eylemlerde bulunması, ülke aleyhine dış güçlerle iş birliği yapması, mal, can ve ırz güvenliğinin sağlanmasına karşılık, vermekle yükümlü olduğu cizyeyi vermemesi ve ölüm gibi nedenlerle sona ermektedir.²³ Fakihlerin çoğunluğu, cizye ödemekten vazgeçmeyi ve kendileriyle ilgili İslâm hükümlerine uymamayı sözleşmenin ana şartlarına aykırılık sayıp bozucu bir sebep olarak görürken Hanefiler bu hususta diğer fakihlerin aksine cizye ödememeyi zimmet akdini sona erdiren birincil bir sebep olarak görmemektedirler. Cizyeyi ödememenin değil onu borç kabul etmenin ve ödeme sözü vermenin önemli olduğunu, borçlanmanın ise devamlılık özelliği taşıdığını, bunun yanında ödememenin maddi imkânsızlığa bağlı olabileceğini öne süren Hanefiler bu görüşlerine ayrıca şu gerekçeleri de eklemişlerdir: “Cizye vermekten kaçınmak onların İslâm’ı kabul etmemelerinden daha büyük bir kusur değildir. Ayrıca cizye sorumlusu olmayan gayrimüslimler de vardır. İslâm hükümlerine uymamak da sözleşmeyi etkilemez; çünkü bu durum Müslümanları dinden çıkarmaz.” şeklinde açıklamalarda bulunmaktadırlar.²⁴

1.3. Zimmîlerin Hak ve Yükümlülükleri

Klasik İslâm hukuku kaynaklarında nakledilen “Haklarımız, hakları, yükümlülüklerimiz de yükümlülükleridir.”²⁵ anlamındaki söz, zimmîlerin

²² Zeydân, *Ahkâmu 'z-zimmiyyîn*, 42; Bilmen, *Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/430; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/241; Behnesî, *el-Mevsûa*, 3/ 65.

²³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/112; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5/302; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/608; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr* (Beyrut: 1994), 6/341; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 3/132; Zeydân, *Ahkâmü 'z-zimmiyyîn*, 42; Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 485; Vehbe Zuhayli, *Âsâru'l-harb fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1992), 367.

²⁴ Ahmet Yaman, “Zimmi”, 44/435.

²⁵ Muteber hadis kaynaklarında, bu söz yer almamaktadır. Ancak klasik fıkıh kaynaklarında zimmîlere ilişkin konular işlenirken bu söz aktarılmaktadır. Nitekim Bedâiu's-sanâi' isimli fıkıh kitabında Peygamber'e (s.a.s.) nispet edilen “Onlar zimmet akdini kabul ederlerse, kendilerine, haklar bakımından Müslümanların sahip oldu-

hak ve yükümlülükler bakımından Müslümanlarla aynı konumu haiz olduklarının temel dayanağını teşkil etmektedir. Bahse konu söz, hadis kritiği açısından sağlam yollardan rivayet edilmemiş olsa da tarihi süreçte uygulamaların genelde bu ekseninde seyrettiğini ifade edebiliriz.²⁶ Buna göre, hak ve yükümlülüklerde Müslümanlarla zimmîlerin kanun önünde eşitliği genel ilkedir. Nitekim Hz. Ali (ö. 41/661) de zimmîlerin statüleri ile ilgili olarak: “Cizye vergisini kabul etmeleri durumunda malları mallarımız gibi canları da canlarımız gibidir.”²⁷ demiştir. Tarihi süreçte İslâm devletlerinde gayrimüslimlere Müslümanlardan farklı olarak bazı istisnaların getirilmesi, ya kamu düzenini sağlama amacına matuftur ya da istisna kabul edilen görevin niteliğinden kaynaklanmaktadır.

Zimmet akdi imzalayan gayrimüslim, vatandaş statüsünde değerlendirilir. Buna göre, zimmîlerin hak ve yükümlülükleri siyasal, kamusal ve kişilik hakları gibi ayrımlar altında incelenmiştir.²⁸ Bu ayrımlara girmeksizin zimmîlerin hak ve yükümlülüklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

(1) Devlet, zimmînin mal, can ve ırz güvenliğini sağlamak zorundadır.²⁹ Buna göre gerek ülke içinde gerekse ülke dışında zimmîye yönelik haksız saldırılarda devlet akit gereği, zimmînin hakkını korumak durumundadır. Konuya ilişkin Peygamber (s.a.s.); “*Müslümanlarla anlaşma yapan bir kimseye, haksızlık yapan veya onu gücünün üstünde bir şeyle yükümlü*

ğu haklara sahip olduklarını, yükümlülük bakımından da Müslümanların yükümlülükleriyle aynı statüde olduklarını bildir.” sözü nakledilmektedir. (Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 7/100).

²⁶ Uygulamadan örnekler için bk. Mun’im Sirry, “The public role of Dhimmîs during ‘Abbâsîd times”, *Bulletin of SOAS* 74/2 (London: 2011), 187-204; Abdurrahman I. Doi, “Non-Muslims in a Muslim State”, *The Muslim World League Journal* 11/4 (Mekke 1984), 21; M. İzzet, Tahtâvî, “ez-Zimmiyûn fi bilâdi’l-İslâm”, *Mecelletü’l Ezher*. 52/5 (Kahire: 1980), 941; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslim Teb’anın Yönetimi* (İstanbul:1990), 24.

²⁷ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 7/111; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr* (İstanbul: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1951), 5/119; Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn*, 70.

²⁸ Zimmîlerin hakları için bk. Zeydân, *Ahkâmü’z-zimmiyyîn*, 76; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/256; Yusuf el-Kardâvî, *Gayru’l-müslimîn fi’l-muctemai’l-İslâmî* (Beyrut: 1992), 9; Osman Şekerci, *İslâm Ülkelerinde Gayrimüslimlerin Temel Hakları* (İstanbul:1996), 22; İbrahim Çalıışkan, *İslâm Ceza Hukukunda Gayrimüslimlerin Statüsü* (Ankara: Basılmamış Doktora Tezi, 1986), 58; Raşid Gannûşî, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, trc. Abdülmecit Can (İstanbul: 1996), 101; Özel, “Gayrimüslim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1996), 13/418-426.

²⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 7/111; Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 2/ 256; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihayetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-minhâc* (Mısır: 1967), 7/109; Buhûti, *Keşşâfu’l-kına*, 3/129; M. Ra’fet Os mân, “Alâkâtü’l-Müslimîn bi ehli’z-zimme”, *Mecelletü’l Ezher*, 45/4 (Kahire: 1973), 364.

tutan şahıs, kıyamet gününde karşısında beni bulacaktır."³⁰ buyurmaktadır.

(2) Zimmîler, din ve vicdan hürriyetine sahiptirler. Zimmet akdinin kapsamında, din ve vicdan hürriyeti vardır. Devlet bu akit gereği, zimmîlerin din ve inançlarına müdahale etmemeyi ve onların inançlarını serbestçe yaşamalarını kabullenmiştir. Buna göre, zimmîlerin mabedlerine, dinî sembol ifade eden haç vb. şeyleri takmalarına ve taşımalarına müsaade edilir.³¹ Klasik İslâm hukuku eserlerinde, gayrimüslimlerin giyim-kuşam, mabed yapma ve inançları gereği birtakım sembolleri taşımaları ile ilgili ayrıntılı düzenlemeler yapıldığını görmekteyiz.³² Söz konusu düzenlemeler, genelde zimmî statüsündeki gayrimüslimlerin hürriyetlerini kısıtlayıcı nitelikte bir görünüm arz etmektedir. Ancak bu tür düzenlemelerin, daha çok dönemsel siyasî anlayıştan kaynaklandığını belirtmek gerekir. Ayrıca hâkim toplum olma olgusunun, bu tür düzenlemelere dönemsel de olsa hukuk bazında da etki ettiğini söyleyebiliriz. Zira Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında, gayrimüslimlerin ibadetlerini kısıtlayıcı nitelikte herhangi bir düzenleme söz konusu değildir. Aksine Kur'ân-ı Kerim'de inanç özgürlüğü, "*Dinde zorlama yoktur...*"³³ âyeti ile teminat altına alınmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Necran Hristiyanları ile yaptığı anlaşmada onların haçlarını rahat bir şekilde taşıyabileceklerini garanti altına almasını inanç özgürlüğüne örnek olarak zikredebiliriz.³⁴ Çağımız İslâm hukukçularından Abdülkerim Zeydân da zimmîlerin Hicaz bölgesi dışındaki İslâm topraklarında, ibadetlerini yapabilmek için ihtiyaçları kadar mabed yapabileceklerini ifade etmektedir.³⁵ Diğer taraftan klasik kaynaklarda zimmîler hakkında yapılan düzenlemelere Muhammed Hamidullah'ın getirdiği yorum, sosyolojik açıdan dikkate alınabilecek değer ve güzelliktir: "Hükümet işlerine katılmayan sınıfların mensupları arasında aşağılık duygusundan rahatsızlık duyma istidadı mevcuttur. Bunlar mesela, kendilerine hükmeden insanlar gibi giyinmek isterler. Bu hâl onların cemaat kültürünü öldürür. İslâm devletinin gayrimüslim tebaayı kendi himayesine alırken, onlara Müslümanları giyim-kuşam hususunda veya benzer sosyal tezahürlerde taklit etmemeyi emretmesi, kendilerinin

³⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmâre", 33, "Cihâd", 153.

³¹ M. Selim Gazvî, *el-Hurriyyâtü'l-âmme* (İskenderiyye: ts.), 66; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/263; Şekerci, *Gayrimüslimlerin Temel Hakları*, 49.

³² Yakub b. İbrahim Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc* (Kâhire: 1396), 137; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/113; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/609; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/327; İbn Kayyim, *Ahkâmü ehli'z-zimme 2/* 813; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 3/117; Ebû Abdullah Muhammed el-Mağribî el-Hattâb, *Mevâhibu'l-celil li şerhi muhtasari Halil* (Beyrût: Darü'l-Fikr, 1992), 3/384.

³³ el-Bakara 2/256.

³⁴ Hamidullah, *Mecmûatü'l-vesâik*, (94. vesika), 140.

³⁵ Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyin*, 98.

menfaatinedir.”³⁶

(3) Ülke içerisinde seyahat ve yerleşme hürriyeti hakları vardır. İslâm devletinin gayrimüslim vatandaşları, Müslümanlar gibi, seyahat etme ve ülkenin herhangi bir yerinde dilediği şekilde iskân hürriyetine sahiptir.³⁷

(4) Kültürel faaliyetlerde bulunma, çalışma ve kamu hizmetlerinden faydalanma hakları vardır.³⁸ Zimmîlere, genel olarak İslâm devletinin tanımış olduğu bu haklara karşılık onların da devlete karşı yerine getirmek zorunda oldukları birtakım yükümlülükleri vardır.³⁹ Zimmîlerin yükümlülüklerini kısaca şu iki madde ile özetleyebiliriz:

(a) Cizye (şahıs), haraç (arazi) ve öşür (ticaret) vergisi ödemek.⁴⁰ İslâm devleti ile zimmet akdinde bulunan gayrimüslimler, gerekli şartları taşımaları durumunda cizye⁴¹, haraç⁴² ve öşür⁴³ vergisi ödemekle yükümlüdürler.

(b) Kamu düzenini bozucu faaliyetlerde bulunmamak. Bu noktada zimmî, ülke vatandaşlarının dinî inançlarına hakaret etmemek, devletin temel düzeninde esas kabul ettiği İslâm dininin kamu maslahatı gereği yasakladığı fiilleri işlememekle yükümlüdür.⁴⁴

³⁶ Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 191.

³⁷ Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 78; Gannûşî, *İslâm Toplumunda Vatandaşlık*, 146; Şekerci, *Gayrimüslimlerin Temel Hakları*, 26.

³⁸ Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/265; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 86.

³⁹ Zimmîlerin yükümlülükleri için bk. Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 115; M. İzzet Tahtâvî, “Ehlü'z-zimme ve vacibâtühüm”, *Mecelletü'l-Ezher*, 52/7 (Kahire: 1980), 1285.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/111; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/611; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 3/380; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 115; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/273.

⁴¹ Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/111; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/ 288; Celâlüddin b. Şemsüddin el-Harezmi, *el-Kifâye* (Şerhu fethü'l-kadîr'le) (Beyrût: ts.), 5/ 288; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/289; Abdullah b. İbrahim Tarîkî, “el-Cizye ve ahkâmüha”, *Mecelletü advai's-Şerîâ* 13 (Riyad: 1981), 85; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/281; Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı* (İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.), 123; Erkal, “Cizye”, 8/42-45.

⁴² Harâç; gayrimüslimlerden alınan toprak vergisine denilmektedir. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/77; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/367; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye* (Beyrût: Daru'l Fikri Arabî, 1990), 262; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/302; Tuğ, *İslâm Vergi Hukuku*, 113; Cengiz, Kallek, “Harâç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 16/71-88; Mustafa Fayda, *H. Ömer Zamanında Gayrimüslimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989), 41.

⁴³ *Öşür*; İslâm ülkesinde ticaret ile ilgilenen gayrimüslimlerden alınan vergiye denilmektedir. Bk. Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr* (by.:1972), 5/ 2133; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/ 292; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/287.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/113; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/302; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 171; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/293; Tahtâvî, “Ehlü'z-zimme ve vacibâtuhum”, 1454.

2. Ceza Hukuku Hükümleri Bağlamında Zimmîler

2.1. Şahıslara Karşı İşlenen Suçlar

İslâm ceza hukukunda şahıslara karşı işlenen suçlar genelde, öldürme/katl ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlar/müessir fiiller olmak üzere iki bölümde ele alınmaktadır.⁴⁵ Şimdi bu suçlarda fail ya da mağdur tarafın Müslüman veya zimmî olması durumunda uygulanacak ceza hukuku hükümlerini ele alacağız.

2.1.1. Adam Öldürme Suçu

Adam öldürme suçu, İslâm cez hukukunda, kasten öldürme, kasta benzer öldürme, hataen öldürme, hata benzeri öldürme ve dolaylı/tesebbüben öldürme olmak üzere beş kısımda ele alınmaktadır.⁴⁶ Belirtilen bu suçlar ve karşılığında uygulanacak cezalar farklılık arz ettiğinden, her suç ve karşılığında uygulanacak cezaya ayrı ayrı değineceğiz.

2.1.1.1. Kasten Adam Öldürme Suçu

Kasten adam öldürme suçuna karşılık asli/birincil ceza olarak kısas uygulanmaktadır. Kisasın meşruiyeti, Kitap, Sünnet ve icmâ delillerine dayanmaktadır.⁴⁷ Kasten öldürme ve yaralama suçlarında asli ceza olan kısasın hukukî bir gerekçe ile uygulanamaması durumunda ise, bedel ceza konumunda olan diyet devreye girmektedir.⁴⁸ Mirastan mahrumiyet ve keffâret ise, kasten öldürme suçunda ek ceza olarak uygulanmaktadır.⁴⁹

İslâm hukukuna göre, kasten öldürme suçunda, maktulün Müslüman olması durumunda, suçlunun kimliği dikkate alınmaksızın gerekli diğer şartların oluşumu ile kısas cezası uygulanır.⁵⁰ Diğer taraftan kısas, denklik temeline dayandığı için, bu denklikte esas alınacak niteliğin/kriterin ne olması gerektiği hususunu tartışan İslâm hukukçuları, diğer dinlere ya da

⁴⁵ Bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/ 233; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/319; Yiğit Yaşar, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü* (Ankara: Sistem Ofset, 2012), 100.

⁴⁶ Bk. Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, 2/ 4; M.Faruk Nebhân, *Mebâhis fi't teşriü'l cinâiyyi'l İslâmî* (Beyrut: 1982), 121; A.Fethi Behnesî, *el-Cerâim fi'l-fikhu'l-İslâmî* (Kahire: 1988), 215; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhü* (Dimesşk: 1989), 6/ 217; Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, 100.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/234; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/333; Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 1/632.

⁴⁸ Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 6/297; Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâiyyü'l-İslâmî*, 2/214.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/251, 339; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/26; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 10/162; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/43; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/217; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ*, 4/397.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/236; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/333; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/185; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/16; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyin*, 250.

ülke vatandaşlarına karşı işlenen kasten öldürme suçunda uygulanacak ceza konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre, denklikte inancı esas alan fakihler, Müslümanın gayrimüslim bir şahsı kasten öldürmesi durumunda kısas cezasının uygulanmayacağı görüşündedirler. Buna karşılık denklikte, kişinin can dokunulmazlığı/ma'sumu'd-dem esasını ölçü alan fukaha ise, suçlunun ya da mağdurun dinî inancı ne olursa olsun, gerekli diğer şartların da bulunmasıyla kısas cezasının uygulanacağını ifade etmişlerdir. İslâm hukukçularının konuyla ilgili görüşleri ana hatlarıyla şöyledir:

Katilin zimmî olması durumunda işlemiş olduğu kasten adam öldürme suçunda kendisine uygulanacak ceza, suçun mağduruna göre değişiklik arz etmektedir. İslâm ülkesinin vatandaşı olan bir zimmî, aynı konumdaki diğer bir zimmîyi kasten öldürürse, kendisine kısas cezası uygulanacağı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır.⁵¹ Zimmînin belirtilen bu cezaya çarptırılmasının temel gerekçesi, statü eşitliğine/denkliğe dayanmaktadır.⁵²

Zimmî, bir Müslümanı kasten öldürürse, kendisine kısas cezası uygulanır. Bu konuda İslâm hukukçuları aynı görüştedirler.⁵³ Zimmî, geçici bir süre için emanla/izinle İslâm ülkesinde bulunan müste'meni öldürürse, Hanefilerden Ebû Yûsuf'un da içinde yer aldığı çoğunluğa göre, kendisine kısas cezası uygulanır. Zira devlet, müste'menle yapmış olduğu sözleşme gereği İslâm ülkesinde bulunduğu zaman diliminde kendisine, mal, can ve ırz dokunulmazlığı hakkı tanımıştır. Bu bakımdan onun hayatının dokunulmazlığı ile İslâm ülkesinin diğer vatandaşlarının hayat dokunulmazlığı arasında fark yoktur.⁵⁴ Ebû Yûsuf dışındaki Hanefilere göre ise, zimmîye müste'men karşılığında kısas cezası uygulanmaz. Bu görüş sahipleri, müste'menin can, mal ve ırz dokunulmazlığını geçici kabul etmektedirler. Bundan dolayı İslâm ülkesi vatandaşları olan Müslüman veya zimmînin, müste'men statüsündeki bir şahsı kasten öldürmeleri durumunda kendilerine kısas cezası uygulanmayacağı kanaatini taşımaktadırlar.⁵⁵

⁵¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyer*, 5/1854; Kâsânî, 7/237; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/346; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/16; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 5/610; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 248.

⁵² Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 5/609; Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (Beyrût:1968), 350; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 249.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/346; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/16; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 5/610; Muhammed b. Ahmed el-Külebî İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (Beyrût: 1968), 350; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 250; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire: ts.), 352.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/236; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/346; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 5/610; Ebû Bekr b. Hasen el-Kişnâvî, *Eshelu'l-medârik şerhu irşâdi's-sâlik fi fikhi İmâmi'l-eimme Mâlik* (Beyrût:1995), 2/ 230; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/ 242; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 251.

⁵⁵ Serahsî, *Şerhu's-Siyer*, 5/1853; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/236; Mevsilî, *el-İhtiyâr*,

Kanaatimizce çoğunluğun görüşü, İslâm hukukunun temel prensipleri ve ilgili nassların korumayı hedeflediği amaçlar açısından daha isabetli gözükmektedir. Çünkü müste'mene, ülkede kalacağı süre içerisinde eman akdi çerçevesinde can, mal ve ırz dokunulmazlığı tanınmıştır. Eman kapsamında tanınan bu dokunulmazlık dolayısıyla, müste'men ile zimmî ve Müslümanlar arasında belirtilen haklarda eşitlik söz konusudur. Eşit statüdeki iki hakkın aynı derecede ihlalinin, hukukî sonucunun farklılık arz etmesi, hukuk normları ve tekniği açısından çelişki doğuracağı izahtan varestedir. Ayrıca müste'mene ilişkin bu farklı uygulamanın devletlerarası ikili ilişkiler açısından da bazı olumsuzlukları beraberinde getireceği açıktır. Teminat altına alınan bir canın güvenliğine karşı işlenen suçlarda hukukî açıdan ayrımcılık yapan ve bu bağlamda yeterli güveni sağlayamayan bir ülkeye farklı ülke vatandaşlarının geçici de olsa seyahati düşünmesi ihtimal dışındadır. Belirtilen bu nedenlerle, müste'menin kasten öldürülmesi durumunda gerekli diğer şartların da bulunması hâlinde suçu işleyen kimsenin zimmî veya Müslüman kimliği dikkate alınmaksızın, kısasla cezalandırılmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Zimmî, zimmet veya eman akdi gibi İslâm ülkesiyle arasında herhangi bir anlaşma bulunmayan harbî statüsündeki yabancı ülke vatandaşını kasten öldürürse, kendisine kısas cezası uygulanmayacağı konusunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Bu görüş, harbînin can ve mal dokunulmazlığının teminat altına alınmaması gerekçesine dayanmaktadır.⁵⁶ Ancak zimmî veya başka birisinin böyle bir suçu işlemesi durumunda, yetkili merciin kamu maslahatı gereği bazı yaptırımlar getirmesine dinî açıdan hiçbir engelin bulunmadığını belirtmek gerekir.

Çoğunluğu temsil eden Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre, Müslümanın zimmîyi kasten öldürmesi durumunda, kendisine kısas cezası uygulanmaz.⁵⁷ Hanefiler ise, zimmîyi öldüren Müslümana kısas cezasının uygulanacağı görüşündedir.⁵⁸ Bunun yanında İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Leys b. Sa'd'e (ö. 175/791) göre, zimmî veya müste'meni suikast yoluyla öldüren Müslümana, kamu düzenini koruma gereği kısas cezası uygulanır. Maktûlün yakınlarının suçluyu affetmesi cezayı düşürmez.⁵⁹ İslâm

5/27; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/280.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/236; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/347; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/280; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 5/607.

⁵⁷ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce ala ehli'l-Medine*, thk. M.H. el-Keylânî (Beyrût: 1983), 4/329; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/341; Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (İstanbul: 1985), 2/334; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kına'*, 5/610; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 255.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/237; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/27; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/197; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/334; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 255; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/343.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/334; Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, 6/233; Muhammed

hukukçularının yukarıda naklettiğimiz görüşleri şüphesiz bazı delillere dayanmaktadır.⁶⁰ Delilleri tartışmaksızın, ortaya konan görüşlerden, zimmî veya müste'meni kasten öldüren Müslümana kısas cezasının uygulanması gerektiğini belirten görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü gerek zimmî gerekse müste'men, kendilerine devletin can, mal ve ırz güvenliğini sağlama teminatı verdiği kimselerdir. Bu teminat gereği ülkede bulunmaktadırlar. Dolayısıyla mal, can ve ırz güvenliği koruma altına alınan bir şahsın inancı ve vatandaşlık statüsü her ne olursa olsun, kendisine yönelik suç ve haksız saldırılara karşı güvenliğinin sağlanması ve şayet bir mağduriyeti söz konusu olursa bu mağduriyetin giderilmesi devletin en tabii görevidir. Çağımız hukukçularından M. Ebû Zehra da tercihini bu yönde dile getirmiştir.⁶¹

2.1.1.2. Diğer Öldürme Suçları

Kasten adam öldürme suçu dışındaki öldürme suçlarında aslî ceza kısas değil, diyetdir. Kasıt benzeri öldürme, hataen öldürme ve hata benzeri öldürme suçlarında diyet, aslî ceza olarak devreye girer. Diyet; bir şahsın haksız olarak öldürülmesi, sakat bırakılması veya yaralanması hâlinde ceza ve kan bedeli olarak mağdura ya da mirasçılara ödenen mal veya parayı ifade etmektedir.⁶² Diyetin meşruiyeti, Kitap, Sünnet ve icma delillerine dayanmaktadır.⁶³ Bahse konu öldürme suçlarında, suçlu ve mağduru Müslüman olmaları durumunda normal olarak, diyet cezası uygulanacağı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır.⁶⁴ Yine diyet cezasının delilleri arasında yer alan, "...Eğer ölen, sizinle aralarında antlaşma olan bir toplumdansa ise, öldürenin öldürülenin ailesine diyet teslim etmesi ve bir mümin köleyi hürriyetine kavuşturması gerekir..."⁶⁵ âyetinin de dile getirdiği gibi, öldürülenin İslâm devleti ile anlaşmalı zimmî veya müste'men olması durumunda da diyet gerekeceği kabul edilmiştir. İslâm hukukçuları bu konuda görüş birliği içindedir.⁶⁶ Şu kadar

b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetü 'd-Desûkî*, (by: ts.), 4/238; Nebhân, *Mebâhis*, 102.

⁶⁰ Deliller ve tartışmalar için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/237; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/333; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 9/341; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/197; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7/10; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 256.

⁶¹ Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, 355.

⁶² Bilmen, *İstilahatü Fıkhiyye Kamusu*, 3/12; Ali Şafak, *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku* (Erzurum: 1977), 95; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/473-479.

⁶³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/35; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 9/480; Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâiyü'l-İslâmî*, 2/176; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, 563.

⁶⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/24; İbn Kudâme, *el-Mugni*, 9/480; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 6/299.

⁶⁵ en-Nisâ 4/92.

⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/346; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/36; İbn Kudâme,

var ki; gayrimüslimlerin öldürülmesi durumunda diyeti gerekli gören İslâm hukukçuları, ödenecek diyetin miktarı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hanefî mezhebine göre, zimmînin diyeti Müslümanın diyetine eşittir. Yukarıda nakledilen Nisâ Sûresi, 92. âyeti, bu görüşteki fakihlerin başlıca delilleri arasında yer almaktadır. Bu âyet, öldürülenin diyet miktarının, Müslüman veya gayrimüslim oluşuna göre değişmeyeceğini göstermektedir. Buna göre öldürülenin inancı, diyet miktarının belirlenmesinde etkin bir ölçüt değildir.⁶⁷ Çağımız İslâm hukukçularından A. Kerîm Zeydân da bu görüşü tercih etmiştir.⁶⁸ Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ise, zimmînin diyetinin Müslümanın diyetinin yarısı kadar olması gerektiği görüşündedirler.⁶⁹ İmam Şâfiî ise, zimmînin diyetinin Müslümanın diyetinin üçte biri (1/3) kadar olması gerektiği görüşündedir.⁷⁰ İslâm hukukçularının belirttiğimiz bu görüşlerine karşılık, İbn Hazm (ö. 456/1063), diyetin sadece Müslümanlar arasında geçerli olduğu tezinden hareketle öldürülen zimmî veya müste'men konumundaki gayrimüslimler için diyetin söz konusu olmadığı görüşünü ileri sürmüştür.⁷¹

2.1.2. Müessir Fiiller

İslâm ceza hukukunda, şahsın vücut bütünlüğüne yönelik yaralama ya da herhangi bir organın işlevini yitirmesine sebebiyet veren eylemler müessir fiil kavramı ile ifade edilmektedir.⁷² Müessir fiiller, kasıtlı ve kasıtsız olmak üzere iki kategoride ele alınmıştır.⁷³ İslâm ceza hukukunda,

el-Muğnî, 9/527; Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, 573; Karaman, 3/348; Bardakoğlu, "Diyet", 9/474.

⁶⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, 4/322; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/252; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/36; Ali b. Ebû Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye* (Fethu'l-kadîr'le) (Beyrut: ts.), 9/211; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/335; A. el-Alî Rekbân, "Diyetu gayri'l-müslim", *Advâu's-Şeria* 15 (Riyad: 1404), 283.

⁶⁸ Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 283.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/346; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/527; Ebû İshak İbrahim b. Hasan İbn Abdirefî', *Muînü'l-hukkâm ala'l-kadâyâ ve'l-ahkâm*, thk. Muhammed b. Kasım b. İyâd (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1989), 2/869; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7/73; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/335; Bardakoğlu, "Diyet", 9/476.

⁷⁰ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1973), 6/92; Muhyiddin Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-mecmu' şerhu'l-mühezzebe* (Cidde: ts.), 17/ 414; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 2/346; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/527; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7/73; Rekbân, "Diyetu Gayri'l-Müslim", 136.

⁷¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhalla* (Beyrüt: ts.), 11/347.

⁷² Hasan Ali eş-Şâzelî, "Cinâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/14-15.; a. mlf., "Cirah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/24-25; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*, 7/331; Şafak, 86.

⁷³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/310; Şâzelî, "Cinâyet", 8/14-15; Üdeh, *et-Tesriü'l-cinâiy-*

uygulama şartlarının gerçekleşmesi durumunda, kasıtlı müessir fiillerde asli ceza, kısastır. Kısasın uygulama şartlarının bulunmaması durumunda ise, bedel ceza olarak diyet devreye girer. Kasıtsız müessir fiillerde ise diyet, asli/birincil cezadır.⁷⁴ Buna göre İslâm ülkesi vatandaşlarından, herhangi birinin, diğerine (zimmî ve Müslüman) karşı işlemiş olduğu müessir fiillerle, bunlara karşı yabancı ülke vatandaşlarının işlediği müessir fiillerde de kısas, diyet ve takdiri tazminat cezaları uygulanmaktadır. İslâm hukukçularının bu konudaki görüşleri, yukarıda öldürme suçu karşılığında uygulanan kısas ve diyet cezalarına bakış açılarının devamı niteliğindedir. Buna göre şahısların birbirlerine karşı işlemiş oldukları suçlarda, kısas ve diyeti benimseyenler, genel olarak müessir fiillerde de kısas ve diyete hükmetmişler, kısas ve diyete hükmetmeyenler ise, bu çeşit fiillerde de kısas ve diyetin gerekmediğini ifade etmişlerdir.⁷⁵

2.2. Devletin Güvenliğine Karşı İşlenen Suçlar

Gerek bireylere yönelik gerekse devletin tüzel kişiliğine karşı ülkede işlenen bütün suçlar farklı ölçekte de olsa özü itibarıyla devletin iç düzenine, toplumun huzur ve güvenliğine bir şekilde zarar vermektedir. Ancak bazı suçlar, nitelikleri itibarıyla, doğrudan doğruya devletin varlığı ve güvenliğine yönelmiştir. Bu noktada, bağı/meşru düzene isyan), hırâbe/ yol kesme ve silahlı soygun ve casusluk suçları devletin güvenliğine karşı işlenen en belirgin suçlardır.

2.2.1. Bağy Suçu

Bir İslâm hukuku terimi olarak bağy; kendi kanaat ya da yorumlarına dayanarak, belli güce sahip bir grubun, meşru devlet düzeni veya âdil devlet başkanına karşı isyan etmesi şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁶

İsyan suçu mevcut yasal düzene karşı ayaklanmak suretiyle, devletin ve toplumun güvenliğinin bozulmasına sebebiyet verir. Terör ve anarşi, başıbozukluk, toplumsal karmaşa kaçınılmaz olur. Bu yönleriyle isyan suçu, kamu düzeni ve devletin güvenliğine karşı işlenmiş bir suç niteliği arz etmektedir.

yü'l-İslâmî, 2/204; Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 41.

⁷⁴ Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, 6/ 247; Derdir, *eş-Şerhu'l-Kebîr* (Desûkî hâşiyesiyle) (by.: ts.), 4/224; Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâiyü'l-İslâmî*, 2/ 211; Dağcı, *Müessir Fiiller*, 84.

⁷⁵ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 5/30; Hattâb, *Mevâhibu'l-celil*, 6/233; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 294-304.

⁷⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5/334; Bilmen, *Istilahatü Fıkhîyye Kamusu*, 3/410; Ebû Zehra, *el-Cerîme fi'l-fıkhü'l-İslâmî* (Kahire: ts.), 160; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 234.

İslâm hukukçuları, bağı suçuna delil kabul edilen âyete⁷⁷ dayanarak, meşrû düzene karşı isyan eden şahıslara karşı savaş açılabileceği ve bu sırada onların öldürülebilecekleri görüşündedirler.⁷⁸ İsyân edenlerin, ele geçirilen yaralıları öldürülmez, malları ganimet olarak dağıtılmaz ve telef edilmez. Aile fertleri esir alınmaz.⁷⁹ Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre, kaçan isyancılar takip edilmez. Nitekim Hz. Ali, Cemel vakasında kaçanları takip etmemiştir.⁸⁰ Ebû Hanîfe ise, isyancıların kaçışları diğer isyancı güçlere katılarak yeni bir isyan çıkarma amacına yönelik ise, takip edilip yakalanmaları, aksi takdirde takip edilmemeleri gerektiği görüşündedir.⁸¹

Zimmîlerin bağı suçu işlemesi durumunda isyan suçunun doğuracağı hukukî sonuçlar tartışmalıdır. Meşru düzene karşı zimmîler isyan ederlerse, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre, devletle aralarındaki zimmet akdi sona erer ve işlemiş oldukları bu suçtan dolayı da kendilerine, Müslümanlara uygulanan cezalar uygulanır.⁸² Mâlikî mezhebine göre ise, zimmîlerin isyan gerekçeleri, kendilerine yapılan bir haksızlığa dayanıyorsa, zimmet akdi bozulmaz. Ancak isyanları böyle bir gerekçeye dayanmıyorsa, zimmet akdi feshedilir.⁸³

Zimmîler, aralarında Müslümanlardan da bir grupla beraber devlete karşı isyan ederlerse, Hanefî mezhebine göre, isyan suçunda, Müslüman isyancılara takip edilen hukukî prosedür kendilerine uygulanır ve zimmet sözleşmeleri feshedilmez.⁸⁴ Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise, zimmîlerin Müslümanlarla ortaklaşa gerçekleştirdikleri isyan suçuyla, devletle olan zimmet sözleşmeleri sona erer. Ancak zimmîlerin isyana kendi hür iradeleriyle katılmaları gerekir.⁸⁵ Mâlikîler ise, Müslüman

⁷⁷ el-Hucurât 49/9.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/141; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/60; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyü'l-İslâmî*, 2/695; Ali Şafak, "Bağı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/451-452.

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/141; Mâverdi, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, 122.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/126; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/63; Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 121; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Adil Abdülmecid-Ali M. Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 7/ 278.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/126; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/152; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/337.

⁸² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/113; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/72; Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhu muhtasarı Halîl* (Beyrut: Dârü's-Sâdir, ts.), 3/149; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/127; Dusûkî, *Hâşiye*, 4/300; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 235; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/340.

⁸³ İbn Kayyım, *Ahkâmü ehli'z-zimme*, thk. Subhi Salih (Dimeşk: 1961), 2/809; Muhammed b. Yûsuf Mevîk, *et-Tâc ve'l-iklîl ala muhtasarı Halîl* (Mevahibu'l-celîl ile), (Mısır: 1328), 6/279; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 236; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyü'l-İslâmî*, 2/702.

⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/128; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/341; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 236; Bilmen, *İstulâhatü Fikhiyye Kamusu*, 3/416.

⁸⁵ Remlî, *Nihayetü'l-muhtâc*, 7/408; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/237; İbn Kudâme, *el-Muğ-*

isyancıların isyan gerekçelerinin göz önünde bulundurulacağını, şayet haklı bir isyan gerekçeleri yoksa zimmet sözleşmelerinin sona ereceğini ifade etmişlerdir.⁸⁶

2.2.2. Yol Kesme/Eşkiyalık Suçu

Yol kesme suçu, Arap dilinde “hırâbe”, “kat’ut-tarik” ve “kuttâu’t-tarik” kelimeleri ile ifade edilmektedir. Dilimizde ise bu suç karşılığında “eşkiya” kelimesi kullanılmaktadır.⁸⁷ Yol kesme suçu, İslâm ülkesinde, silahlı veya silahsız olarak bir kişi ya da grubun zorla, kuvvet kullanarak meskûn mahallerde veya meskûn mahaller dışında, ülke vatandaşlarının yollarını keserek hayatlarına kastederek mallarını almaları şeklinde tanımlanmaktadır.⁸⁸

İslâm hukukçularının yol kesme suçunun cezasına delil kabul ettikleri âyetteki, “*Allah ve Resulüne karşı savaşanların ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası...*”⁸⁹ ifadesi, bu suçun devlete, devletin varlık ve güvenliğine karşı işlenmiş bir suç olduğuna işaret etmektedir. Yol kesme suçu, şahıs ve mal aleyhine işlenen bazı suçları da içermekle birlikte, toplum aleyhine işlenmiş olma niteliği daha da ağır basmaktadır. Devletin otoritesi altındaki bölgelerde, yol keserek, yağmalama, öldürme vb. suçları işlemek devletin otoritesini sarsar. Devletin ve toplumun emniyetinin bu suçlar dolayısıyla bozulacağı açıktır. Bu yönleri göz önünde bulundurulduğunda yol kesme suçu, devletin otoritesi ve güvenliğine karşı işlenmiş bir suç olarak kabul edilebilir.

Çoğunluk İslâm hukukçularına göre, yol kesme suçunu ve cezasını düzenleyen âyette,⁹⁰ suçu işleyenle ilgili inanç ya da vatandaşlık bağlamında herhangi bir ayırım getirilmediğinden, zimmîye de Müslüman eşkiyalara uygulanan cezalar tatbik edilir.⁹¹ Bu suçun cezasını, “*Allah ve Resulüne karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk yapmağa çalışanların cezası ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut ellerinin, ayaklarının çapraz kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleridir.*”⁹² âyeti düzenlemektedir. Âyette, yol kesme suçuna uygulanacak yaptırımlarla

nî, 10/72; Zeydân, *Ahkâmu’z-zimmiyyîn*, 236.

⁸⁶ Mevvâk, *et-Tâc ve’l-iklil*, 6/279; Üdeh, *et-Teşrîu’l-cinâhiyyü’l-İslâmî*, 2/703; Zeydân, *Ahkâmu’z-zimmiyyîn*, 236; Bilmen, *İstılahatü Fıkhîyye Kamusu*, 3/416.

⁸⁷ Ali Bardakoğlu, “Eşkiya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/463-466.

⁸⁸ Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, 140; Bilmen, *İstılahatü Fıkhîyye Kamusu*, 3/288.

⁸⁹ el-Mâide 5/33.

⁹⁰ el-Maide 5/33.

⁹¹ Serahsî, *Şerhu’s-siyer*, 1/207; İbn Kayyım, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, 2/809; Remlî, *Nihayetü’l-muhtâc*, 8/4; Muhammed b. Cerîr Taberî, *İhtilâfu’l-fukahâ* (Leiden: 1933), 258; Zeydân, *Ahkâmu’z-zimmiyyîn*, 229; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/338.

⁹² el-Maide 5/33.

ilgili olarak dört çeşit cezadan söz edilmektedir. Bunlar; öldürülme, asılma, el ve ayakların çaprazlama kesilmesi ve sürgün cezalarıdır.⁹³ Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri, zimmînin, işlemiş olduğu yol kesme suçu nedeniyle zimmet sözleşmesinin sona ermeyeceğini ifade etmişlerdir.⁹⁴ Hanbelî mezhebinden ise, akdin bozulacağı ve bozulmayacağı yönünde iki görüş nakledilmiştir.⁹⁵

2.2.3. Casusluk Suçu

Arapça “ces” kökünden, gözetleyen, araştıran manasında isim olan casus⁹⁶ kelimesi, düşmanın sırlarını araştırıp bilgi sızdıran, düşman içinde çeşitli yıkıcı faaliyetlerde bulunan kişi anlamına gelmektedir.⁹⁷ Arapçada casusa “göz” anlamına gelen “ayn” adı da verilmiştir.⁹⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de casus kelimesi yer almamakla beraber aynı kökten gelen “tecessüs” fiil olarak geçmektedir.⁹⁹

İslâm tarihine bakıldığında hemen her dönemde istihbarat faaliyetlerine büyük önem verildiği ve öteden beri bu çerçevede çalışmalar yapıldığı görülür. İslâm’da istihbarat çalışmalarına önem verilmesinin temel dayanağını, âyet, hadis ve uygulamalarda bulmak mümkündür. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’deki, “*Ey iman edenler! Tedbirinizi alıp ihtiyatlı davranın; bölük bölük veya hep birden savaşa gidin.*”¹⁰⁰ âyetinin, tedbir kapsamında istihbarat faaliyetlerinde bulunmayı da içerdiği belirtilmiştir.¹⁰¹ Aynı şekilde “*Onlara (düşmanlara) karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve cihat için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah’ın bildiği*

⁹³ Cezalara ilişkin uygulama şartları için bk. Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, 75 vd.; Bardakoğlu, “Eşkya”, 11/463-466.

⁹⁴ İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 5/303; İbn Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, 2/809; Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc*, 8/4; Zeydân, *Ahkâmu’z-zimmiyyîn*, 229; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/338.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/ 608; Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *eş-Şerhu’l-kebir* (el-Muğnî ile), 10/634; Zeydân, *Ahkâmu’z-zimmiyyîn*, 230.

⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/247; Muhammed b. Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Kuveyt: 1965), 4/119; İsmâil b. Abbâd, *el-Muhît fi’l-luga*, thk. Muhammed Hasan Elyâsîn (Beyrût: 1994), 4/387.

⁹⁷ Muhammed Râkân ed-Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmuha* (Amman: 1984), 52; Subhî Mahmasânî, *el-Kânûn ve’l alâkâtü’l-devliyye* (Beyrût: 1982), 247; Hamidullah, *İslâm’da Devlet İdaresi*, 358; Cengiz, Kallek, “Casus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/163-166.

⁹⁸ Ahmet Rıza, *Mu’cem*, 4/199; İbn Abbâd, *el-Muhît*, 4/387.

⁹⁹ el-Hucurât 49/12.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/71.

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l -Kur’ân* (Beyrût:1965), 5/273; Muhammed Osman Şübeyr, “el-İstiâne bi gayri’l-müslimîn”, *Mecelletü’ş-şerîa ve’l-dirâsâti’l-İslâmiyye* (Kuveyt: 1987), 7/249.

(*düşman*) *kimşeleri korkutursunuz...*¹⁰² âyeti de bu çalışmalara dolaylı olarak delil teşkil etmektedir. Zira istihbarat çalışmalarının düşmana karşı yerine getirilmesi gerekli bir faaliyet olduğu açıktır. Geçmişte olduğu gibi, günümüzde de istihbarat çalışmalarının, devlete sağladığı lojistik destek inkâr edilemeyecek ölçüdedir. Bu itibarla düşman devletler ya da güçler hakkında yeterli derecede bilgiye sahip olmayan ülkelerin başarılı olması oldukça zordur.

Hız. Peygamber İslâm devletinin başkanı olarak barış ve savaş hâlinde üstünlük sağlamak amacıyla düşmanın siyasî, askerî ve iktisadî faaliyetlerine dair istihbarat çalışmalarına büyük önem vermiştir. Nitekim Bedir Savaşına (2/624) başlamadan önce Kureyş ordusuyla ilgili araştırmalara bizzat katıldığı gibi önemli savaşların hemen hepsinde bilgi toplayacak gözcüler göndermiş ve düşman ülkesinde yaşayarak merkeze bilgi aktaran casuslar görevlendirmiştir.¹⁰³ Peygamber'in (s.a.s.) istihbarat çalışmalarına verdiği önemi ve bu tür faaliyet alanlarının genişliğini gösteren pek çok örnek vardır. Müşriklerin stratejik konuma sahip şehirlerinde Resûlullah'ın bilgi toplamak üzere görevlendirdiği şahıslardan söz edilmektedir. Bu şahıslar Müslüman oldukları hâlde kimliklerini gizleyerek oturdukları şehirlerde karşı tarafın siyasî, askerî ve iktisadî bütün faaliyetlerini rapor etmekteydiler.¹⁰⁴ Bu bağlamda Hız. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib Mekke'de, Enes b. Ebû Mersed Taif yakınlarındaki Avtâs'ta, Münzir b. Ömer isimli bir başka sahâbî Necid'de casusluk amacıyla ikamet etmekteydiler.¹⁰⁵ Hız. Peygamber'den sonraki dönemlerde de yöneticiler, bu tarz faaliyetleri sürdürmüşlerdir.¹⁰⁶

İslâm devleti aleyhine her kim casusluk yaparsa neticede bir suç işlemiş olur. Bu nitelikteki bir suçu Müslümanın işlemesi durumunda uygulanacak ceza konusu doktrinde tartışılmıştır. Sonuçta böyle bir suçu işleyen kimseye fakihlerin çoğunluğu ölüm cezası da dâhil olmak üzere ta'zir kapsamında ele alınabilecek türden cezaların yetkili merci tarafından uygulanabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁷

¹⁰² el-Enfâl 8/60.

¹⁰³ Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sıratü'n-nebeviyye* (Mısır: 1355), 2/265; M. Ali Kapar, *Hız. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti* (İstanbul: 1987), 157; Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul: 1998), 129; Kallek, "Casus", 7/163; Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî ve Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* (Ankara: 1984), 8/311.

¹⁰⁴ Bk. M. Sadık Âtıfî, *el-İslâm ve'l-alâkâtü'd-devliyye* (Beyrût: 1406/1986), 225; Abdürrauf Avn, *el-Fennü'l-harbî fi'l-İslâm* (Kahire: 1961), 213; Muhammed Hamidullah, *Hız. Peygamber'in Savaşları*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: 1981), 227; Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmuha*, 52.

¹⁰⁵ Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdâresi*, 235; Kallek, "Casus", 7/163; Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, 129.

¹⁰⁶ Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmuha*, 75; Kallek, "Casus", 7/164.

¹⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Yaşar Yiğit, "İslâm Ceza Hukukunda Casusluk Suçu ve Ceza-

Zimmînin casusluk suçu işlemesi durumunda, Ebû Yûsuf dışındaki Hanefîlerle, bazı Şâfiîler ve Hanbelî mezhebinin diğer bir görüşüne göre, zimmet akdi bozulmaz ve suçluya ölüm cezası verilmez. Ancak fiziki ceza uygulanır.¹⁰⁸ Ebû Yûsuf ise, casusluk suçu işleyen zimmînin idamla cezalandırılacağını ifade etmiştir.¹⁰⁹ Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin tercih edilen görüşüne göre, zimmîlik statüsünün temelini teşkil etmekte olan zimmet akdi bozulur ve zimmî, devlet başkanı tarafından ölümlerle cezalandırılarak teşhir edilmek veya köle statüsüne geçirilmek suretiyle cezalandırılır.¹¹⁰ Şâfiî mezhebinin hâkim görüşüne göre ise, zimmet akdinde, İslâm devletiyle ilgili sırların düşmana aktarılmasını yasaklayan bir madde bulunmuyorsa, casusluk suçu işleyen zimmî öldürülmemekle beraber kendisine fiziki ceza uygulanır.¹¹¹ Ancak zimmet akdi yapılırken böyle bir suçun akdi bozacağı şartı konulmuşsa zimmînin devletle olan sözleşmesi bozulur ve öldürülmesi mubah hâle gelir.¹¹²

2.3. Kamu Düzeni ve Aileye Karşı İşlenen Suçlar

2.3.1. Zina Suçu

Zina, tarih boyunca çeşitli din ve hukuk sistemlerinde suç kabul edilmiş, değişik şekil ve ağırlıkta da olsa faillerine ceza uygulanagelmıştır.¹¹³ Klasik İslâm hukuku eserlerinde zina; ceza ehliyetine sahip (akıllı-ergen) bir erkek ve kadının, serbest iradeleriyle fiziksel açıdan cinsel ilişkiye elverişli karşı cinsle, hukukî bir akit (nikâh), evlilik şüphesi veya mülkiyet bağı bulunmaksızın, cinsel ilişkide bulunması¹¹⁴ şeklinde tanımlanmaktadır.

si”, *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (Temmuz 1999), 39-47; Kallek, “Casus”, 7/165.

¹⁰⁸ Serahsî, *Şerhu’s-Siyer*, 5/2041; Remlî, *Nihayetü’l-muhtâc*, 8/104; Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn*, thk. Adil Abdülmecid-Ali M. Muavvaz (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 10/329; İbn Kayyım, *Ahkâmu ehli’z-zimme*, 2/800; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/257; Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmuha*, 167; Zeydân, *Ahkâmu’z-zimmiyyîn*, 241.

¹⁰⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 207; Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmuha*, 168; Hamidullah, *İslâm’da Devlet İdaresi*, 359.

¹¹⁰ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 10/607; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, 8/10; Haraşî, 3/119; Desûkî, *Hâşiye*, 2/188; Taberî, *İhtilâfu’l-fukahâ*, 58; Makdisî, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 10/634; Hat-tâb, *Mevâhibu’l-celîl*, 3/357; Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmuha*, 167; Zeydân, *Ahkâmu’z-zimmiyyîn*, 241.

¹¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/168; Taberî, *İhtilâfu’l-fukahâ*, 59; Kallek, “Casus”, 7/165.

¹¹² Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/258; Dağmî, *et-Tecessüs ve ahkâmuha*, 164.

¹¹³ Değişik din ve hukuk sistemlerinde zina suçu ve cezası hakkında bk. Riyad Abdullah, *ez-Zinâ abra’l-usûr* (Beyrût:1988), 21; İbrahim Çalışkan, “İslâm Hukukunda Zina Suçu ve Cezası”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Ankara 1992), 64-100; Fadl İlâhî, *et-Tedâbiru’l-vâkıyye mine’z-zinâ* (Riyad: 1985), 23.

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 5/33; İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr*, 5/30; Molla Hüsrev, *Dureru’l-hukkâm fî şerhi gureri’l-ahkâm*, (İstanbul: 1319), 2/61; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 6/5.

Müslüman bir şahsın zina suçu işlemesi durumunda, suçun ispatı ve gerekli diğer şartların da bulunmasıyla uygulanacak ceza, recm ya da celdedir.¹¹⁵ Ancak zimmîlerin zina suçu işlemeleri durumunda uygulanacak ceza konusu ise İslâm hukuk doktrininde tartışılmıştır. Zimmîlerin zina suçu işlemeleri durumunda, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, bunlara da Müslümanlara uygulanan cezalar uygulanır. Çoğunluğu temsil eden hukukçuların görüşleri, zimmînin İslâm ülkesi vatandaşı olması ve devletin hukuk düzenine bağlı kalmayı taahhüt etmesi esasına dayanır.¹¹⁶ Ancak şunu belirtelim ki, zina suçu karşılığında uygulanan recm ve celde cezalarının her birinin kendine özgü şartları vardır. Bu şartlar gereği zimmîlere uygulanacak cezalarda bazı farklılıklar söz konusu olabilmektedir. Söz gelimi recm cezasının uygulanabilmesi için suçlunun, “muhsan” niteliğini haiz olması gerekir. Hanefî mezhebine göre, zina suçu işleyen kişinin Müslüman olması, “muhsan” kabul edilmesinin temel şartlarından birisidir. Zimmîler gayrimüslim olduklarından, kendileri bu niteliğe sahip değildirler. Dolayısıyla kendilerine zina suçu karşılığında, recm değil celde cezası uygulanır.¹¹⁷ Buna karşılık Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ile Hanefîlerden Ebû Yûsuf’un da yer aldığı çoğunluğa göre, zimmîlere evli olmaları durumunda recm, evlenmemişlerse celde cezası uygulanır. Çünkü bu görüşte olan fakihlere göre, kişinin muhsan olarak değerlendirilmesi için “İslâm” gerekli şartlardan biri değildir.¹¹⁸ Mâlikîler ise, zina suçu işleyen zimmîye ceza uygulanmayacağı, onun cezalandırılması için kendi mahkemelerine teslim edilmeleri gerektiğini ifade etmektedirler.¹¹⁹ Şunu belirtelim ki, bütün İslâm hukukçularına göre, zimmîlere had ve kısas cezaları uygulanır. Ancak uygulamada bazı farklı hükümler söz konusu olabilmektedir. Bu farklılıklar, suçun oluşumu için öngörülen şartların varlığı ya da yokluğu ile yakından ilintilidir. Diğer taraftan zimmîlere cezaların uygulanmasının hukukî gerekçesi, zimmet

¹¹⁵ Bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/84; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/120; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/363; Yiğit, *İslâm Ceza Hukukunun Yürürlüğü*, 47.

¹¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/57; Şâfiî, *el-Ümm*, 4/109; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/439; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/256; Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 311; Zuhaylî, *Âsâru'l-harb*, 191; Zeydân, *Ahkâmu'z-zimmiyyîn*, 251.

¹¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/39; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/38; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5/22; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/23; Abdülvehhâb b. İdris Şa'rânî, *Kitâbu'l-mizân*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrüt: 1989), 3/316.

¹¹⁸ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 204; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/38; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5/47; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/147; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/129; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 367; Şa'rânî, *Kitâbu'l-mizân*, 3/316; Hallâl, *Ahkâmü ehli'l-milel* (Beyrüt: 1994), 274; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kanâ*, 3/126; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7/105.

¹¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/ 57; Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl*, 6/295; Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 6/294; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 7/105; Mahmasânî, *el-Kânûn*, 113; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 251.

akdine dayanmaktadır. Zira bu akit gereği devlet, onların mal, can ve ırz güvenliklerini sağlayacak, zimmîler de buna karşılık devletin hukuk düzenine bağlı kalmayı kabul edeceklerdir.¹²⁰

2.3.2. Kazf Suçu

Kazf suçu, ceza ehliyetine sahip bir şahsın, iffetli bir kişiye, iffetini zedeleyecek veya sahih nesebini reddedecek nitelikte sözlü olarak zina ya da zinaya delalet edecek kelimeleri isnat etmesi şeklinde tanımlanmaktadır.¹²¹ Böyle bir suç işleyen şahsa da gerekli şartları taşıması durumunda, kazf suç ve cezasına delil teşkil eden âyette¹²² de açıklandığı üzere, usulüne uygun seksen değnek vurulur. Bu ceza, suçlu ve mağdurun her ikisinin de Müslüman olması durumunda uygulanan cezadır. Ancak kazf suçunu zimmînin işlemesi veya bu suçun mağdurunun zimmî olması durumunda uygulanacak ceza konusu, İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır.

Müslümanın zimmîye karşı kazf suçu işlemesi durumunda, kendisine kazf cezası uygulanmayacağı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Bu suçtan dolayı Müslümana her ne kadar had cezası uygulanmazsa da ta'zir kapsamında değerlendirilebilecek bir ceza ile cezalandırılacağı ifade edilmiştir. İslâm hukukçularının bu görüşleri, kazf suçuna ilişkin delil kabul edilen âyette geçen “muhsanât” kelimesinin kapsamına “Müslüman olma” niteliğini de dâhil etmeleri esasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla zimmî böyle bir niteliği haiz olmadığından kendilerine karşı işlenen kazf suçunda faile ceza uygulanmaz.¹²³ Kanaatimizce İslâm ülkesinde zimmet ve eman akitleri gereği bulunan kimselere karşı işlenen kazf suçunu kim işlerse işlesin, âyette belirtilen ceza kendisine uygulanmalıdır. Çünkü âyette geçen, “muhsanât” kelimesi, “iffetliler” anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla iffet sadece “Müslüman olmak” ile iktisap edilecek bir nitelik olarak değerlendirilmemelidir. Bu itibarla ister Müslüman ister gayrimüslim olsun, iffet sahibi her şahsa karşı işlenen kazf suçunun, failinin inancı ve statüsü ne olursa olsun, kendisine âyette belirtilen cezanın uygulanması daha isabetlidir.¹²⁴

Zimmînin, zimmî veya müste'mene karşı işlemiş olduğu kazf suçunda

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/56; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/34; Zeylaî, *Tebyîn*, 3/182; Özel, *İslâm Hukukunda Ülke*, 219.

¹²¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5/89; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/79; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 6/298; Bilmen, *İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/229.

¹²² Nûr 24/4.

¹²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/118; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/40; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/273; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/82; İbn Abdirefî, 2/882; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/202; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 378.

¹²⁴ Değerlendirmeler için Yaşar Yiğit, “İnsanlık Onur ve Şerefının Korunması Açısından Kazf Suçu ve Cezasının Değerlendirilmesi”, *Marife* 3/1 (Bahar 2003), 107-114.

da ceza uygulanmaz. Ancak belirttiğimiz her iki durumda da gerekli görülürse ta'zir cezası uygulanabilir.¹²⁵ Zimmînin Müslümana karşı kazf suçu işlemesi durumunda, çoğunluğuna göre kendilerine kazf cezası uygulanır.¹²⁶

2.3.3. İçki İçme Suçu

İslâm ceza hukukunda içki içme suçu işleyen şahıslara, miktarı 40 ile 80 değnek arasında değişmekle birlikte ceza uygulanır.¹²⁷ Müslüman bir şahsın içki içmesi durumunda gerekli şartların bulunmasıyla kendisine belirttiğimiz ceza uygulanır. Ancak zimmîlerin böyle bir suçu işlemeleri durumunda takip edilecek hukukî prosedüre açıklık getirmeye çalışacağız.

Zimmînin içki içmesi durumunda, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre kendilerine ceza uygulanmaz. Ancak gerekli görüldüğü takdirde kendilerine ta'zir kapsamında bir ceza uygulanabilir. Onlara böyle bir cezanın uygulanması, kamu düzenini bozucu bir eylemde bulunmuş olmaları gerekçesine dayanır. Buna göre zimmîlerin eylemleri, kamu düzenini bozucu ya da toplumu rahatsız edici boyuta ulaşmadıkça kendilerine ceza uygulanmaz. Bu statüdeki şahıslara ceza uygulanmaması, onların içkiyi helal kabul etmeleri esasına dayanmaktadır.¹²⁸ İbn Hazm ise, zimmîlere içki içme cezası da dâhil olmak üzere bütün cezaların uygulanacağı görüşündedir.¹²⁹ Çağımız hukukçularından M. Ebû Zehra da tercihini bu doğrultuda belirtmiştir.¹³⁰

2.4. Mala Karşı İşlenen Suçlar

Mala karşı işlenen suçların başında hırsızlık gelmektedir. Hırsızlık; ceza ehliyetine sahip bir kimsenin, mülkiyetinde ya da mülkiyet şüphesi altında bulunmayan hukukun belirlediği şartları taşıyan ve belli değere ulaşan başkasına ait koruma altındaki malı, serbest iradesiyle zimmetine geçirmek kastıyla gizlice alması şeklinde tanımlanmaktadır.¹³¹

Hırsızlık suçunun cezası, *"Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık Allah tarafından ibret verici bir ceza olarak ellerini kesin. Allah*

¹²⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/40; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/273; Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 378; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 260.

¹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/118; Ebû Yûsuf, *Harâc*, 288; Mâverî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 378.

¹²⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/286; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/83; Merdâvî, *el-İnsaf*, 10/ 229.

¹²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/56; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/39; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/256; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, 7/515.

¹²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/425; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 370.

¹³⁰ Ebû Zehra, *el-Cerîme*, 312.

¹³¹ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 4/102; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/121; Akşit, 74.

güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."¹³² âyetinde de belirtildiği üzere gerekli şartların bulunmasıyla elin kesilmesidir.¹³³

Müslüman bir şahıs hırsızlık suçunu işlediğinde gerekli hukukî koşulların sağlanması durumunda bahse konu ceza uygulanır.¹³⁴ Zimmî bir zimmînin veya Müslümanın malını çalarsa, kendisine Müslümanlara uygulanan el kesme cezası uygulanır. Bu konuda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır.¹³⁵ Ancak zimmî, müste'menin konumundaki bir şahsın malını çalarsa, Şâfiîlerle, Hanefilerden bir grup hukukçuya göre, kendisine ceza uygulanmaz.¹³⁶ Çoğunluğu temsil eden Mâlikîler, Hanbelîler ve Hanefilerden diğer bir kısım hukukçuya göre ise zimmîye âyette belirtilen ceza uygulanır. Çünkü müste'menin malının da Müslüman ve zimmînin malı gibi dokunulmazlığı vardır.¹³⁷

SONUÇ

İslâm ülkesinde vatandaşlık bağlamında insanlar, Müslümanlar ve zimmîler olarak ikiye ayrılmaktadır. Müslüman, İslâm dinine ilişkin hükümleri kabul eden kimsedir ve doğal olarak vatandaşlık hakkını haiz olmuş olur. Onun bireylere ya da kamuya karşı hukuka aykırı herhangi bir eylemde bulunması veya suç işlemesi durumunda takip edilecek prosedür İslâm dini ekseninde şekillenen ve tanzim edilen hukukî hükümlerdir. Zaten Müslüman, İslâm devletinin yönetiminde esas aldığı hukukî hükümlerin ana kaynağını teşkil eden Kur'ân-ı Kerim'in muhtevasına iman ile yükümlüdür. Bu itibarla burada yadırganacak ya da sorun teşkil edecek bir uygulama söz konusu değildir. Ancak İslâm ülkesinin hukuk sisteminde esas aldığı İslâm'a inanmamasına karşın devletle imzaladığı zimmet akdiyle vatandaşlığı haiz olan zimmînin gerek bireylere gerekse devlete karşı işlemiş olduğu suçlara ilişkin takip edilecek hukukî prosedür farklı açılardan değerlendirmeye muhtaçtır. Şu kadar var ki, zimmîler devletle gerçekleştirmiş oldukları zimmet akdiyle/bağlılık sözleşmesiyle bir taraftan vatandaşlığı kazanırlarken diğer taraftan devletin hukuk sistemine bağlılığı taahhüt etmişlerdir. Bu taahhüt, zimmîye yönelik takip edilecek prosedürün içeriğinin belirlenmesinde etkin ve belirleyici rol oynamaktadır.

¹³² el-Mâide 5/38.

¹³³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/84; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/239; Cezîrî, 5/152.

¹³⁴ Bk. Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*, 72.

¹³⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/67; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 375; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/276.

¹³⁶ Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 10/ 280; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 267; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/351.

¹³⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/71; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/276; Zeydân, *Ahkâmü'z-zimmiyyîn*, 267; Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/351.

Klasik İslâm hukuku kaynaklarında nakledilen “Haklarımız, hakları, yükümlülüklerimiz de yükümlülükleridir.” anlamındaki söz, tarihsel süreçte zimmîlerin hak ve yükümlülükleri konusunda İslâm ülkelerinin temel tavrının omurgasını teşkil etmiştir. Uygulama da bazı tikel uygulamalar bir tarafa bırakılırsa bu anlayış ve ilke doğrultusunda seyretmiştir. Bu ilke, zimmîlere hukukî bağlamda diğer vatandaşlarla eşitlik pozisyonu sunmaktadır. Temel haklar ve hürriyetlerine ilişkin zemin bu esas üzerine oturmaktadır. Dolayısıyla zimmîlerin ceza hukuku hükümlerinin uygulanmasında takip edilecek usul ve esaslar da zimmet akdiyle sağlanan bağlılık sözleşmesi çerçevesinde teşekkül etmektedir. Suçlar tipolojileri itibarıyla şahıslara karşı işlenen suçlar, devletin güvenliğine karşı işlenen suçlar, kamu düzeni ve aileye karşı işlenen suçlar ve mal varlığına karşı işlenen suçlar şeklinde bir tasnife tabi tutulabilir. Bahse konu suçlarda zimmî fail olabileceği gibi mağdur konumunda da olabilir. Şahıslara karşı işlenen kasten öldürme ve müessir fiil suçlarında gerekli şartların oluşumuyla suçluya kısas cezası gerekmektedir. Kısasta denklik temel ölçüt olduğundan zimmî ile Müslüman arasında inanç açısından denklik bulunmadığı kanısında olan fakihler, zimmî karşılığında Müslümanın kısas cezasına çarptırılmayacağını ifade etmişlerdir. Buna karşın “insan olma” ya da “hayat hakkının eşitliğini ve dokunulmazlığını” dikkate alan fakihler Müslümanın da zimmîye karşılık kısas cezasına çarptırılacağını ifade etmişlerdir. Bahse konu görüş kanaatimizce hem hukuk normları hem de İslâm dininin hayat hakkına ilişkin amaçları açısından tercihe daha uygundur. Aynı şekilde diyet gerektiren hukukî süreçlerde inancı esas almak suretiyle diyet miktarını belirlemeye çalışan İslâm hukukçuları söz konusudur. Son tahlilde devletin can, mal ve ırz güvenliğini taahhüt altına aldığı bir kimseye karşı işlenen suçun failinin kimliği dikkate alınmaksızın İslâm ceza hukuku hükümlerinin uygulanmasının isabetli olduğu kanaatindeyiz. Zimmînin devletin güvenliğine karşı işlenen bağy, yol kesme, casusluk suçlarını işlemesi durumunda da kendisine Müslüman vatandaşlara uygulanan hükümler aynı şekilde uygulanmalıdır.

Kamu düzeni ve aileye karşı işlenen zina, kazf, içki içme suçlarında da zimmî genel olarak İslâm ceza hukuku hükümlerine tabidir. Ancak zimmîlere zina cezası kapsamında değerlendirilen recm değil celde cezası uygulanır. Çünkü recm cezasının uygulanmasında önemli kriterlerden kabul edilen “Muhsan olma” şartının doktrinde belirtilen kapsam ve içerikte zimmîlerde aranması söz konusu değildir. Müslümanın zimmîye karşı kazf suçu işlemesi durumunda kendisine bahse konu suçun cezasının uygulanmayacağı konusunda fukaha görüş birliği içerisindedir. Ancak burada da şahsa hakaret içerdiğinden yetkili merci ta’zir kapsamında ele alınabilecek türden bir ceza uygulayabilir. İçki içme suçunda ise, fakihlerin çoğunluğuna göre zimmîlere ceza uygulanmaz. Zimmînin mal varlığına

karşı işlemiş olduğu suçta kendisine Müslümanlara uygulanan ceza uygulanacağı çoğunluk hukukçular tarafından benimsenmiştir. Burada suçun unsurlarının oluşumunda inanç belirleyici bir etken değildir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Rıza. *Mu'cemu metni 'l-lüga*. Beyrût: 1958.
- Ali, Mansûr. *eş-Şeriatü 'l-İslâmiyye ve 'l-kânunu 'd-düveliyü 'l-âmm*. Kahire: y.y., 1971.
- Âtıfî, M. Sadık. *el-İslâm ve 'l-alâkâtü 'd-devliyye*. Beyrût: 1406/1986.
- Avn, Abdür-rauf. *el-Fennü 'l-harbî fi 'l-İslâm*. Kahire: 1961.
- Bardakoğlu, Ali. “Diyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/473-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. “Eşkîya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/463-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Behnesî, Ahmed Fethi. *el-Mevsûatü 'l-cinâiyye fi 'l-fikhi 'l-İslâmî*. Beyrut: 1991.
- Behnesî, Ahmed Fethi. *el-Cerâim fi 'l-fikhi 'l-İslâmî*. Kahire: 1988.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus b. İdrîs. *Keşşâfu 'l-kına' an metni 'l-ıkna'*. Beyrût:1982.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Razî. *Ahkâmu 'l-Kur 'ân*. Beyrut: Dârü'l Fikr, 1993.
- Çalışkan, İbrahim. *İslâm Ceza Hukukunda Gayrimüslimlerin Statüsü*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi, 1986.
- Çuçak, Muhammed. “İslâm Hukuk Literatüründe Dârulislâm ve Dâruhharbın Sınırları”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016), 205-225.
- Dağcı, Şamil. *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1996.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü 'd-Desûkî*. by: ts.
- Doi, Abdurrahman I. “Non-Muslims in a Muslim State”. *The Muslim World League Journal* 11/4 Mekke: 1984.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *Kitâbu 'l-harâc*. Kâhire: 1396.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ukûbe fi 'l-fikhi 'l-İslâmî*. Kahire: ts.

Erkal, Mehmet. “Cizye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Eryılmaz, Bilal. *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*. İstanbul: 1990.

Fayda, Mustafa. *H. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*. İstanbul: M.Ü.İ.Fakültesi Yayınları, 1989.

Gannûşî, Raşid. *İslâm Toplumunda Vatandaşlık Hakları*, trc. Abdülmeccit Can. İstanbul: 1996.

Gazvî, M. Selim. *el-Hurriyyâtü'l-âmmeh*. İskenderiyye: ts.

Hamidullah, Muhammed. *Mecmûatü'l-vesâkı's-siyâsiyye li ahdi'n-Nebeviyye ve'l-Hilâfeti'r Râşide*. Beyrût: Dar'un Nefâis, 1987.

Hamidullah Muhammed. *İslâm'da Devlet İdâresi*. trc. Kemal Kuşçu. Ankara: ts.

Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu muhtasarı Halil*. Beyrut: Dârü's-Sâdir, ts.

Harezmi, Celâluddîn b. Şemsuddîn. *el-Kifâye* (Şerhu fethi'l-kadir ile). Beyrût: ts.

Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed el-Mağribî. *Mevâhibu'l-celil li şerhu muhtasarı halil*. Beyrût: Darü'l-Fikr, 1992.

İbn Abbâd, İsmâil b. Abbâd. *el-Muhît fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Elyâsîn. Beyrût:1994.

İbn Abdirrefî', Ebû İshak İbrahim b. Hasan. *Muînü'l-hukkâm ala'l-kadâyâ ve'l-ahkâm*, thk. Muhammed b. Kasım b. İyâd. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî,1989.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ala'd-dürri'l-muhtâr*. Beyrut:1994.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Külebî. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. Beyrût: 1968.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhalla*. Beyrût: ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîratü'n-nebeviyye*. Mısır: 1355.

İbn Kayyım, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Ahkâmu ehli'z-zimme*. Dımeşk:1961

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrût: Daru'l-marife, 1969.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdillâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisâ-*

nü'l-Arab. Beyrut: 1993.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. İstanbul: 1985.

Kallek, Cengiz. "Casus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/163-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kallek, Cengiz. "Harâç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/71-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kapar, M. Ali. *H. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*. İstanbul: 1987.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: 1987.

Kardâvî, Yusuf. *Gayru'l-müslimîn fi'l-muctemai'l-İslâmî*. Beyrût: 1992.

Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: 1986.

Kişnâvî, Ebû Bekr b. Hasen. *Eshelu'l-medârik şerhu irşâdi's-sâlik fi fikhü İmâmi'l-Eimme Mâlik*. Beyrût: 1995.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: 1965.

Mevsülî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1951.

Mevvâk, Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl ala muhtasari Halîl*. Mısır: 1328), 6/279

Miras, Kâmil. *Sahih-i Buhâri ve Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*. Ankara: 1984.

Nebhân, M. Faruk. *Mebâhis fi't teşrî' l cinâiyyi'l İslâmî*. Beyrut: 1982.

Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Kitâbu'l-mecmu' şerhu'l-mühezzeb*. Cidde, ts.

Osmân, Muhammed Ra'fet. "Alâkâtü'l-Müslimîn bi ehli'z-zimme". *Mecelletü'l Ezher* 45/4 (Kahire: 1973), 364 vd.

Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

Özel, Ahmet. "Darülharp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özel, Ahmet. "Darülİslâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/541-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Özel, Ahmet. "Gayrimüslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/418-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özel Ahmet. "Harbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/112-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özel, Ahmet. “Müste’men”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/14-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özkan, Mustafa. “Medine Vesikası”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 2/212-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru’l-kebîr*. Beyrut:1990.

Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Nihayetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-minhâc*. Mısır: 1967.

Serahsî, Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü’l-Mebsût*. Beyrût: Dâru’l-Marife, 1978.

Sirry Mun’im. “The public role of Dhimmîs during ‘Abbâsîd times”. *Bulletin of SOAS*. 74/2 (London: 2011), 187-204.

Şafak, Ali. *Mezheplerarası Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*. Erzurum: 1977.

Şafak, Ali. “Bağy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1973.

Şâzelî, Hasan Ali. “Cinâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/24-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şâzelî, Hasan Ali. “Cirah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/2425. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şekerci, Osman. *İslâm Ülkelerinde Gayrimüslimlerin Temel Hakları*. İstanbul: 1996.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü’l-evtâr fi şerhi munteka’l-ahbâr*. Beyrût: ts.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *Kitâbu’l-hucce ala ehli’l-Medine*. thk. M.H. el-Keylânî. Beyrût: 1983.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.

Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni’l-muhtâc ila ma’rifeti meâni’l-minhâc*. Mısır:1958.

Şübeyr, Muhammed Osman. “el-İstiâne bi gayri’l-Müslimîn”. *Mecelle-tü’ş-şerîa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*. 7/249 Kuveyt: 1987.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *İhtilâfu’l-fukahâ*. Leiden: 1933.

Tahtâvî, M. İzzet. “Ehlü’z-zimme ve vacibâtühüm”. *Mecelletü’l-Ezher* 52/7 Kahire: 1980.

Tahtâvî, M. İzzet. “ez-Zimmiyûn fi bilâdi’l-İslâm”. *Mecelletü’l-Ezher* 52/5 Kahire: 1980.

Tarîkî, Abdullah b. İbrahim. “el-Cizye ve ahkâmuhâ”. *Mecelletü Advau’ş-Şerîa* 13 Riyad: 1981.

Tuğ, Salih. *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*. İstanbul: M.Ü.İ.Fa-kültesi Vakfı Yayınları, ts.

Üdeh, Abdül Kadir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî mukârenen bi'l-kânû-ni'l-vad'i*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l Arabî, ts.

Yaman, Ahmet. *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: 1998.

Yaman, Ahmet. “Zimmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/435-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yiğit, Yaşar. *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerinin Yürürlüğü*. Ankara: Sis-tem Ofset, 2012.

Yiğit, Yaşar. “İnsanlık Onur ve Şerefının Korunması Açısından Kazf Suçu ve Cezasının Değerlendirilmesi” . *Marife* 3/1 (Bahar 2003), 107-114.

Yiğit, Yaşar. “İslâm Ceza Hukukunda Casusluk Suçu ve Cezası”. *Diya-net İlmî Dergi* 35/3 (Temmuz 1999), 39-47.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: 1965.

Zeydân, Abdülkerim. *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'menîn fî dâ-ri'l-İslâm*. Bağdat:1963.

Zuhaylî, Vehbe. *Âsâru'l-harb fi'l-fikhu'l-İslâmî*. Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1992.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhû*. Dımeşk: 1989.

HANEFÎ FAKİH İBN NÜCEYM'İN RİSÂLELERİ ÜZERİNE ABOUT THE BOOKLETS OF HANAFI FAQIH IBN NUJAYM

Geliş Tarihi: 02.09.2020 Kabul Tarihi: 08.03.2021

✉ SEFA ATİK

DR. ÖĞR. ÜYESİ

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-7806-3971

satik@pau.edu.tr

ÖZ

İlk dönem Müslüman ilim adamları hadisten fıkhı pek çok alanda yoğun bir ilmi faaliyette bulunmuşlardır. Dolayısıyla Müslümanların günlük amelî hayatını düzenleyen fıkhî ilmi metin telifinin yapıldığı ilimlerin başında gelmektedir. Fıkhî ilmi doğuşu ve doğası itibarıyla ekseriyetle yazılı metinlere dayanmaktadır. İnanç, ahlâk, ibadet ve hukukî ilkeleri içinde barındıran temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm, yazılı metin üzerinden, okuma yazma ve ezberleme yoluyla nesilden nesile aktarılmıştır. Kaleme alınan bu metinler mücellled eserler olabildiği gibi muhtasar metinler de olmaktadır. Fıkhî ilminde muhtasar metinler için kullanılan temel isimlerden birisi de risâle türü eserler olmuştur. Fıkhî alanında risâle türü telif geleneği diğer tür eserlerle birlikte ve onlara paralel olarak gelişme göstermiştir. İmam Şâfiî ile başlatılabileceğimiz risâle yazım geleneği onunla sınırlı kalmamış diğer mezheplerin âlimleri tarafından devam ettirilmiş ve böylece risâleler fıkhî önemli kaynaklarından birisi olmuştur. Bu makalede İbn Nüceym'in risâleleri gerek muhteva ve gerekse şekil açısından ele alınacak ve bunun üzerinden de dönemin fıkhî birikimine ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkhî, Risâle, İbn Nüceym, Fetva, Vakıf.

ABSTRACT

The very first period Muslim scientists involved in an intense scientific activity from hadith to fiqh. Therefore; fiqh knowledge, organizing people's daily-functional life is the primary science which has an intense text compilation. So, these written works can be both hardcover texts and summarized texts. The knowledge of fiqh, due to its origin and nature, is mostly based on written texts. Its main source, the Quran, which includes belief, morality, worship and legal principles, was passed down from generation to generation through literacy and memorization through the written text. One of the most basic names for summarized texts in fiqh knowledge are booklet-type works. In the fiqh area, the tradition of the booklet type compilation developed with other type works and in parallel with them. The tradition of booklet writing, starting with Imam Shafi is not just confined with him, and is in continuation with other sects' scholars. Therefore, the booklets became one of the important sources of fiqh. In this article, the booklets of Ibn Nujaym will be examined in terms of both its content and its form; thus, the period's fiqh compilation will be clearer.

Keywords: Fiqh, Booklet, Ibn Nujaym, Fatwa, Foundation.

ABOUT THE BOOKLETS OF HANAFI FAQİH İBN NUJAYM

SUMMARY

Ibn Nujaym -as a scribe and mudarris- wrote many booklets as a result of his intense compilation activities, which he attempted generally at nights. Although he died at 43 years old, he is called as a type of person who is "fiqh nature" because of his deep interest in fiqh knowledge. Also, he transformed his theoretical knowledge to practical knowledge by being an informal consultant for kadis (it is a name for Muslim judges). Therefore, he had a respectful status especially among Hanafî scribes, and became the wise person and reference source of scribes of his time. Actually, Muslim scholars as seen in Ibn Nujaym example, engaged in a rapid scientific movement began to produce an intensive written text in all areas from hadith to fiqh in the following periods, and compared to other religious sciences, the tradition of fiqh can be counted the very first one of the sciences in text writing. These types of texts can be systematic hardcover works or small thematic works. These works are called booklets in one aspect and the tradition of writing booklets in Islamic fiqh thought has started in parallel with the systematic works. The tradition of writing booklets, which began with Imam Shafi, continued with the people studying in "usûl" (the principles, initial knowledge and techniques that must be learned before the main subject of a science) and scribes of other madhhabs, and became one of the means of transmission of Islamic thought. Previously mentioned, the booklets are satisfying examples for all of us because the fiqh logic of a scribe is based more on the necessities of practical life, the answers given to the questions of daily problems of life than systematic and theoretical works. The booklet-type works are differentiated from book-type compilations in terms of their having distinct subject matters, and they cover fatwas and subjects about the practical side of social life more. Ibn Nujaym's booklets including the plot, the time, the place and the date can also be counted as an historical document in the matter of law history, law sociology, and history itself. The subjects -which are found in booklets- that foundations are not one of the traditions belonging to Muslims, and there are also foundations belonging non-Muslims can be counted as data for the entity of social and religious life among Muslim and non-

Muslim people.

Making periodical intra-sects and intersects booklet comparisons, examining distinct periods with intra-sects and intersects booklets allow us to detect the religious agenda of the term, when the booklets were written as well as examining the content of booklets of well-known scribes with specific methods, evaluating them, and calculating statistics about their contents and subjects. The translation theme of the booklets of Ibn Nujaym -who preferred prose to verse among other message -transfer styles- can be presented to the world of fiqh knowledge. Also, examining the approaches of Ebussuûd Efendi and Ibn Nujaym -who are Ottoman scholars who live almost at the same time- about foundations can be beneficial for a deep understanding and interpreting Ottoman foundations, which was founded in the 16th century.

In newly-developed scientific activities, which is in the form of booklet, choosing a booklet from Ibn Nujaym, and interpreting those times' discussion subjects by transforming them into present will make fiqh subjects more permanent. In newly-developed trends, which is in the form of the booklets, a booklet choice can be made from Ibn Nujaym, and new comparisons can be generated by transferring past discussion topics to our present day. Ibn Nujaym wrote some of the booklets before writing el-Eshbah, which is one of his basic works, and it is seen that he refers to some of his booklets in el-Eshbah. Thus, this kind of working has some similarities with the process of transforming from the articles to the books in the present science world. Also, Ibn Nujaym's booklets serve their functions as satisfying reading examples for fiqh students in order for students to cross check just the theoretical knowledge and to supply them with that theoretical knowledge.

It can be seen that the number of the booklets written about evkaf (the foundations) /emval (money, and the products bought with money), and the number of booklets about judicial law are almost equal. When the contents of booklets covering foundation and judgement subjects complement each other are taken into consideration, it is highly obvious that the general discussion topics of Ibn Nujaym fiqh world are the foundations and the justice. The reason why all subjects are almost about the foundations and the justice is that the transition process from Mamluks to Ottoman Empire was a painful process.

GİRİŞ

Fıkıh ilmi doğuşu ve doğası itibarıyla ekseriyetle yazılı metinlere dayanmaktadır. İnanç, ahlâk, ibadet ve hukukî ilkelere içinde barındıran temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm, yazılı metin üzerinden, okuma yazma ve ezberleme yoluyla nesilden nesile aktarılmıştır. İslâmî düşüncenin nesilden nesile aktarımında şifahî kültür belli bir oranda etkili olsa da nihai olarak düşüncenin aktarımı yazılı kültür üzerinden devam etmiştir. Yine temel kaynakların ikincisi olan hadisler belli bir zaman diliminden sonra İslâm ümmetinin büyük gayretleri ile yazılı metin haline getirilmiş ve böylece İslâm düşüncesi yazılı temel iki kaynak üzerinden aktarımını sürdürmüştür. Sonraki dönemlerde hızlı bir ilmi faaliyet içerisine giren Müslüman âlimler hadisten fıkha pek çok alanda yoğun bir yazılı metin telifinde bulunmuşlardır.

Fıkıh ilminin normatif karakterli olması aynı zamanda onun yazılı bir metin olmasını icap ettirmektedir. Dolayısıyla fıkıh ilmi metin telifi açısından diğer ilimlerin başında gelmektedir. Bu metinler telif türü mutavval eserler olduğu gibi gerek mezhepler arası ve gerekse mezhep içi reddiyelerin kaleme alındığı konusal ve tematik eserler de olmaktadır. İşte bu eserlere bir yönüyle risâle denilmekte ve fıkıh ilminde risâle yazma geleneği sistematik eserlere paralel olarak başlamaktadır. İmam Şâfiî ile başlayan risâle yazım geleneği diğer mezheplerin usulcû ve fakihleri ile devam etmiş ve fıkıh düşüncesinin aktarım araçlarından birisi olmuştur. Kaleme alınan her risâle kendi konusuna ilave olarak yaşanan zaman, mekân ve kültüre dair dolaylı ve ikincil bilgiler içermektedir.¹ Bu açıdan risâle

¹ Örneğin 12. risâle bu anlamda değerlendirilebilir. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *Resâ' ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ' ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, thk. Merkezü dirâseti'l-fikhiyye ve'l-iktisâdiyye (Kahire: Dâru's-Selâm, 1999), 207.

yazım kültürü ve risâlelerin telif edildiği döneme ilişkin sosyal, kültürel, hukukî, ahlâkî ve epistemik birer vesika olması bakımından hukuk sosyolojisi ve tarih bilimine çeşitli katkılarının varlığından bahsedilebilir. Ayrıca risâleler, fikhî bilginin aktarımında önemli bir rol oynamaktadır.

Araştırmalarımız neticesinde "İbn Nüceym" hakkında yapılan çalışmaların sınırlı sayıda olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu çalışmalardan Ayhan Hıra'ya ait "*Şeyh Bedreddin'in Câmî'u'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği*" adlı makale, İbn Nüceym'in risâlelerinde vurgulanan eserlerle ilişkisi bakımından çalışmamızı kısmen ilgilendirmektedir.² Buna mukabil Ali Pekcan'ın "*Son Dönem Hanefî Fakihlerinden İbn Nüceym'in (973/1563) Fikhî Risâlelerinin Tanıtımı ve Rüşvet Risâlesi'nin Çevirisi*"³ isimli çalışması risâlelerin muhteviyatı ve mevcut yekûnunun miktarı bağlamında ve son olarak vakıf hukuku özelinde yazılmış Murat Beyaztaş'a ait "*Vakfın Satışı Bağlamında Bir Risâle: İbn Nüceym (ö. 970/1562), Fî Sûreti Bey'i'l-Vakfî Lâ 'Alâ Vechi'l-İstibdâl*"⁴ adlı makale araştırmamızla doğrudan alakalıdır.

Bu çalışmada iki makaleden istifade edilmekle birlikte, eserin nâşirinin tasniflerinden de faydalanılarak İbn Nüceym'in risâlelerinin içeriğine odaklanılacaktır. Böylece risâlelerin mahiyeti üzerinden bir tasnifte bulunulacaktır. Bu tasnif yapılırken risâlelerin orijinal isimleri için Pekcan'ın çalışmasına işaret edilecek ve makalede risâlelerin Türkçe isimleri temel alınacaktır. Dolayısıyla İslâm ilim geleneğinin en güçlü dönemlerinden birisi olan Memlûkler bakiyesinin son behresinde yaşamış olan İbn Nüceym'in risâlelerini toplayan *Resâ'ilü İbn Nüceym* isimli eserinin konusal olarak tasnif ve gruplaması yapılarak Memlûkler dönemi dinî hayatına dair bulgu ve çıkarımlar üzerinden bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

1. İBN NÜCEYM'İN YAŞADIĞI ORTAM

1.1. Entelektüel, Sosyal ve Siyasî Ortam

926 (1520) yılında Kahire'de doğan İbn Nüceym, Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)'ye ait *Kenzü'd-dekâ'ik* adlı esere yapmış olduğu "*el-Bahrü'r-râ'ik*" isimli şerh çalışması ve "*el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*"

² Ayhan Hıra, "Şeyh Bedreddin'in Câmî'u'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 197-209.

³ Ali Pekcan, "Son Dönem Hanefî Fakihlerinden İbn Nüceym'in (973/1563) Fikhî Risâlelerinin Tanıtımı ve Rüşvet Risâlesi'nin Çevirisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 253-263.

⁴ Murat Beyaztaş, "Vakfın Satışı Bağlamında Bir Risâle: İbn Nüceym (ö. 970/1562), Fî Sûreti Bey'i'l-Vakfî Lâ 'Alâ Vechi'l-İstibdâl", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 473-500.

isimli telifi ile ilmî şöhretini elde etmiştir. Özellikle ikinci eseri Hanefî muhitinde el kitabı derecesinde bir kabule mazhar olmuştur.⁵ Temîmî'nin aktardığına göre İbn Nuceym'in kaleme almış olduğu her sayfaya henüz yazılır yazılmaz büyük bir değer atfedilmiş, eserleri kervanlarla sair ilim beldelerine taşınmıştır.⁶ Moğol baskınları nedeniyle Türkler Akdeniz bölgesine doğru yönelerek bir ara buraları yurt edinmiş ve Türklerin mensubu bulunduğu Orta Asya Hanefî okulu Dimesşk, Halep, diyar-ı Mısır ve Anadolu coğrafyasına yayılmıştır. Böylece buradaki Hanefîlik yeni dönemde Bilâd-ı Şâm ve Bilâd-ı Rûm Hanefîliği olarak isimlendirilmiştir.⁷ Eyyûbîler döneminde ve Memlûkler'in ilk yıllarında adlî idarenin başı Şâfî mezhebine mensup kâdılkudât (başkadı) idi. Bu başkadı diğer üç mezhepten âlimleri de nâib olarak atıyordu. Ayncâlut savaşında (668/1260) Moğollar mağlup edildikten sonra yönetime geçen Memlûk Sultanı Baybars (ö. 676/1277) bu uygulamayı değiştirmiş ve başkadı sayısını dörde çıkarıp bu makamlara dört mezhebin her birinden bir âlim atamıştır.⁸ Böylece Hanefî fakihler siyasî ve sosyal alanda daha görünür olmaya başlamışlar ve bu uygulama Osmanlı dönemine kadar devam etmiştir.

Osmanlı hâkimiyetine kadar devam eden süreçte tüm mezhepler yoğun telif dönemi yaşamış ve bu süreç özellikle Hanefî mezhebinin bu bölgede kökleşmesini sağlamıştır. Mezheplerin önde gelen bilginleri bu dönemde ortaya çıkmıştır. Örneğin Şemsüddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî el-Harrânî es-Serûcî (ö. 710/1310), Alâüddîn İbnü't-Türkmânî el-Mardînî (ö. 750/1349), Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi âlimler Hanefî mezhebinden,⁹ Celâleddîn el-Mahallî (ö. 684/1459), Süyûtî (ö. 911/1505), Hadiste Muhyiddîn en-Nevevî (ö. 676/1277), Zehebî (ö. 852/1347), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Şâfî mezhebinde ürünler vermişlerdir. Kurtubî (ö. 671/1273) ve İbn Haldûn

⁵ Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietî'l-âşira* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/137; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyyefî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire/Mısır: Matbaa-tü's-Saâde, 1324), 135.

⁶ Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'r-Rüfâî', 1983), 2/275.

⁷ Ebü'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir limen yu'âli'u'l-Câmi'a's-şâgîr* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an, 1990), 8.

⁸ Abdurrahman Atçıl, "Memlûkler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 98; Muhammed Emîn Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk. Şeyh Rahmetüllah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), 74.

⁹ Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-işr'an kudâti Mısır*, ts., 17.

(ö. 808/1406) burada kadılık yapmıştır.¹⁰ İbn Teymiye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cezviyye (ö. 751/1350) Hanbelî mezhebi fakihleri olarak burada hayat sürmüşlerdir.¹¹ Bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girmesi ile birlikte Hanefî mezhebi bu coğrafyada daha belirgin olmaya başlamıştır. Böylesi verimli bir ortamda yaşayan İbn Nüceym devlette resmî görev almadığı için kadılık görevinde bulunmasa da kadıların talep etmiş olduğu risâleleri kaleme alarak bir nevi kadı ve kazaskerlere¹² gayri resmi danışmanlık yapmıştır.¹³

Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim'in Ridâniye Savaşı (923/1517) ile Memlûkler'in elinden aldığı ve daha uzun yıllar Sünnî geleneğe entelektüel yurt olmuş olan bir diyarda yaşayan İbn Nüceym, iki devlet arasındaki sistem değişimi süreçlerini, yeni siyasal, idarî ve ekonomik yapıları müşahede etmiştir. İdarî değişiklikler bağlamında Memlûkler döneminde egemen olan "kadılık" müessesesi merkezi yapıya bağlanmış ve atamaları İstanbul'dan yapılmaya başlanmıştır.¹⁴

1.2. Mezhebî Rekabetler ve Sistemde Birtakım Problemler

Gerek Eyyûbiler'in ve gerekse Sultan Baybars'ın din-devlet ilişkilerini rayına oturtmak ve Sünnî paradigmayı kurmak anlamında başlatmış olduğu Sünnî dört mezhebe hususi kadılık tayin ve atama uygulaması ilmî verimliliği arttırmakla birlikte zamanla bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Atamalardaki kayırmacılık, sireti bozuk insanların kadılığa getirilmesi, siyasi müdahaleler, sürekli görev değişimleri, davaların çözümünde gecikmeler, adaletin tevziinde yavaşlamalar, mezhebî tartışmalar, hukukî olaylarda lehte çözüm elde etmek için mezhep değiştirilmesi gibi bazı olumsuz sonuçların meydana gelmesi bu problemlerdendir. *Risâletü'l-Zeyniyye* isimli eserin nâşirinin ifadesine göre durum kadıların devlette görev alabilmek için Sultan'a rüşvet vermelerine kadar ulaşmış¹⁵ ve toplumsal infiale sebep olmuştur. Mevzu, Abbâsî halifesine ve Mısır'ın fethinde Yavuz Sultan Selim'e şikâyete kadar varmıştır.¹⁶

¹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-işr 'an kudâti Mısır*, 115.

¹¹ Fatih Yahya Ayaz, "Mısır ve Suriye'de Kurulan Devletler (Memlûkler)", *Müslüman Türk Devletleri II*, ed. Mehmet Şeker (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 9/510-511.

¹² Osmanlılar Mısır'a geldikten sonra orada yürürlükte olan kâdî'l-kudâtılığı kaldırmışlar yerine kazâskerliği vazedmişlerdir. İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü 'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 22.

¹³ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü 'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 20, 123.

¹⁴ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü 'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 22.

¹⁵ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü 'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 9-10.

¹⁶ Muhammed b. Ahmed b. İbn İyâs, *Bedâ'i'u 'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*, thk. Mu-

Yine nâşirin ifadesine göre Şâfiî fakih Sirâcüddîn İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) kadılık görevine gelmek için Sultan Kalavun'a 4000 dinar para harcadığını vurgulasa da nâşirin dipnotta kullanmış olduğu kaynağın içeriklerine bakıldığında İbnü'l-Mülakkın'ın göreve gelmek için Sultan Berkûk'a (Sultan Kalavun'a değil) bir şey vermek istemediği ifade edilmekte ve herhangi bir rakam telaffuz edilmemektedir. Fakat buna mukabil diğer fakih Bedreddîn Ebi'l-Bekâ'nın göreve gelmek için çok para harcadığı yazılmaktadır. Bu arada Bedreddîn Ebi'l-Bekâ'nın Meclis Emiri Berke'ye bu göreve gelmek için 4000 dinar çek yazdığı ifade edilmektedir.¹⁷

Konuyla alakalı insanlar Mısır'ın fethinde Yavuz'a şu konularda şikâyette bulunmuşlardır: "Daha önceki idarecilerin haksızlıkları tahammül sınırlarını aşmış, devlet görevlileri basit suçlarından dolayı insanları gereksiz ve anlamsız bir şekilde teşhir ederek onlara nezaketsiz davranmışlar, altın ve gümüşün ayarıyla oynamışlardır. Eski yöneticiler kadıları göreve getirmek için onlardan rüşvet almayı gelenek haline getirmişler, bu hal sürekli kadı değişimi nedeniyle hukukî istikrarsızlığa sebep olmuştur".¹⁸ Sûfi Abdülvehhab eş-Şâ'rânî (ö. 973/1565) ile hicri 973 yılında hacca giden aynı zamanda kendisi de sûfi olan İbn Nüceym, Rüşvet Risâlesi'ni, bu konudaki rahatsızlığı nedeniyle kaleme almış olmalıdır.¹⁹

1.3. Osmanlı İdaresinde Adlî Sistemin İyileştirilmesi

Osmanlıların Mısır'a girmesiyle birlikte kadılık müessesesi İstanbul'daki Şeyhülislâm'a²⁰ bağlanmış böylece yerel yöneticilerin müdahalesinden

ammed Mustafa (Kahira: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî/Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âme, 1395), 4/471-474.

¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*, thk. Dr. Hasan Habeşi (Kahire: Birleşik Arap Cumhuriyetine ait komisyon, 1389), 1/172. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi "İbnü'l-Mülakkın" maddesine bakıldığında fakih İbnü'l-Mülakkın hakkında "Kahire Şâfiî kadılığına atanmasını istediye de rakiplerinin bu konuda bir emre bahşış vadettiğini ileri sürmeleri üzerine o zamana kadar kendisini destekleyen Sultan Berkûk'un gözünden düştü ve tutuklandı. Ancak bazı âlimlerin aracılığıyla hapisten çıktı. Bundan sonra zamanını tamamen telif ve öğretime ayırdığı" kaydedilmekte ve bahşış konusundan bahsedilmemektedir. Ahmet Özel, "İbnü'l-Mülakkın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/151.

¹⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u 'z-zühûr fi vekâ'i'i'd-dühûr*, 4/469-474.

¹⁹ Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şâ'rânî, *eş-Tabakâtü's-suğrâ*, thk. Ahmed Abdürrahim Sâiyih (Kahira: Mektebetü Sekâfetü'd-Diniyye, 1426), 70.

²⁰ Şeyhülislâm, fetva ve kadılık makamına yükselen büyük fakihlere verilen bir unvandır. Resmî vazifesi olmasa da Bürhânüddîn Merginânî ve İbn Teymiyye gibi bazı ulema bu unvanı taşımışlardır. Bu unvan beşinci asırdan sonra daha çok kullanılmaya başlanmış, Osmanlılarda resmî makama dönüşmüş ve ilk Şeyhülislâm unvanını kullanan kişi Şemseddin Fenârî olmuştur (ö. 834). Osman Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi*

kurtulmuş²¹ ve adalet müessesesi yeniden istikrara kavuşmuştur. Böylelikle Osmanlı hâkimiyeti ile kadıların tayini kazaskerliğe bırakılmış, kazaskerler ise Rumeli ve Anadolu kazaskerleri olarak ikiye ayrılmış, ayrıca bu iki kazaskerlik direk sadarete bağlanmıştır.²² Bu yönüyle yürütme ve kazâ faaliyetleri arasındaki ilişki ve sınırlarının netliğe kavuştuğu söylenebilir. Her ne kadar Osmanlılar genel politika olarak çoklu kadılık yerine tek mezhepten kadı tayini sistemini temel alarak kadılıkta Hanefî mezhebini tercih etmiş olsalar da²³ ilim ve âlime büyük önem vermiş, eğitim faaliyetlerinin kendi içerisindeki idari yapısına ve hiyerarşisine müdahale etmemişlerdir. Dolayısıyla Mısır bölgesinde vaaz, iftâ, talim ve kazâ faaliyetleri bir düzen içerisinde devam etmiştir. Mısır'ın Osmanlı hakimiyeti altına girmiş olduğu bu dönemde İbn Nüceym; İbn Kemâl Paşa (932-940), Sa'dî Çelebi (940-945), Muhyiddin Muhammed İlyâs (945-949), Ebüssuûd Efendi (952-982/1549-1574) gibi zirve şahsiyetlerle asırdaş olmuştur.²⁴

2. RİSÂLE TÜRÜ TELİF

Bu başlık altında risâle türü telifler bağlamında kitap-risâle ilişkisine dair kısa bilgi verilecek ve ayrıca risâle yazım geleneğine etki eden sâiklere değinilecektir.

2.1. Kitap-Risâle İlişkisi

Toplumsal hayatı düzenleyerek "kendinde gayesini" yerine getirmeyi amaçlayan fıkıh ilmi "kitap" kavramı altında daha hicrî birinci asırdan

ve *İslâm Hukuku* (Ankara: Müftüoğlu, 1969), 309.

²¹ Osmanlının sisteme merkezi müdahalesi devletin genişleyen işlevleri, devlet ile halk arasındaki araçların rolünü asgariye indirmiştir. Bir anlamda bu, ulemanın etkilerini zayıflatmayı ve onları disipline etmeyi amaçlamak anlamına gelmektedir William L. Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2015), 133.

²² Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, 271.

²³ Ancak Atçıl'ın "Yavuz Sultan Selim, Kahire'ye girdiğinde (Ocak 1517) âlim-bürokratlardan (Kemalpaşazâde) bir kadı atamıştı ve kendi maiyetinde olan Memlük döneminin dört mezhep kadısına görev vermemişti. Bu atama ile sultan, Anadolu'daki ve Rumeli'deki uygulamayı buraya aktarmayı ve bir Hanefî âlim bürokratın sadece Hanefî doktrinine göre adalet dağıtmasını amaçlamış olabilir. Fakat iki ay zarfında ortaya çıkan huzursuzluklar ve tepkiler nedeniyle kadı görevden alınarak Memlük döneminin dört mezhep kadıları görevlerine iade edildiler." şeklindeki değerlendirmesine bakıldığında Osmanlıların bu müdahaleyi zamana yaydığı anlaşılmaktadır. Atçıl, "Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adli Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)", 110.

²⁴ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 13-15.

itibaren yazılı malzemeleri üretmiş ve bu meyanda diğer ilim dallarına mukaddem olmuştur, denilebilir. Nitekim Fuat Sezgin'in kaydına göre Urve b. Zübeyr'in elinde Hârre Savaşı sırasında varak şeklinde sistematiğlikten uzak ve "kitap" ismi verilen bir hayli malzeme bulunduğu kaynaklarca nakledilmektedir.²⁵ Yine Hz. Ali hicrî birinci asırda mâlî konulara dair bir "sahife"yi²⁶ kılıcının kınında taşımaktaydı.²⁷ Ayrıca Fuat Sezgin ilk dönem fikhî belgeler sadedinde Sa'd b. Ubâde'ye ait bir "kitab"ı, Hz. Ömer'in Musa el-Eş'arî ve Muâviye'ye yazmış olduğu yargılama hukukuna ilişkin yönerge niteliğindeki "mektupları"²⁸ ve Zeyd b. Sâbit'e ait *Ferâiz* ilmîne dair bir "kitab"ı²⁹ zikreder. Bunlara ilave olarak ilk döneme ait bir hayli fikhî malzemeyi³⁰ nakleden Fuat Sezgin, buralarda geçen "kitap" vurgularının somut haliyle bir kitap olmayacağını buna mukabil bunlara fikhî risâleler denilebileceğini ifade eder.³¹ Görüldüğü üzere fikhî ilminin taşıyıcı bir unsuru olarak risâle yazımının köklerine daha hicrî birinci asırda rastlanılmaktadır. Hicrî birinci asırda başlayan fikhî risâle kültürü fikhî tevessü kabiliyetine paralel olarak günümüze kadar devam etmiş, her fikhî ekol kendi tezlerini risâle ve kitaplar aracılığı ile yaymayı sürdürmüştür.³²

Risâle "edebî mektuplar ve belli konularda küçük hacimli eserler için kullanılan terim,"³³ "bir konuya, bir ilme ve fenne dair muhtasar eser, bir meseleyi özetle ele alıp inceleyen ve o konudaki neticeyi ortaya koyan kısa metin" anlamlarına gelmektedir. Risâlenin kapsamı zaman içinde hitap, kitap, mektup, makale; inceleme, araştırma, monografi kelimelerini karşılayacak şekilde genişlemiştir. 2. (8.) yüzyıldan itibaren edebî mektup, ilim, sanat, edebiyat vb. alanlarda tek bir konu üzerinde yapılan araştırma (monografi) ve makale anlamları öne çıkmıştır. Risâle kelimesinin kişiler arasındaki yazışmalara ad olmasından başka, zaman içinde ilk örneklerinin mektup formunda olması sebebiyle monografi tarzı eserlere de bu isim verilmiştir. İlk defa, Mervân b. Hakem'in soyundan gelen halifeler döneminde *bilginin aktarımı* risâle formunda gerçekleşmiştir. Yazma eser

²⁵ Fuat Sezgin, *Târîhu 'l-türâsi 'l-Arabî* (Riyad: İmam Muhammed Suud İslâm Üniversitesi yayınları, 1411), 1/3-3.

²⁶ "Sahife", "kitap" anlamına gelir. Şeyh Muhammed Ali b. Ali el-Tehânevî, *Keşşâfü 'l-ışlâhâti 'l-fünûn ve 'l-'ulûm*, nşr. Ahmet Cevdet (Kalkuta: İkdâm Matbaası, 1317), 2/837.

²⁷ Sezgin, *Târîhu 'l-türâsi 'l-Arabî*, 1/3-5.

²⁸ Sezgin, *Târîhu 'l-türâsi 'l-Arabî*, 1/3-5.

²⁹ Sezgin, *Târîhu 'l-türâsi 'l-Arabî*, 1/3-6.

³⁰ bk. Sezgin, *Târîhu 'l-türâsi 'l-Arabî*, 1/3/5-10.

³¹ Sezgin, *Târîhu 'l-türâsi 'l-Arabî*, 1/3-5.

³² Bu anlamda bk. İbnü'n-Nedîm el-Bağdâdî, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: 1981), 35, 225, 267.

³³ Rahmi Er, "Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/112.

kütüphanelerinin en zengin bölümlerinden birini risâleler ve bunların bir araya getirilmeleriyle oluşturulan *mecmûatü'r-resâiller* teşkil etmektedir.³⁴

Risâle zamanla gelişerek kitap telif türü biçimine dönüşmesiyle başta hadis, fıkıh, tefsir gibi dinî ilimler olmak üzere astronomi, matematik, tıp ve mûsiki gibi fen ilimleriyle edebiyat, belâgat ve aruz gibi alanlara ait farklı konuların ele alındığı bir çeşitliliği de beraberinde getirmiştir.³⁵ Tehânevî'ye göre bilgi taşıyıcı bir araç olarak risâle, ilmî konuları içeren bir metin olmakla birlikte kitap-risâle ilişkisi "kemal-noksanlık, ziyade-noksanlık" boyutuyla tefrik edilebilir. Bu yönüyle risâle kitaba göre hacimce daha küçüktür.³⁶

Risâle-kitap mukayesesi kapsam yönünden ele alındığı gibi tertip açısından da ele alınabilir. Bu anlamda risâle, herhangi bir konuya dair bir mukaddime ve iki bölümden oluşur ve risâle denildiğinde akla usulün tüm konularını kapsamasa da İmam Şâfiî'nin Risâle'si akla gelir.³⁷ Buna mukabil kitap deyince genellikle *bâb, fasıl ve mesâilden* oluşan belli bir ilim dalına ait eser akla gelir.³⁸

Risâle bidayetten günümüze doğru, anlam ve kapsam değişimine uğrasa da kendisinde mündemiç olan "mesaj iletme"³⁹ anlam ve işlevini devam ettirmektedir. Nitekim risâle içerik olarak "müellifin mesajını, kaynak hedefe ulaştırmak amacıyla kaleme aldığı ibare ve manalardır".⁴⁰

2.2. Risâle Yazım Geleneğinin Gerekçeleri

Fıkıhın tedvini ile başlayan temel metinleri üretme süreçlerinde mezhebî gerekçeleri sağlam zemine oturtmak ve diğer mezheplere karşı kendi mezhebî tezini izhar etmek, onların tezlerine karşı usulî gerekçeler üretmek için başlayan fikhî risâle yazma kültürü İmam Şâfiî ile başlamıştır denilebilir. İmam Şâfiî bizzat *er-Risâle* isminde usule dair bir eser kaleme aldığı gibi kendisinin Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin istihsân anlayışına karşı telif ettiği *İbtâlû'l-istihsân* isimli risale hacminde küçük bir eseri de bulunmaktadır.⁴¹ Belirli konulara tahsis edilen konulu fıkıh risâleleri

³⁴ Mustafa İsmet Uzun, "Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/114.

³⁵ Er, "Risâle", 35/114.

³⁶ Tehânevî, *Keşşâfü işılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2/645.

³⁷ Heysem Hilâl, *Mu'cemü mustalahâti'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1424), 156.

³⁸ Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn fi halli rumûz ve mustalahâti'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1430), 262.

³⁹ Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kelevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419), 476.

⁴⁰ Kelevî, *el-Külliyât*, 476.

⁴¹ Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn fi halli rumûz ve mustalahâti'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, 129.

denilebilecek bu gelenek, ilmî bir rekabetten kaynaklı olabildiği gibi ilmî ihtiyaçtan da kaynaklanmaktadır. Daha çok usûlî konularda ilmî rekabet dikkat çekse de fûrû-i fıkıh alanındaki risâlelerde ilmî ihtiyaç ve sorular belirleyici olmaktadır. Nitekim İbn Nüceym'e ait risâlelerin yazılış nedeni kendisi tarafından eserinin hemen başında beyan edildiği üzere ilmî ve resmî muhitlerden gelen soruların cevaplanmasına yöneliktir. Dolayısıyla İbn Nüceym, risâlelerinin bir kısmını Osmanlı hâkimiyeti altına giren Mısır topraklarındaki yargının "kādılıkudât"lıktan "kazaskerlik"e geçiş süreçlerinde yeniden yapılanması bağlamında ihtiyaç duyularak kendisine iletilen fikhî sorular nedeniyle kaleme almıştır.⁴²

3. İBN NÜCEYM'İN RİSALELERİ.

3.1. Risâlelerin Konularına Göre Tasnifi

Kırık bir adet risâle ve bu sayıya mülhak yedi adet risâlenin ele alınışında belirli bir sistematik takip edilmemiş ve risâlede konular nâşir tarafından birbirinden bağımsız olarak numaralandırılmıştır. Risâlelerin nâşiri esere yazmış olduğu mukaddimede risâleleri fikhî tertip ve konulara göre değil risâlede ele alınan soru ve sorunlara göre bir tasnife tabi tutmuştur. Onun tasnifi şu başlıklardan oluşmaktadır: 1-Malî konular (emvâl),⁴³ 2-Vakfa dair konular (evkâf), 3-Yargı konuları (deâvâ), 4-Nikâh ve Talak konuları.⁴⁴

Toplam kırk sekiz risâlenin kırk dördü fûru-i fıkıh, dördü ise diğer alanlara aittir. Söz konusu dört risâlede "fıkıh terimleri", "fıkıh usulü (istishâb)", "tâûn" ve "büyük günahlar" konuları ele alınmıştır. Burada konumuzla alakası bakımından fıkıh terimleri konusuna ayrılmış olan kırkıncı risâleye değinmek yararlı olacaktır.

Hanefî mezhebi fıkıh literatüründe ıstılah/terim çalışmalarına ilişkin temel üç eserle⁴⁵ birlikte zikredilmeyi hak eden İbn Nüceym'in *Risâle fi'l-hudûd* isimli kırkıncı risâlesi, fikhın tanımı ve babları hakkında bir terimler sözlüğü niteliğindedir. İbn Nüceym kendisine fıkıh konularına

⁴² İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye)*, 21.

⁴³ Nâşirin, eserin *er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye* ismi ile yetinmeyip *er-Resâ'ilü'l-İktisâdiyye* ilavesinde bulunması eserin daha çok iktisadî konulara dair risâleleri içermesinden olsa gerektir. İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye)*.

⁴⁴ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye)*, 20-21.

⁴⁵ Hanefî mezhebinde literatür taramaları için başucu kaynağı olan diğer üç eser şunlardır: *Tilbetü't-talebe*-Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö. 537/1142), *el-Muğrib*-Mutarrizî el-Hârizmî (ö. 610/1213), *Enisü'l-fukahâ*-Şeyh Kâsım el-Konevî (ö. 978/1570). Bk. Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî, *el-Fethu'l-mübîn fi halli rumûz ve mustalahâtü'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*, 64.

ilişkin ıstılahları içeren bir risâle yazması talebi gelmesi üzerine bu risâleyi kaleme aldığını ifade eder. Eser kendisinin ifadesi ile aslında küçük hacimli kolay (teysir) fıkıh terimleri sözlüğünü andırmaktadır. Risâle, fıkıh tanımından başlayarak ef'âl-i mükellefîn, ibadetler, nikâh, talâk, muâmelât ve ahkâm konularına dair terimleri ele almaktadır. Bu yönüyle pratik cep boy kitapçığını andırmaktadır. İbn Nüceym, fikhî terimlerin tanımını klasik fıkıh kitapları sistematığı üzerinden Hanefî mezhebi perspektifinden ele alır. Örneğin vakıf, "vâkıfın, mülkiyetindeki bir aynı mülkünde tutarak aynıın menfaatini tasadduk veya aynıın menfaatini istediği kişilere harcamaktır." Burada "istediği kişilere harcamak" kaydı, zenginlerin yararına da vakıf yapılabileceğini gösterir.⁴⁶ Konulu fıkıh terimler sözlüğü diyebileceğimiz bu eser, yaklaşık on beş sayfalık hacmiyle fıkıh talebesinin başvuru kaynağı olabilecek muhtevadadır.

3.2. Risâlelerin Fıkıh Bablarına Göre Tasnifi

Risâlelerin tarafımızca fıkıh bablarına göre tasnifinde İbn Nüceym'in en meşhur eseri olan *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'de takip etmiş olduğu "ibadetler-ahvâl-i şahsiye-muamelât" şeklindeki sistematik esas alınmıştır. Böylece Irak Hanefiliği ile Orta Asya Hanefiliği arasında görülen fıkıh sistematığı farklılığı yansıtılmaya çalışılmıştır. Şöyle ki, Iraklı Hanefî fakihler ibadetlerden hemen sonra muâmelâtı işleyip ardından bir sözleşme olması hasebiyle aile hukukunu ele almakla birlikte Orta Asya Hanefiliği, Ebû Hanîfe ve talebelerinin sistematığını takip ederek ibadetin arkasından hemen aile hukukunu ele almışlardır.⁴⁷

Risâlelerin fıkıh bablarına göre tasnifi şu şekildedir:

Taharet	İbâdât		Ahvâl-i Şahsiye		Muâmelât		Eşribe	Dava	Siyer (Harâc Arazisi)
1	Namaz	2	Talak	2	İcare	2	1	13	4
	Zekât	2	Nikâh	2	Vekâlet	1			
	Nezir	1	Rehin		İkrar	1			
			Vakıf		1				
			11						
TOPLAM									44

⁴⁶ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 437, 446, 451.

⁴⁷ Murat Şimşek, *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefîlik* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 49.

4. RİSÂLELERDE FÜRÛ-İ FIKIH KONULARI

4.1. Taharet Konusu

İbn Nüceym taharet konusunun temel alt başlıklarından birisi olan sular bahsine dair "Medrese ve camiler önüne konulmaya başlayan fesâkî (şadırvan benzeri) sulardan alınan abdestin hükmü" hakkında kendisine yöneltilen soruya istinaden bir risâle kaleme almıştır. Taharet konusunda ise bir adet risâlesi bulunmaktadır.

Sular konusuna (Miyâh) dahil edilebilmesi mümkün olan 1. risâle, fiskiyeli küçük şadırvan sularından alınan abdestler hakkındadır. Müellifin yaşadığı dönemde fesâkî olarak tanımlanan bu su kullanım mekanlarına abdestten damlayan müstamel su veya küçük necasetler düşse bu su ile alınan abdestin hükmü nedir, konusu münakaşa mevzuu olmuştur. İbn Nüceym, risâlenin sonunda "Fıkhî meseleleri tahkikî düzeyde kavramak için iki noktayı dikkatten kaçırmamak gerekir. Bunlardan birincisi fakihlerin sözlerindeki mutlak ifadelerin, usûl ve fürû'a hâkim ilim talebelerinin keskin görüşleri ile takyit edileceği düşünülerek mutlak olarak söylenmiş olma ihtimalidir. İkincisi *ma'kulü'l-mânâ* olan icthadî meselelerde acele etmeden 'hükmün bina edildiği ve edileceği asıl'ın itina ile aranması gerekliliğidir. Bunları dikkate almayan fıkıh talebesi hataya düşer"⁴⁸ diyerek konuları çözümlenmede fıkıh talebesinin dikkat etmesi gereken hususlara değinir. Dolayısıyla fakihlerin hüküm cümlelerindeki "sahihtir, sahih değildir" gibi mutlaklıklar bu ön bilgi ile birlikte değerlendirilmelidir.

Risâlede taharetle ilgili prensipler şunlardır: 1-İster büyük ister küçük su olsun üç vasfından birisi değişen su ile abdest alınmayacağı konusunda icmâ vardır. 2-İçine necaset düşen küçük su üç vasfından birisi değişirse de necis olur. 3-Hanefiler 10x10 üzerinde olan suları, Şâfililer ise iki kulleyle ulaşan suları büyük su olarak nitelerler. 4-Necasetlerin suya karışımında yakîn ve galebe-i zan ölçü alınır. 5-10x10 şeklindeki ölçüler kesin şer'î bir asla dayanmamaktadır, dolayısıyla bu ölçüler zanna dayalı icthadî sonuçlardır. 6-Mezhep içerisinde sahih yollarla gelen ilkeler ilim ifade ettiği için kesinlikle amel icap etse de fetva ve nevâzil konularında insanlara zorluk verilmemelidir. 7-Mâ-i müsta'melin sınır ve nitelikleri tam olarak belirlenmemişse de ilkesel olarak ondan abdest almak caiz değildir, o, temizdir ama temizleyici değildir. Bu konuda kurucu imamlarımız arasında özünde ihtilaf yoktur. Ancak insan bedenine temas ederek temiz suya karışan müstamel su, temiz suya galebe etmediği, onunla eşit olmadığı ve temiz suya küçük necaset düşmediği müddetçe bu fiskiyeden akan su ile abdest alınabilir.⁴⁹

⁴⁸ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 77.

⁴⁹ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhe-*

4.2. İbadetler Konusu

İbadetler konusunda ikisi namaz diğeri nezir olmak üzere üç risâle dikkat çekmektedir. 2. risâle, dört mezhebe göre namazda yapılması zorunlu fiiller konusunu işlemekte, namazın şart ve rükünlerini dört mezhebe göre mukayeseli olarak incelemektedir.⁵⁰ 5. risâle, öğle-ikindi-akşam-yatsı namazlarının vaktinin belirlenmesi hakkındadır. Bir diğeri risâle ise 35. risâle olup sadaka konulu nezirler hakkındadır: İbn Nüceym'de dikkat çeken pratik örnek "masiyet nitelikli bir şeyi nezretmek, bu nezri yemine dönüştürür. Nitekim içki içmeyeceğini nezreden ama sonrasında içki içen kişi yemin kefareti verir" sonucudur.⁵¹

İbn Nüceym öğle ve ikindi namazlarının vakti konusunda mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin belirtmiş olduğu vakit tayininin (ikinci namazının vakti, fey-i zevâl hariç her şeyin gölgesi iki misli olunca başlar ki buna asr-ı sâni uygulaması denilmektedir) talebelerinin (sâhibeyn) görüşlerinden daha sahih, fetva ve ittibaya daha uygun olduğunu ifade eder.⁵² İbn Nüceym, Ebû Hanîfe'nin görüşünü öne çıkarsa da günümüz Türkiye'sinde Diyanet, Ebû Hanîfe'nin değil talebelerinin görüşünü benimsemiştir.⁵³ İbn Nüceym mezhep içi görüşlerin tercihi bağlamında Hanefî mezhebinin muteber eserlerinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin talebelerinin görüşlerinden daha sahih olduğuna dair genel bir kabulün olduğunu, kurucu imamın görüşlerinin mezhep içi meşâyih'in tashihine ihtiyaç duymayacağını, muamelata dair müzâre'a vb. çok az mesele dışında onun görüşlerini uygulamak gerektiğini vurgular.⁵⁴ İki talebesinin görüşlerinin kendisine tercihi ancak ona nispet edilen görüşün zayıflığı, insanların hayatında ortaya çıkan bir zaruret veya toplumsal hayatta ortaya çıkan değişim (Ebû Hanîfe zahiri adaletin şahitlik için yeterli olmaması görüşündedir) gibi nedenlerle olabilir.⁵⁵

İbn Nüceym "*Risâle fi'n-nüzür bi't-tasadduk*"⁵⁶ risâlesinde nezir

bi'l-Hanefiyye), 62-77.

⁵⁰ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 79-83.

⁵¹ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 392.

⁵² İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 105, 121.

⁵³ Diyanet İşleri Başkanlığı takviminde asr-ı evvel uygulaması esas alınmaktadır. Heyet, İkinci namazının vakti ne zaman başlar ve ne zaman sona erer? Ankara, (Erişim 29 Haziran 2020).

⁵⁴ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 107.

⁵⁵ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 115.

⁵⁶ Risâle, Resâ'ilü İbn Nüceym ismi ile yayınlanan eserin içerisinde mevcuttur. İbn Nü-

konusunu üç bölümde ele almış ve sistematüğını "Mukaddime, nâzir (nezreden), nezir kalıpları (sîğa), menzûr (nezredilen şey)" şeklinde oluşturmuştur. Bu yönüyle bu eser yukarıda geçen risâle tanımına münasip düşmektedir. Nezir konusunda tartışma konusu yapılan husus nezredilen şeyin masiyet yani günah olup olmadığıdır. Buna göre masiyet olmayan şeyi nezretmek tabii olarak sonuç doğuracaktır. Ancak nezredilen şey masiyet ise bu durumda masiyetin niteliğine vurgu yapılacak 'masiyet li-aynihî' mi yoksa 'masiyet li-gayrihi' mi buna bakılacaktır. Masiyet li-gayrihi konusuna teşrik günleri ve bayram günlerinde oruç tutmayı nezretmek, mekruh vakitlerde namaz kılmayı nezretmek gibi meseleler örnek verilmektedir. Böylesi bir nezir İbn Nüceym'e göre "sahih" olmakla birlikte nâzir mezkûr gün ve vakitlerde oruç tutmamalı, ibadet etmemeli fakat daha sonraki günlerde veya vakitlerde "orucu veya namazı" kaza etmelidir. Yine oğlunu veya kızını kurban etmeyi nezreden kişiye bu durumda bir "koç" kurban kesmesi gerekmektedir. Diğer yandan kişi kendisini veya babasını kurban etmeyi nezretse bu nezri sahii olmamaktadır.⁵⁷

Ancak İbn Nüceym'in "masiyet nitelikli bir iş yapmayı nezreden" kişi ve bu kişiye terettüp eden sonuç hakkında bir beyanda bulunmasa dahi risâlenin tahkikini yapan Anes Abdulezak Ali dipnota şu açıklamayı düşmektedir: Âlimler masiyet bir şey üzerine yapılan nezir konusunda ihtilaf etmişlerdir. Zina etmeyi, içki içmeyi, adam öldürmeyi nezrediyorum diyen kişiye terettüp eden hükümde "*Kim Allah'a isyan içeren bir fülü nezrederse, bu nezrini yerine getirmesin*"⁵⁸ hadisi etkili olmuştur. Bu hadisi temel alan İmam Mâlik, bu hadiste keffaret zikredilmediğine göre bu kişiye keffaret gerekmez, ona düşen istiğfardır, görüşünü belirtir. Mâlik'e göre, sevap ve taat olmayan mubah şeyleri nezreden (şunu yemeyi, şunu içmeyi, şu eve veya yere gitmeyi nezrediyorum) kişiye de bir şey gerekmez. Çünkü Hz. Peygamber taatı emreder masiyeti ise yasaklar. İmam Şafîi de Mâlik gibi düşünür. Ebû Hanîfe'ye göre ise masiyet nitelikli bir nezirde bulunan kişi masiyeti yerine getirmeyecek ve "yemin keffareti" verecektir.⁵⁹

4.3. Ahvâl-i Şahsiye (Nikâh-Talâk)

7. ve 27. risâleler talâk, 24. risâle fuzûlünin evlendirmesi ve 25. risâle cariyeler hakkında olmak üzere 4 adet risâle ahvâlî şahsiye konusuna dairdir.

ceym, *Resâ'ülü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ülü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hânefiyye)*, 389-394.

⁵⁷ Enas Abdulrazak Ali, "Risâle fî'n-nüzür bi't-tasadduk", *Mecelletü'l-Câmia el-İrâkiyye* 2/35 A (ts.), 251.

⁵⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), "Eymân", 22 (No. 3289).

⁵⁹ Enas Abdulrazak Ali, *Risâle fî'n-nüzür bi't-tasadduk*, 262.

4.3.1. İbrâya Talik Edilmiş Talâk

7. risâle, "İbrâya ta'lik edilmiş talâk hakkındadır". İbn Nüceym zamanında "senden başka bir hanımla evlenirsem ya da mehrini ibrâ edersen *kendin bizzat karar verecek şekilde* boşsun" diyen kişinin talâkının ric'î mi yoksa bâin nitelikli bir sonuç mu doğuracağı hükmünde ihtilaf çıkmış O, bu nevi talâkın bâin olduğunu ifade etmiş, lafızdaki sarahati değil -ki bu durumda talâk ric'î olur- bilakis lafızdaki fazladan söylenerek te'kide dönüşen cümle öbeklerini dikkate almıştır.⁶⁰

4.3.2. Fuzûlînin (Yetkisiz Temsilci) Nikâh Akdi

24. risâle, "Fuzûlînin (Yetkisiz temsilci) nikâh akdi" konusunu içermektedir. İbn Nüceym, asil tarafından icazeti alınmaksızın bu akdin nâfiz (işlerlik) olamayacağını ifade eder. Rızaya delalet eden bir işaretin olması, örneğin kadının, kocanın evine taşınması, mehrini alması gibi karinelerin varlığı durumlarında *icâzet-i lâhika vekâleti sâbika* hükmündedir, denilir.⁶¹

Bu arada bir adamın "Mevcut hanımım üzerine gerek bizzat kendim yahut vekilim yahut fuzûlînin akdi ile olsun yeni bir hanım alırsam hâli hazırdaki hanımım boş olsun" demesi üzerine fuzûlînin akdi meselesi Kahire'de ilmî gündemi meşgul etmiş ve konunun fikhî çözümüne dair gerek mezhepler arası ve gerekse mezhep içi farklı cevaplar verilmiştir. Ortaya farklı yorumlarla çözümlenmeye çalışılan fikhî bir mesele çıkmış ve bu mesele fikhî bir risâleyi doğurmuştur.

Nitekim İbn Nüceym bu cevaplardan tatmin olmaz ve kendi görüşünü delilleri ile şöyle açıklar: Ben defalarca böylesi konularda ne talâk vaki olur ne de kişinin karısı kendisine yasak olur, dedim. Ancak verdiğim cevabın sürekli gerekçesi istenildi, bunun üzerine bu *risâleyi* kaleme alıyorum. Bir adam ben hiç evlenmeyeceğim diye yemin etse ve bir ara fuzûlî bu adamı evlendirse, bu adam da fuzûlînin mezkur akdine -öpmek, cinsel yakınlık ve mehrini göndermek- gibi fi'li durumlarla icazet vermiş olsa, ashabımıza göre adamın yapmış olduğu bu davranış tahrimen mekruh olmakla beraber yemini bozulmuş olmaz. Ancak kavli/şifahi olarak fuzûlînin akdine onay verirse adamın yemini bozulmuş olur. Müftâ bih olan görüş de budur. Şu cümle konunun odak noktasını oluşturmaktadır: "Yemin edilen husus tezvictir, tezvic ise salt akitten ibarettir, ayrıca akit salt sözlü bir işlem olup fiilî bir eylem değildir. Evet bazı fiiller akitlerde rızaya delalet edebilirse de bizzat akdin kuruluşuna delalet etmez. Dolayısıyla akit ile söz arasında direk bir bağ vardır". Öyle ise akit kavli bir işlem olduğuna göre fuzûlînin akdine verilen kavli icazet akit yerine geçmekte ama akde verilen fiilî

⁶⁰ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 123.

⁶¹ Orhan Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler* (İstanbul: A.H.İ, 2006), 129.

icazet akit yerine geçmemektedir. Yani fiil akit olamaz."

Konunun diğer bir usûlî yorumu şöyledir: Fiil, ibtidaen akit kuramayacağı gibi lâhikan de icazet veremez. Oysa buna mukabil söz sâbikan akit kurabileceği için lâhikan de icazet vermeye elverişlidir. Dolayısıyla ancak bu şartlar muvacehesinde "lâhiken icazet, sâbikan tevkil gibidir" genel kuralını söyleyebiliriz.⁶² İbn Nüceym'in ortaya koymuş olduğu bu örnek fikhî meselelerin ele alınışındaki felsefî derinliğe ve fukahanın ortaya koymuş olduğu çözüm merkezli bakış açısına işaret etmektedir.

4.4. Muâmelât Konuları

4.4.1. İcâre Akdi

İcâre akdine dair müstakil bir risâle aşağıda ele alınacak olmakla beraber icâre konusunun vakıf üzerinden gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkan meselelere dair bir hayli risâle bulunmaktadır. Nitekim nâşirin ifadesine göre vakıf konusu risâlelerin dörtte birine karşılık gelmektedir.

Bu anlamda icâre konusunu içeren 18. risâle "Batan gemi" hakkındadır. Bir beldeden diğer bir beldeye yolcu taşınması için icarlanan gemi batmış içerisindeki eşyalar zayi olmuştur. İbn Nüceym kendisine gelen bu soruya "burada icâre akdine konu olan şey amel değil menfaattir. Yani ev kiralamak gibi menfaat üzerine bir sözleşme yapılmış olup, terzilik ve hamallık gibi amel (emek) üzerine akit yapılmamıştır. Amel üzerine yapılan icâre akdinde ücret, iş bilfiil yapıp teslim edildikten sonra hak edilir. Menfaat üzerine yapılan bu akitte gemi sahibi kat etmiş olduğu mesafe nispetinde ücreti hak eder. Bu yönüyle menfaat bölünebilir ama iş bölünemez şeklinde değerlendirilir" diyerek cevap vermiştir.⁶³ Bu anlamda icârenin hükmü müste'cirin menfaate, mûcirin de ücrete anbean malik olmasıdır yani kiralayan menfaatten faydalandıkça kiraya veren de ücreti hak etmeye devam eder.⁶⁴

4.4.2. Vakıflara İlişkin Meseleler

4.4.2.1. Vakfın Hukukî Niteliği

Risâlelerde vakıflara (evkâfa) ilişkin meselelerin risâlelerin yaklaşık dörtte birlik bölümünü kapsadığı ifade edilmişti. Risâlelerde evkafa dair yapılan mütalaalardan, tenkit veya tasvip içeren noktaları tespit sadedinde

⁶² İbn Nüceym, *Resâ'îlü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'îlü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 303-305.

⁶³ İbn Nüceym, *Resâ'îlü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'îlü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 249.

⁶⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûki İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen, 1975), 6/166.

genel bir tasvir sunulmaya çalışılacaktır.

Vakıf, "Bir şeyin aynı, vâkıfın kendisinde kalmak üzere o şeyin menfaatini insanların faydasına tasadduk etmektir" şeklinde tanımlanmaktadır.⁶⁵ Sözlük anlamında geçen "habs"den dolayı vakıf konusu risâlede ve fıkıh eserlerinde *el vakf ve'l-habs* formuyla ifade edilmektedir. Hibe, vasiyyet gibi tek taraflı bağlayıcı teberru akitleri içerisinde değerlendirilen vakıf,⁶⁶ aynı zamanda mütevellî⁶⁷ elinde bulunan emanet mal hükmündedir. Vakıf malı, vakfedenin mülkü olduğu için aslolan vakfedenin şartnamesine uymaktır. Bu yüzden vakıf malının vakfedenin şart koştuğu müddetten daha uzun bir müddetle kiraya verilmesi caiz olmaz. Ancak vakfeden kişi vakfiyesinde belirli bir müddet şart koşmamışsa sonraki dönem Hanefî fukahasına göre vakıf malını bir seneden fazla müddetle kiraya vermek caiz değildir. Caiz olmamasının nedeni, vakıf malının uzun süreli kira nedeniyle kiracının mülkiyetine dönüşebilme endişesidir. Vakıf konusunda net ve keskin sınırların çizilmesinin nedeni zamanın bozulması ve vakıf malını helal sayan zorba ve zalimlerin çoğalmasındır (kesretü'z-zaleme, teğallübühüm ve istihlâlim). Müftâ bih olan görüşe göre vakıf tarlalarının en uzun üç senelik, vakıf tarlalarının dışındaki müştemilatın ise bir senelik kiraya verilmesi asıldır.⁶⁸

Nitekim 31. risâle, vakıf akarlarının uzun süreli kiralanmasını içeren akitlerin feshedilmesinin müftâ bih görüş olduğuna dairdir. Şer'î deliller, vakıf akarlarının muayyen müddetlerle kiralanması hususunda takyidî nitelikli sarîh bir beyan içermese de Hanefî fakihler takyidsiz kiralamanın vakfın zayi olmasına ve vakıftan faydalananların hak mahrumiyetine sebebiyet vereceği için *sedd-i zerîa* prensibi icabı işin sonucunu dikkate alarak (en-nazar fi'l-meâlât) feshedilmesi gerektiğini ifade ederler.

4.4.2.2. Vakıf Malının Satışı

Vakıf hakkındaki tartışma konularından birisi de vakfa ait malların satışı ve bu malların satışının ne şekilde olacağı hususudur. 9. risâle, istibdâl yoluyla vakıfların satışı hakkındadır. İbn Nüceym, vakıf malının, yerine konulacak başka bir malla değiştirilmesi demek olan istibdâl yöntemine bozulan ahlâkı dikkate alarak "her ne kadar bana göre istibdâl yoluyla vakıf malını satış mutlak olarak caiz değildir" dese de ancak sınırlı şekilde cevaz vermektedir.⁶⁹ Yani vakfa ait bir malın istibdâl yoluyla satışı ancak

⁶⁵ Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/40.

⁶⁶ Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, 151.

⁶⁷ Osmanlılarda vakfın gelirini toplayana câbî, vakfî idare edene ise mütevellî denilirdi. Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, 34.

⁶⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, 3/47.

⁶⁹ Geniş açıklama için bk. Beyaztaş, "Vakfın Satışı Bağlamında Bir Risâle: İbn Nüceym

vakfı maddî ve manevî yönde ilerletmek, ilave gelir getirmek şartıyla caiz olabilir.⁷⁰

4.4.2.3. İbn Nüceym Risâlelerinde Vakıflar Üzerindeki Hukukî Tartışmalar ve Arkapları

Devletin verdiği yetkiyle kadı, vakıf sorumlusu (nâzır-nazzâr) olan kişiyi vâkıfın şartnamesine muhalif davranması, vakıf malına ve vakıftan istihkak sahibi olan kişilere malî zarar vermesi durumunda görevden almakla sorumludur. Görevden alınan sorumlulara isnat edilen suçlara bakıldığında; vakfa gerekli itinayı göstermeyişleri, vakfın tamir ve ıslahı konusunda ihmalkâr davranmaları, vakıf gelirlerine fesat karıştırmaları ve dolayısıyla vakfa ve vakıftan istihkak sahibi olanlara zarar vermeleri gösterilmektedir. Bu anlamda vakıf üzerinde gösterilen hassasiyet o kadar ileri götürülmüştür ki konu keskin bir ilkesellik ve kanunilik çizgisine taşınmıştır. Örneğin herhangi birisi herhangi bir vakfa sorumlu olmak üzere sultan beratı ibraz etse dahi kazaskerin onayı olmadığı müddetçe bu berat akîm kalacaktır. Çünkü vakıf özelinde geliştirilen genel ilke "Vakıflar konusunda velâyeti hâssa, velâyet âmmeye mukaddemdir" şeklinde bağlayıcı hale gelmiştir.

Kahire'de sultan yanında itibar sahibi kişilerin (eşrâf ve âyân), kadıların emniyet sahibi olmadıkları ve vakıfların işlerine fesat karıştırdıkları gerekçesiyle sultana şikâyetle bulunmaları hukuk alanında usulî bir tartışmayı başlatmıştır. Şikâyet üzerine sultan müştekî birisini vakfa mütevellî atamışsa da buna mukabil kazasker/lik âyân ve eşrâftan birilerinin kadılık makamını aşarak siyasî ve sultanî beratla vakıflara mütevellî olup olmayacağı hususunda fakihlerden konuya dair fetva ve mütalaa istemiştir.⁷¹ Kazaskerliğin vakıfları siyasî müdahalelere kapalı hale getirmek amacı ile yapmış olduğu çağrıya fakihler "Vakıflar konusunda kadıya tanınan velayeti hâssa sultana tanınan velayeti âmmeye mukaddemdir" prensibi ile cevap vermişler ve bu düşüncelerini şu ifadelerle temellendirmişlerdir: "Osmanlı Sultanları vakıfları koruma ve kollama görevini âyan ve eşrâfa değil kadınlara teslim etmişlerdir. Üstelik bu görev tanımını, vakıflar konusunda 'kadıya tanınan velâyeti hâssa sultana tanınan velâyeti âmmeye mukaddemdir'⁷² şeklinde bir kaidenin fikhî

(Ö. 970/1562), Fî Süreti Bey'i'l-Vakfi Lâ 'Alâ Vechi'l-İstibdâl", 490.

⁷⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 163.

⁷¹ Ali Himmet Berki kazâ-fetva etkileşimi bağlamında Nizâmiye mahkemelerinde icap ettiğinde fıkıh kitaplarına müracaat edilmek suretiyle şüpheleri giderecek bir âza (fakih üye) bulundurulduğuna işaret etmektedir. Ali Himmet Berki, *Mecelle* (İstanbul: Hikmet, 1982), 9.

⁷² İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 100-101.

örf haline gelmesini sağlamıştır. Bu ilkeyle tezat teşkil edecek şekilde 'vakfa eşrâftan mütevellî atamak', kadıya tanınan görev tanımını iptal etmeye neden olacaktır. Ayrıca sultanın almış olduğu bu karar 'işlerin ehil olmayanlara teslim edildiği gün kıyametin saatini bekle' hadisinin mantûk ve muhtevasına dâhildir".⁷³ Böylece fukaha, sultanın mezkûr berâetini usulden iptal etmiş ve hukukî yolları aşan süreçlere izin vermemişlerdir denilebilir.

İbn Nüceym 4. risâlede benzer bir ifade ile vekâleti âmme (yani mutlak ifade ile) yapılan vekâletlerin talâk, azat etme, vakıf, hibe, sadaka gibi teberru akitlerini içermeyeceğini ifade eder.⁷⁴

Diğer yandan vakıf konusunun kadılık müessesesi⁷⁵ ile direk bağ kurulmasında kadınların maaşlarının vakıf gelirlerinden ita edilmesi de bulunmaktadır. Vakfa dair girişilecek tüm işlemlerin kadı onayına bağlı kılınması, vakıflar üzerinde yolsuzluk ve usulsüzlük vakalarının azalmasına matuftur. Kadı, vakfın tamir ve ıslah talebine karşılık bir bilirkişi göndererek konuyu araştırır ve bir fizibilite çalışması yaptırır. Ancak kadılara tanınan bu geniş yetki kadılarca zaman zaman suiistimal edilmiş ve akraba torpiline (nepotizm) sebep olmuştur.⁷⁶

Vakıf mallarının icar ve kiralanması hususunda mezhepler arasında söz konusu olan görüş farklılıklarının, vakfî kiralayacak kişiler tarafından keyfî tercihlerle şahsî menfaate dönüştürülmesi çabası da dikkat çeken problemlerden birisidir. Bu anlamda Hanbelî mezhebine mensup kadınlar üzerinde ısrarla durulması ve bu kadılara yapılan müracaatın çokluğu dikkat çeken başka bir husustur. Çünkü Hanbelî mezhebine göre icâre akdi ilkesel olarak vârislere intikal etmektedir.⁷⁷ Ortaya çıkan bu olumsuz

⁷³ Abdürrezzâk İbrâhîm İsâ, *Târîhu 'l-kazâ fi Mısır el-Osmâniye* (1517-1798) (el-Hey'e-tü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1997), 277-285.

⁷⁴ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü 'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye)*, 100-101.

⁷⁵ Aslı vakıf olan davalarda zamanaşımı 36 senedir, dolayısıyla bu müddet içerisinde açılmayan dava artık dinlenemez, bunun dışındaki davalarda ise zaman aşımı 15 sene sonunda başlar. Bilmen, *Hukûki İslâmiyye ve Istilâhatu Fıkhiyye Kâmusu*, 6/112-113.

⁷⁶ Abdürrezzâk İbrâhîm İsâ, *Târîhu 'l-kazâ fi Mısra 'l-Osmâniye* (1517-1798), 280-285.

⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 169. Hanbelî mezhebine göre icâre akdi, tanımında bulunan "bey'ul-menfaah" kaydından dolayı çift taraflı lazım bir akit. Yani icâre akdi, menfaati satmaktan ibarettir. Üzerine akit yapılan mahal var olduğu müddetçe taraflardan birisinin ölümü ile icâre akdi geçersiz olmaz. Ebû Muhammed Muvañakkuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Kâfi*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin Türkî (İmbâbe: Dâru'l-Hecc, 1418), 3/397-401; Mevsilî'nin "İcâre akdinde tarafların (mucir ve müste'cir) ölmesi ile akit sona ererken velî, vasî, vekil, vakıf kayımları gibi başkası adına yapılan icâre akitlerinde (li-gayrihi) akdi yapan taraflardan birisinin ölümüyle akdin hükmü sona ermez" ifadelerine bakıldığında, Hanefî mezhebinde de akitler arasındaki yapısal fark dikkate alınmış ve farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Burada Hanefîlerin vakıflar konusundaki re-

sonuç üzerine kadılık teşkilatı konuya dair yeni bir uygulama başlatmış ve böylece vakıf icarlarının, vakfin bir tarafı sayılan kâdılkudât huzurunda yapılmasına karar verilmiştir. Aynı şekilde zuhur eden nizaların çoğalması nedeniyle kazaskerlik devreye girerek, vakfin hesap cetvelini senelik teftiştten geçirmeye başlamıştır.⁷⁸

Vakıflar üzerindeki hassasiyet sadece Müslümanlara ait vakıflarla sınırlı olmayıp⁷⁹ zimmilere ait vakıfları da kapsamaktadır. Bu bir yönüyle vakıflar üzerindeki hassasiyete işaret ederken bir yönü ile devletin siyasî ve iktisadî kontrolüne de işaret etmektedir. Bununla birlikte Hristiyan bir vâkıfın vakfiyesinde "Oğullarıma iki pay kızlarıma bir pay verilsin" şeklinde şart koşması birinci ihtimalin güçlü olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Nüceym konuyla ilgili olarak "Gayri müslim kişi malı üzerinde mülkiyet sahibi olması hasebiyle masiyet içermemesi şartıyla istediği gibi tasarrufta bulunabilir ve kurbet ifade edebilecek yerlere vakfedebilir, zira İslâm'da gayri müslimlere tasadduk etmek ve zekât vermek kurbet içerikli bir fiil olarak değerlendirilmektedir"⁸⁰ ifadelerini kullanmaktadır.

Vakıf kültürünün toplumsal hayattaki yaygınlığı ve geniş müştemilatı vakıfların bazı insanlarca maddî kazanç elde etme yolları olarak görülmesine sebep olmuş, hukuk kurumu, vakıfların mütevellî ve nâzırlar aleyhine açılan gerekli gereksiz şikâyetlerle meşgul edilmiştir. Nitekim 3. risâle "Vakfın yetkililerini ve görevlilerini iftira yoluyla görevden el çektirmek (bi-gayri sebep) hakkındadır". Risâlenin nakline göre hukukî gerekçeleri oluşmadan iftira yoluyla vakıf görevlilerini görevlerinden azletmek şer'an hak ihlallerine neden olmaktadır. İmam'a düşen Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) Hârûnürreşîd'e yazdığı gibi "şer'i yollarla ispatlanmadığı müddetçe kimsenin elinden herhangi bir hakkı almamasıdır". İmam hakkında durum böylesi hassas bir zeminde cereyan ederken, İmam'ın tayin etmiş olduğu kadı, hukukî ispat yollarına başvurmadan birisinin elinden herhangi bir hakkı nasıl alabilir? Dolayısıyla bir muallim, rızık, ilim vb. gerekçelerle görev yapmış olduğu vakıf medreselerinden *sefer müddeti sayılan 15*

zervî, Hanbelî mezhebinin mahal mevcut olduğu müddetçe mutlak olarak icârenin feshedilemeyeceği görüşü ile vakıflar özelinde paralellik arz etmektedir. Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/61.

⁷⁸ Abdürrezzâk İbrâhîm İsâ, *Târîhu'l-kazâ fî Mısır el-Osmâniye* (1517-1798), 281.

⁷⁹ Vakıflar konusu yazıları ile dikkat çeken Ali Himmet Berki, fakihlerin vakıf tanımlarından hareketle "Vakfın şartları; vâkıfın temlik ve teberra ehli olması ve tebaadan olmasıdır. Meşrûten lehlerle arasında dinen ittihat bulunması şartı olmadığına göre Müslümanların, gayri müslim fukara faydasına, gayri müslimlerin de Müslüman fukara faydasına vakıf kurmaları sahihtir" şeklinde çıkarımda bulunmaktadır. Ali Himmet Berki, "İslâm'da Vakıf: Sahih ve Gayr-i Sahih Nev'ileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (1957), 29.

⁸⁰ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 181.

günden az bir müddetle uzaklaşmış olsa onun makamı ve görevi elinden alınmaz, odası boşaltılamaz, odası başkasına tahsis edilemez. Ancak sefer müddeti üzerinde göreve gelmemesi durumunda görevden el çektirilir ve elinden odası alınabilir.⁸¹

İbn Nüceym klasik fıkıhın en çok kullanmış olduğu istidlal yöntemi olan kıyası devreye sokarak İmam'ın vermiş olduğu hukuksuz emir yerine getirilmiyorsa onun atamış olduğu kadıların hukukî gerekçelere dayanmadan bir işleme imza atmasının hayli hayli yasadışı olduğu sonucuna ulaşır. Dolayısıyla ona göre kadıya tanınan yetki *mutlak yetki* şekline dönüştürülerek şeriatın yıkımına sebep kılınamaz. İbn Nüceym bir başka analogi ile "vakfın tanıdığı hak, şuf'a hakkından daha güçlüdür" ilkesini üretir ve bu ilke üzerinden şu sonuç cümlelerini not eder: "Vakıf üzerindeki haklar dokunulmaz haklar olduğuna göre, hukuksuz müdahalelere konu edilemez. Kadıların, vakfiye şartnamesinde yazan isimler dışındaki kişileri müteveli olarak atama hakkı yoktur. Kadılara keyfe mâ yeşâ' yetkiler tanımak –özellikle evkâf işlerinde- zulümden öte bir de vakıfların harap olmasına yol açacaktır. Kadıların yetkileri anayasal sınırlar içerisinde kalmalıdır".⁸²

Görüldüğü üzere kadılık müessesesinin onayıyla hukukî kurumlara dönüştürülen evkâflarda görevli olan kişiler, görev süresince hukuken "nitelikli koruma" altına alınmış durumdadır. Yani kişi, zorunlu nedenlerle görev yerinden ayrılmış ise görevinden uzaklaştırılmaz. Böylece klasik dönemde bir memurun devamsızlık nedeniyle görevinden nasıl, ne şekilde ve ne zaman müstaî durumuna düşeceği üzerinde ilkeler üretilmeye çalışıldığı görülmektedir.

⁸¹ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 85-99.

⁸² İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 85-98; Osmanlı müteveli ve kadılar arasındaki ilişkiyi makul bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Nitekim Ebüssuûd Efendi'nin bir fetvası şu şekildedir: "Ma'kül ve meşrû' olan maddelerde ne kudât mütevellilere ve ne mütevelliler kudâta muhâlefet etmeyeler deyü ferman olunmuştur. Vâkıfın 'Müteveli olanın ne fesâdı olursa olsun beyler ve kadılar dahlelererse la'net üzerlerine olsun' demek murâd ederlerse kendileri mel'undur. Şerî'at-ı şerifeye muhâlif olan şerâit cemî'an lağvıdır ve bâtıldır.". Bir diğer kayıta bu mesele şu şekilde özetlenmiştir: "Vâkıf, 'Kadı ve beyler dahlelerse la'net üzerlerine olsun' deyü şart etmiş olsa lağvıdır. Şer'e muhalif olan Âsitâne'ye i'lâm ederler." Pehlul Düzenli, "Vakıf, Hukuk ve Toplum", *Vakıf, Hukuk ve Toplum*, haz. Merve Akkuş Güvendi (Vakıf, Hukuk ve Toplum Seminer Bildirileri Nisan 2013, Üsküdar, İstanbul: İlem, 2013), 22.

4.4.2.4. Vakıf Konusunda Literal Tahlil Üzerinden Sorun Çözme Örneği

14. risâle: "Kız çocukları (el-benât) erkek çocukları (el-evlâd) lafzının kapsamına dahil edilir mi?" başlığı ile vakıf meselesine ilişkin bir soru üzerine gündeme gelmiş ve bu risâle yazılmıştır. Şöyle ki, kişi malını kendisine, çocuğuna (veled), çocuğunun çocuğuna (veledü veledihî, evlâdü evlâdihî) adına vakfetsen bu vakfın kapsamına kızının çocukları (veledü'l-benât) girer mi? Kurucu imamlar döneminden beri tartışıla gelen bu konuda İbn Nüceym "Günümüzde aynı kapsamda değerlendirilmesi görüşünü dikkate almayı tercih etmeliyiz, çünkü insanlar evlâd/veled kelimesinden hem kız hem erkek çocuğu anlamaktadırlar"⁸³ diyerek çözüme gitmekte ve örfün belirleyiciliğini dikkate almaktadır. İbn Nüceym'in cevaplamış olduğu bu soru aynı dönemlerde payitahtta kendisinden 12 sene sonra vefat eden Ebüssuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) de sorulmuştur. Zürrî vakıflar meselesinde teknik bir sorun olarak karşımıza çıkan "oğlunun ebnâ-i ebnâsi ve ebnâ-i ebnâsına, batnen ba'de batnin" tabirlerinde yer alan "ebnâ" kelimesi "neleri içerir neleri içermez, kızları içerir mi? Torunları içerir mi? Kimi içerir ve kimi içermez?" meselesinde Ebüssuûd Efendi'nin uzunca bir fikhî değerlendirmesi bulunmaktadır. Ebüssuûd Efendi "neslin ba'de neslin (nesil kelimesi tek kuşakla sınırlı değildir)" tabiri ile "batnen ba'de batnin (tek kuşakla sınırlıdır)" tabirinin birbirinden farklı olduklarını vurguladıktan sonra "nesil" kelimesinin farklı kuşakları içerdiğini, ancak bunun farkını bilmeyen halkın ve kadıların bu konuda problem oluşturduklarını belirtir. O, "şu anda da vakıf sahibinin oğlu ve oğlunun oğulları olmasa, kızları ile kızlarının oğulları bu vakfa müstahak olurlar mı?" şeklindeki bir soruya şu cevabı vermiştir: "sulbünden gelen kızları olursa olurlar. Neslinden gelen kızları ile oğullar aynı seviyededir. 'nesil' kelimesi erkek ve kız çocukların çocuklarını içerir".⁸⁴

4.5. Davalara İlişkin Meseleler

Bu başlığa dâhil edilebilecek risâlelerin içeriğini muhakeme usulü, mahkeme kararının gereğini bekleme, kazâ ve fetva farkı gibi muhtelif konuların oluşturması dikkat çekmektedir. Bu başlık bağlamında şu risâle içerikleri zikredilebilir:

4.5.1. Kazâ ve Fetva Farkı

36. risâle "Dava talebi olmadan verilen hükmün butlanına dairdir". İbn Nüceym bu hukukî meselenin arka planı hakkında Mısır/Kahire'de

⁸³ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 230.

⁸⁴ Düzenli, "Vakıf, Hukuk ve Toplum", 22, 23.

kadınların, dava dilekçesi olmadan ve yargılama süreçlerini işletmeden hüküm vermeye başladıklarını, konunun kamuoyunu meşgul ettiğini, neticede kendisinden bu şekilde hüküm vermenin geçersiz olduğuna dair bir fetva istenildiğini zikreder ve sözünü şöyle sürdürür: "Kazâ insanlar arasındaki uyumsuzluğu (husûmet-nizâ) kaldıran bir faaliyettir, dolayısıyla insanlar arasında uyumsuzluğu kesin bir şekilde ortadan kaldırmayan şey kazâî faaliyet olamaz. Çünkü kazâî faaliyet inşâ ve ilzâm nitelikli bir sonuç doğurur. Dolayısıyla dava ve yargılama süreçlerini içermeyen uygulamalar ancak iftâ faaliyeti olmaktadır. Bu şekilde bir iftâ faaliyeti ile insanlar arasındaki uyumsuzlukların kaldırılmasının mümkün olmadığını ifade etmek için bu risâleyi kaleme aldım". Özetle söylemek gerekirse İbn Nüceym'e göre bir konunun kazâî nitelik kazanabilmesi için konu üzerinde uzlaşılammış bir mesele olmalı (husûmet), bu uzlaşmama üzerinden dava açılmalı, mesele yargılama süreçlerinden geçmeli ve son olarak kadınların imza ve mührü bulunmalıdır.⁸⁵

4.5.2. Resmî Atama Olmadan Görev Üstlenme

İbn Nüceym, 17. risâlede devletin temsilcisi paşanın (o dönemde yöneticiye paşa denilmektedir) ölümüyle birlikte sultana henüz vefat haberi ulaşmadan birisinin paşanın yerine yönetime geçmesi hakkında sorulan soruya devlet ve siyaset fikrinin gereğine uygun olarak şu cevabı vermiştir: "Şayet ölen paşa yerine halef bırakmamışsa, konuya meşruiyet verecek olan kadı da ölmüşse bu durumda hukukî zaruret gereği bir kişi yönetime geçebilir".⁸⁶

4.5.3. Rüşvet Meselesi

Memlûkler dönemi sonlarına doğru kadınların göreve gelebilmek için devlet başkanına rüşvet kabilinden zorunlu bağış yaptıklarına dair bilgiler önceki başlıklarda geçmiş idi.⁸⁷ İbn Nüceym'in 11. risâlesi, rüşvet hakkındadır. İbn Nüceym risâleye rüşvet-adalet, rüşvet-kazâ ilişkilerinin rüşvetin kazâ ile bağı noktasında kadınların fasıklığı tartışmasına rüşvet alma konusuyla başlamıştır. Nitekim bu anlamda *Enîsü'l-fukahâ* müellifi de kazâ ve şehâdet tanımından hemen sonra rüşvet tanımını yapmıştır.⁸⁸

⁸⁵ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 397, 398, 400.

⁸⁶ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 246.

⁸⁷ İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed b. Bedâ'i'u'z-zühûr fî ve'kâ'i'd-dühûr. thk. Muhammed Mustafa. (Kahira: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabi/Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 3. Basım, 1395) 4/469, 471.

⁸⁸ Şeyh Kâsım el-Konevî, *Enîsü'l-Fukahâ*, thk. Ahmed b. Abdürrazzâk Kubeysî (Cidde: Dâru'l-Vefâ, 1986), 229.

İbn Nüceym'in devlette resmî bir görev almamasının nedenleri arasında rüşvet olgusunu sayabiliriz. Oysaki İbn Nüceym'in, kadılık makamına atanma ehliyetini her yönü ile taşıdığı açıktır. Nitekim Osmanlı son dönem âlimi İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Minhatü'l-hâlik* isimli hâşiyesi ile birlikte tabedilen *el-Bahrü'r-râ'ik* baskısının kapak sunumunda İbn Nüceym hakkında "fakîhu asrih, vahîdu dehrih, muharrir li-mezhebi'n-Nu'mânî ve *Ebî Hanîfe es-Sânî*"⁸⁹ ifadeleri üzerinde düşünüldüğünde onun telif, şerh ve risâle kültürü ile Hanefî mezhebine katkısının önemi ve otoritesi daha iyi anlaşılabilir olacaktır. O, bu eserinde rüşvetin tanımı, kapsamı, rüşvet-hediye farkı gibi konuları ele alarak⁹⁰ sonraki dönemler için rüşvet ahkâmına dair referans olarak kullanılacak temel yaklaşımları ortaya koymuştur.⁹¹ Gerçekten de rüşvet "el-berâtîl (rüşvet) tensuru'l-ebâtîl" ifadesinde olduğu gibi girdiği yerin hukukîliğine doğrudan zarar vermektedir.⁹²

O, hediye ile rüşvet arasındaki farkı belirtir. Rüşvetin haramlığını ve değişik pozisyonlara göre fikhî durumunu ele alır, yaşadığı döneminin gerçeklerine göz yummaz ve onların tespitini yapar. Kadıların rüşvet yolu ile görev almalarının ve kadınlara rüşvet verilmesinin haramlığını ifade eder. Hediye alan kadıların hükmünün nâfiz olmadığını ifade eder. Kadıların -bu makama gelmeden önce ilgili kişilerle böyle bir alışkanlığı yoksa- hediye almasını haram görür.⁹³

4.5.4. Tazir Uygulaması

İbn Nüceym 13. risâlede "Davasız ta'zir uygulaması" konusunda "Ta'zir konusu Allah haklarındanadır. Allah hakkı olduğu için şikâyete bağlı olmaksızın takibi yapılan ta'zir cezasının tatbiki için yargılamaya gerek yoktur, salt ihbar yeterlidir" tespitini yapar.⁹⁴

4.5.5. Örnek İcâre İptal Davası

Dava ve yargılama usulüne dair konular, risâleler içerisinde geniş

⁸⁹ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik (Minhatü'l-hâlik hâşiyesi ile birlikte)* (Matbaatü'l-İlmiyye, ts.).

⁹⁰ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 197-205.

⁹¹ Risâlenin içeriği için bk. Pekcan, "Son Dönem Hanefî Fakihlerinden İbn Nüceym'in (973/1563) Fikhî Risâlelerinin Tanıtımı ve Rüşvet Risâlesi'nin Çevirisi", 253-263.

⁹² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/441.

⁹³ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 197.

⁹⁴ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 219.

yer tutmuş ve bu risaleler en uzun risâleler olmuştur.⁹⁵ İbn Nüceym'in yargılama usulüne dair vermiş olduğu örnek (kurgusal olay) vakıf malının uzun süreli icâresi (icâre-i tavîle) ve iptali konusudur.

İbn Nüceym, 30. risâlede "Uzun zamanlı kiralanan vakıf mallarının yargı yoluyla nasıl feshedileceğine dair örnek (suret)" şeklinde kurgu olduğu intibâı veren bir örnek olay tasviri yapmaktadır.

Müddeî A: Benim falan mütevelliden şu kadar müddetle şahitlerin huzurunda kiralamış olduğum falan vakfa ait evi B şahsı şer'î şartlara uygun olmadan kiralamış şu an itibariyle de kullanılmaktadır. Ben, yasal yollarla ve müddeti maluma ile kiralamış olduğum bu evin tarafıma teslim edilmesini istiyorum.

Hakim: Doğru mudur? Bu iddialara ne dersin?

Müddeâ aleyh B: Ben, bu evi yasal yollarla (istibdâl-i sahîh) olarak⁹⁶ kadı huzurunda falan vakfın mütevellisinden satın aldım. Dolayısıyla ben kiralamadım, satın aldım şu an itibariyle bu benim mülkümdür. Müddeîye düşen, kiralama dosyasını ortaya koymasıdır.

(Müddeî A, icâre dosyasını ortaya koyar).

Müddeâ aleyh B: Vakıf malının icâre-i tavîlesi (uzun zamanlı icâre) iki nedenden dolayı feshedilmelidir. Birincisi bu akit hukuken fasittir, ikincisi bu icâre vakfa zarar vermekte öyle ise vakfın zararını izale etmek gerekir.

Kadı, icâre akdini fesheder ve böylece vakfa ait bir evi kiralayan aleyhine, vakfın malını istibdâl yoluyla satın alan kişiye karşı hukukî yolları kapatır.

İbn Nüceym, "vakfın kiracısı vakıf malına taraf olarak iddia makamı gibi dava açabilir mi?" konusunu tartışır. Konunun izahı sadedinde mesâilden makîsün aleyh olan örnekleri sayar. Bu anlamda kiracının evinden bir şey çalan bir hırsız ev sahibi olmasa da kiracı tarafından mahkemeye verilir ve had cezası uygulatabilir. Yine kiracı, oturduğu evini gasp eden gasıp kişi hakkında asıl ev sahibi olmadan hukuka başvurabilir. Öyleyse vakfın asıl sahipleri olmadan vakfın kiracısı olan şahıs vakıf lehine iddia makamında olarak dava açabilir.

Peki, kiracı tarafından açılan davada kiracı açmış olduğu davayı kaybettiğine göre "davalı kişi eve sahip olmak için yeniden dava açmaya gerek duyar mı yoksa tecdîd-i akit yapmaya gerek yok mudur?" İbn Nüceym'e göre, kurulan alışveriş devam eder, yeniden tecdîd-i akit yapmaya gerek yoktur. Yani ona göre daha önce kurulan hukukî işlemin devamı söz konusu olup, verilen karar neticesinde ortaya hukukî bir boşluk çıkmamaktadır.⁹⁷

⁹⁵ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 397-423.

⁹⁶ Geniş açıklama için bk. Beyaztaş, "Vakfın Satışı Bağlamında Bir Risâle: İbn Nüceym (Ö. 970/1562), Fî Sûreti Bey'i'l-Vakfi Lâ 'Alâ Vechi'l-İstibdâl", 490.

⁹⁷ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 339-340.

4.5.6. Mezhebî Usullere Göre Yargulamaya İlişkin Tartışmalar

İkrar ve Taleb-i yemin: Bir kadın sağlık ve akıl ehliyet, yerindeyken Mâlikî kadı önünde kızına muayyen bir miktarı ikrar eder. Daha sonra hastalanır ve matûhe (bunamış) olur. Bunun üzerine kadı, bu kadının oğlunu kendisine vasî tayin eder. Ancak kızı mevzuyu Hanefî kadıya götürür ve ikrarın uygulanmasını ister. Hanefî kadı, vasî olan oğlunu çağırır ve ona kız kardeşinin iddiasını sorar, erkek kardeş ablasının yalan söylediğini ifade eder ve ablasından iddiasında doğru olduğuna dair yemin etmesini ister ama Hanefî kadı Mâlikî kadının vermiş olduğu hükmün geçerli olduğunu belirtir ve abladan yemin talep etmeksizin hükmü imzalar. Fakat burada usulî bir tartışma ortaya çıkar. Hanefî fakih vermiş olduğu kararın doğru olduğunu söyler ve ihtilaf içerikli icthadî bir mesele olan bu tartışma Hanefî fakihe göre Malikî mezhebinde lehine ikrar yapılan kişinin (mukarrun leh) yemin etme zorunluluğu olmaması nedeniyle Malikî kadı tarafından verilen bu kararlar zaten başlangıçta kendiliğinden ortadan kalkmıştır.

Diğer yandan birçok Hanefî fakih bu hükmü onaylarken diğer bir kısım Hanefî fakih mukarrun lehine yemin etmesinin mezhep içerisinde müftâ bih görüş olduğu tezini öne sürerek kararın geçersiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁸ İbn Nüceym kendi tercihini mukarrun lehine yemini olmadığı için bu hükmün geçersiz olduğunu savunanlar yanında konumlandırır. Meselenin icthadî olduğunu ifade edenlere ise kadıların müctehid değil mukallit olduğu gerçeğini hatırlatarak, konunun icthadî olabilmesi için kadıların müctehid olması şartını ileri sürer. Kadı müctehid olmadığına göre vereceği doğru karar, müftâ bih olan görüşe uygun olmalıdır.⁹⁹ Hanefî fakihler ikrarın temlik mi, yoksa ihbar mı olduğu hususunda ihtilaf etmişler genel olarak ihbar olduğu üzerinde durmuşlar, ikrar temlik olmadığına göre ihbarın doğru ya da yanlışlığını ortaya koymak için mukarrun leh'in yemini gerekmektedir, şeklinde bir sonuca vardıkları için mezkur meselede Hanefî hakim bu hükmünü doğru bulmamışlardır.¹⁰⁰ Diğer yanda ikrar, min vechin inşâ iken min vechin ihbardır.¹⁰¹ Kişinin (mukarrun) kendisi hakkında (aleyhinde) ikrarı sahih olup ispatı gerekmez. Mukarrun başkası hakkında (aleyhinde) ikrarı ise iddia olup ispatı gerekir.¹⁰² Çünkü ikrar

⁹⁸ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 38, 149,150, 154.

⁹⁹ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 38, 149,150, 154.

¹⁰⁰ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 149-154.

¹⁰¹ Bilmen, *Hukûki İslâmîyye ve Istilâhatı Fıkhîyye Kâmusu*, 6/39.

¹⁰² Bilmen, *Hukûki İslâmîyye ve Istilâhatı Fıkhîyye Kâmusu*, 6/59.

hüccet-i kâsıradır,¹⁰³ ancak kişi kendi ikrarıyla ilzam olunur (Mecelle 79).¹⁰⁴

İhbar olması hasebiyle ikrarın yalana (kizbe) da ihtimali vardır. Ancak bu ihbar, kadı huzurunda yapıldığına göre ihbar olmaktan öte inşâyâ dönüşmüş durumdadır, gibi yaklaşımları İbn Nüceym doğru bulsa da, fakihin yemin ettirmeden hüküm vermesi Hanefî mezhebi usulüne göre eksik bir yargı süreci taşıdığı için bu hüküm Hanefî mezhebine göre yürürlüğe giremez (gayr-i nâfiz), görüşünü ileri sürmektedir.¹⁰⁵

4.5.7. Kadılar ve Hakimler Hakkında Tahliller

41. risâleden sonra İbn Nüceym'in risâlelerine ilave edilen 6 adet "mülhakât risâleler" in ekserisi kazâî meseleleri içermektedir.¹⁰⁶ Mülhak risâlelerin içerikleri şöyledir: Birinci risâle haraç meselesini, ikinci risâle alimlerin görevden alınması meselesini, üçüncü risâle ibrâ konusunu, dördüncü risâle kazâ ve hüküm meselelerini, beşinci risâle duruşmalara ilişkin bir mevzuyu, altıncı risâle ise rehin konusunu içermektedir. Mülhak risâlelerin en kapsamlısı dördüncü risâle olup kazâ ve hüküm meselelerini, sekiz fasıl halinde ele almaktadır. Bu fasıllarda müellif kazâyâ konu olan mesele ile kazâyâ konu olmayan mesele arasındaki farkı, tarîku'l-kazâ (hükümün gerekçesi) konusunu, kadıların atanması ve görevden alınması gibi konuları ele almaktadır. Mülhakât risâlelerin içerik analizi bağlamında "Kudât ve Hükâm" konulu dördüncü risâle ele alınacaktır.

İbn Nüceym'e göre alim kişinin doğrusu yanlışından fazla ise fetva verebilir. Fetvada insanların işlerini kolaylaştırma temel alınmalıdır (tevsi'atü'n-nâs). Fetvâda devamlılık ve süreklilik amacıyla metruk görüşler yerine, mezhepte genel kabul görmüş görüşler dikkate alınmalıdır. Davada tarihî kayıt sırası esas alınmalı, zengin-fakir ayrımı yapılmamalıdır. Fetva kâğıda yazılmalı ve bu kâğıt hürmeten yere atılmamalıdır. Bir görüşe göre en-Nisâ 4/59. âyette geçen "*ülü'l-emri minküm (sizden olan emir sahipleri)*" âlimler ve âlimlerin içerisinde de fakihler olmaktadır. Çünkü melikler ve emirler işlerin doğru ya da yanlışlığı hususunda onlara görüş sormaktadırlar. Fetva verilirken kurucu imam Ebû Hanîfe'nin sonra sırasıyla Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasen (ö. 189/805), Züfer (ö. 158/775) ve Hasen b. Ziyâd (ö. 204/819)'ın görüşleri temel alınmalıdır. Müftü fetva verdiğinde önündeki kâğıda "*Vellâhü'l-muvaffık, billâhi't-tevfik, billâhi'l-'ismet*" kalıp ifadelerinden birisini yazmalıdır. Bu ifadelerle İbn Nüceym, fetvanın dinî ve sosyolojik meşruiyetini kurmayı hedeflemiş

¹⁰³ Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, 279.

¹⁰⁴ Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, 269.

¹⁰⁵ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 149-154.

¹⁰⁶ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 457-539.

olmalıdır. Ayrıca fetva verecek kişi âlimlerin görüşlerini ve o görüşlerin nasıl temellendirildiğini bilmelidir, bir de özellikle insanların örfünü (muâmeletün'n-nâs) çok iyi bilmelidir.¹⁰⁷

Kadı, yapmış olduğu görev karşılığında ücret aldığına göre müftü de vermiş olduğu fetva -şayet yazılı fetva veriyorsa- karşılığında ücret talep edebilir.¹⁰⁸ Bir meselenin kadı tarafından ele alınabilmesi için o konunun hukuksal olay olması (hâdise) gerekir ki, ancak hukuksal olaylar yargısal olarak işlerlik kazanabilir. Bir şeyin hukuksal olay olabilmesi için şartlarına uygun bir şekilde yargıya taşınması gerekir (husûmet). Husûmetin yargıda ele alınabilmesi için tarafların ya da vekillerinin mecliste bulunması gerekir. Çünkü hasımlık vasfı ancak asil, vekil, vâris, vasî ya da nâib tarafından yüklenilip taşınabilir.¹⁰⁹ Yargısal kararlar bireysel olabildiği gibi, herkesi ilgilendiren kamusal nitelikte de olabilir. Nitekim "herkesin özgür olması temel prensiptir" genel kuralı herkesi ilgilendiren kazaî nitelikli anayasal kuraldır.¹¹⁰

Fakihlerin ihtilaf etmiş olduğu bir konuda (muhtelefün fih) herhangi bir kadıdan yargısal karar sadır olursa, bu ihtilaf noktası hukuken çözüme kavuşturulmuş olur ve artık bu yargı kararı başka bir kadı tarafından ortadan kaldırılamaz.¹¹¹ Böylece fakihlerin ihtilaf içeren görüşleri yargısal onaydan geçtikten sonra bağlayıcı hale gelmiş olmaktadır.

Kadıların görev süresi ile ilgili İbn Nüceym, "Kadı, kendisini atayan sultanın ölümü ile görev süresini doldurmuş olmaz. Emirler nasıl görevlerine devam ediyorsa kadılar da görevlerine devam ederler. Konuya dair farklı yaklaşım sergileyenler sultan-kadı ilişkisini vekil-müvekkil ilişkisi üzerinden ele almışlar, müvekkilin vefatı ile vekilin vekâletinin son bulacağını söylemişlerdir. Oysa İbn Nüceym'e göre bu kıyas bir yönüyle doğru olsa da bu kıyasta makîsün aleyh yanlış kurulmuştur. Şöyle ki kadı niyâbetini sultandan değil "âmme"den almıştır.¹¹² İbn Nüceym yargıya dair risâlelerin en sonunda örnek furû olayları zikreder ve bunlardan bir tanesi de "Gasp durumunda şu üç menfaat tazmin ettirilir: Vakıf menfaatleri, yetime ait akarın menfaatleri ve muiddün li'l-galle olan menfaatler. Üç

¹⁰⁷ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 474-479.

¹⁰⁸ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 483, 484.

¹⁰⁹ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 486, 487.

¹¹⁰ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 497.

¹¹¹ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 501.

¹¹² İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 517.

sene peş peşe kiraya verilen bina, yapılaş amacına ulaşmış yani muiddün li'l-galle olmayı hak etmiştir" fetvasıdır.¹¹³

4.6. Kitâbü's-Siyer Bölümüne İlişkin Konular

Fıkıh eserlerinin "Kitâbü's-Siyer" bölümlerinin içeriklerinden birisi de İslâm devleti sınırlarındaki topraklarının nitelik ve taksimi konusudur.¹¹⁴ Bu anlamda İbn Nüceym, Mısır diyarındaki toprakların nitelik değişikliğine uğrayıp uğramayacağı konusunu ele almaktadır. Dolayısıyla risâlenin ana temasını Mısır arazilerinin hukukî niteliği oluşturmaktadır.

İbn Nüceym'in 6. risâlesi olan *et-Tuhfetü'l-merziyye fi'l-arâzi'l-Mısrıyye*'si, Mısır topraklarının hemen hemen tamamının Memlûkler devrine kadar ki süreç içerisinde devlete intikal ederek harâcî statüden çıktığını ve işletecek güçte olanlara kiralandığını, devletin buralardan topladığı gelirin artık haraç değil kira olduğunu açıklayan fetvasını¹¹⁵ içerir. Burada üç meseleyi ele alır.

Birinci mesele: İbn Nüceym, devlet başkanı Müslümanların maslahatına olan işleri yerine getirmesi amacıyla napedildiğine göre, bu yönü ile velinin yetim malı üzerindeki tasarruf yetkisi gibi İmam'ın da tebeanın malı üzerinde tasarruf yetkisi olduğunu ifade eder. Ancak taraflar için bu yetkinin mutlak olup olmadığı üzerinden konuyu ele alır. Devlet başkanı toprağın vârisi kalmamışsa o takdirde toprağa ilişkin tasarrufta bulunabilir ve bu toprağı kira arazisi olarak kullanabilir. Aksi durumda toprak haraç toprağı olarak baki kalır. Devlet başkanının mutlak tasarruf hakkı olsa da bu yetki arazi sahibinin ölmesi ve mirasçısı kalmaması, sahibinin tarlayı ekmemesi gibi şartlarla mukayyettir. Aynı şekilde haraç, toprağın ödevidir. Ancak bu ödev de mutlak olmayıp zimmetin vücûba ehil olması ile sınırlıdır. Yani toprak sahiplerinin ölümü sonucunda vâris kalmamışsa bu durumda mahal kayb olduğu için arazinin zimmetinden haraç vasfı ve ödevi düşmüş ve bu arazi kira arazisine dönüşmüş olur. Artık mezkûr arazi devlet başkanı tarafından kiraya verilebilecek ya da satılabilecektir. Öyleyse Mısır toprakları, ister asıl malikinin eliyle isterse sultan eliyle olsun satışa müsaittir.¹¹⁶

İkinci mesele: İbn Nüceym, Mısır arazilerinin şeran vakfa müsait olup olmadığı konusunda şunları vurgulamaktadır: Şayet özel mülk ise

¹¹³ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 524.

¹¹⁴ Abdülğani el-Guneymî ed-Dimaşkî el-Meydâni, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/137-144.

¹¹⁵ Cengiz Kallek, "Haraç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/82.

¹¹⁶ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 124-128.

vakfedilmesi konusunda şer'î bir sakınca yoktur. Yine devlet mülkü ise sultanın beytülmâlden vakıf için mal tahsisinde bulunması caizdir.¹¹⁷

Üçüncü mesele: Peki vakıf arazilerinden vergi (haraç) alınabilir mi? İbn Nüceym genel olarak vakıf arazilerinin vergiye tâbi olduğunu ifade eder. Örneğin vakıf arazisi birilerine icar verilse ondan öşür alınır.¹¹⁸

SONUÇ

İbn Nüceym, fakih ve müderris olarak geceleri girişmiş olduğu yoğun telif faaliyeti sonucunda birçok risâle kalem almıştır. Ayrıca 43 yaş gibi erken denilebilecek yaşta vefat eden İbn Nüceym, kadırlara(kazasker) gayr-i resmî danışmanlık yaparak teorik bilgilerini pratik alana taşımıştır. Böylece o, Hanefî fakihleri arasında saygın bir yer edinmiş, zamanında kadırların başvuru kaynağı ve bilirkişisi olmuştur. Bir fakihin fıkıh mantığını, sistematik eserlerinden ziyade pratik hayatın soru ve sorunlarına verdiği cevapları içeren risâlelerinden tespit edilebilmesi yönüyle mezkûr risâleler iyi ve güçlü örnekler olarak karşımızda durmaktadır.

İbn Nüceym, usûl içerikli *el-Eşbâh*'ı, mezhep içerisinde muteber ve mutemet kabul edilen temel metinlerden *Kenz*'in şerhi olan *el-Bahr*'ı ve bir de bunlara ilave olarak risâleleri ile Hanefî mezhebinde taşıyıcı bir rol oynamıştır. O, Hanefî mezhebinde muteberlik ölçüsü sayılan "zâhiru'r-rivâye metinleri-mütûn- mütûn şerhleri-fetâvâ kitapları" sıralamasına en azından son ikisi olan "metin şerhleri ve fetvâ risâleleri" ile katkı sunan önemli bir fakihtir. Telif-şerh-risâle çalışmaları ile özgün bir yere oturan İbn Nüceym, risâlelerinde mezhep sistematüğünü dikkate alarak kurucu İmam Ebû Hanife'nin görüşünde ısrar ettiği ve onun görüşünü öne çıkardığı görülmektedir. Nitekim o, mezhep içerisinde *Ebû Hanife es-Sânî* lakabıyla anılacak kadar ilmî şöhrete sahip olmuştur.

Risâle türü eserlerin muhtelif konu ve mesâili yönüyle kitap türü teliflerden ayrılmakta olduğu görülmekte ve bu eserler daha çok sosyal hayatın pratik yönüne ilişkin fetva ve mesâili içermektedir. İbn Nüceym'in risâlelerinin genelinde olay, zaman ve mekân verilmiş olduğuna göre bu risâleler aynı zamanda hukuk tarihi, hukuk, sosyoloji ve tarih ilmine ışık tutan bilimsel birer belge niteliğindedir. Vakıf müessesesinin sadece Müslümanlara özgü bir gelenek olmadığı gayri müslimlere ait vakıfların varlığı gibi mesâilleri içeren risâleleri, insanî ve dinî yaşamın niteliğine işaret eden olgulara dair birer "veri" olarak değerlendirmek mümkündür.

Risâleleri ile meşhur fakihlerin kaleme aldığı risâlelerin içeriklerini belirli yöntemlerle ele almak, değerlendirmek içerik ve mesele istatistiğini

¹¹⁷ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 131-132.

¹¹⁸ İbn Nüceym, *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*, 133-135.

çıkarmak kadar mezhep içi ve mezhepler arası dönemsel risâle mukayeseleri yapmak ve farklı dönemleri mezhep içi risâleler ve mezhepler arası risâleler üzerinden okumak, risâlelerin kaleme alındığı dönemin dinî gündemini tespit etme imkânı verecektir.

Mesaj aktarım usullerinden nazım yerine nesiri tercih eden İbn Nüceym'in risâlelerinin konu tasnifli tercüme yapılarak fıkıh dünyasına sunulması faydadan hâli değildir. Kronolojik olarak neredeyse aynı dönemde yaşayan iki Osmanlı âlimi olan Ebüssuûd Efendi ve İbn Nüceym'in vakıf konusuna yaklaşımlarının mukayeseli olarak ele alınması 16. yüzyıl Osmanlı vakıf müessesesini anlama ve yorumlamaya ciddi katkı sağlayacaktır. Risâle günleri şeklinde yeni gelişen ilmî faaliyetlerde İbn Nüceym'den bir risâle seçimi yapılarak o dönemin tartışma konularının güncel taşıyarak yorumlanması fikhî düşüncenin sürekliliği açısından önemlidir.

İbn Nüceym'in, bazı risâlelerini temel metinlerinden birisi olan *el-Eşbâh*'tan önce kaleme aldığı ve bu eserinde bazı risâlelerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu tür çalışma şeklinin, günümüz ilim dünyasındaki makaleden kitaba giden süreçle benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür. Salt teorik bilgilerin sağlamasının yapılması ve takviye edilmesi bağlamında İbn Nüceym'in risâleleri fıkıh talebesinin önünde ileri seviye örnek metinler olarak durmaktadır.

Risâlelerin konusal dağılımında evkâfa/emvâle dair kaleme alınan risâleler ile yargılama hukukuna dair risâlelerin neredeyse eşit derecede olduğu görülmektedir. Aslında vakıf ve yargılama konularını içeren risâlelerin içeriklerinin birbirini tamamladığı dikkate alındığında İbn Nüceym dönemi fıkıh dünyasının genel tartışma konularının evkâf ve yargı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tür mesâil yoğunlaşmasının nedenine dair Memlûkler'den Osmanlılar'a geçiş sürecinin sancularına işaret etmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Abdürrezzâk İbrâhîm İsâ. *Târîhu'l-kazâ fi Mısra'l-Osmâniye (1517-1798)*. el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1997.

Enas Abdulrazak Ali. "Risâle fi'n-nüzür bi't-tasadduk". *Mecelle-tü'l-Câmia el-İrâkiyye* 2/35 A (ts.), 238-270.

Atçıl, Abdurrahman. "Memlûkler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adli Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 89-121.

Ayaz, Fatih Yahya. "Mısır ve Suriye'de Kurulan Devletler (Memlûkler)". *Müslüman Türk Devletleri II*. ed. Mehmet Şeker. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.

Barkan, Ömer Lütfi. "İslâm Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 7/4 (1941), 907-942.

Berki, Ali Himmet. "İslâm'da Vakıf: Sahih ve Gayr-i Sahih Nev'ileri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (1957), 19-26.

Berki, Ali Himmet. *Mecelle*. İstanbul: Hikmet, 3. Basım, 1982.

Beyaztaş, Murat. "Vakfin Satışı Bağlamında Bir Risâle: İbn Nüceym (Ö. 970/1562), Fî Sûreti Bey'i'l-Vakfî Lâ 'Alâ Vechi'l-İstibdâl". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 473-500.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûki İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen, 1975.

Çeker, Orhan. *İslâm Hukukunda Akitler*. İstanbul: A.H.İ, 2006.

Düzenli, Pehlul. "Vakıf, Hukuk ve Toplum". *Vakıf, Hukuk ve Toplum*. haz. Merve Akkuş Güvendi. İstanbul: İlem, 20013.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 3 Cilt. Beyrut. el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. *el-Ahkâmü's-sultânîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Er, Rahmi. "Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/112-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Esterebâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve 'ş-şevâhidü'l-Mekkiyye*. thk. Şeyh Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424.

Gazzî, Necmüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşira*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı. "İkinci Namazının Vakti Ne Zaman Başlar ve Ne Zaman Sona Erer". Erişim 29 Haziran 2020. <https://fetva.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/133/ikinci-namazinin-vakti-ne-zaman-baslar-ve-ne-zaman-sona-erir->

Heysem Hilâl. *Mu'cemü mustalahâti'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1424.

Hıra, Ayhan. "Şeyh Bedreddin Câmi'u'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanevî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 197-209.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. thk. Dr. Hasan Habeşî. Kahire: Birleşik Arap Emirliklerine ait komisyon, 1389.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Ref'u'l-işr 'an kudâti Mısr*, ts.

İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed b. *Bedâ'i'u'z-zühûr fî veķā'i'i'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. Kahira: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî/Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 3. Basım, 1395.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfi*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin Türkî. İmbâbe: Dâru'l-Hecr, 1418.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Baħ-rü'r-râ'ik*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Baħ-rü'r-râ'ik (Minħatü'l-hâlik haşiyesi ile birlikte)*. Matbaatü'l-İlmiyye, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1437.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *Resâ'ilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye (er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye)*. thk. Merkezü Dirâseti'l-Fıkhîyye ve'l-İktisâdiyye. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.

İbnü'n-Nedîm el-Bağdâdî. *Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, 1981.

Kallek, Cengiz. "Haraç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/71-88. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1419.

Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*. Ankara: Müftüoğlu, 1969.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Abdülhay. *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâ-li'u'l-Câmi'a's-şâğîr*. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an, 1990.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâ-cimi'l-Hanefiyye*. Kahire/Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324.

Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muħtâr*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Meydânî, Abdülganî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî. *el-Fethu'l-mübîn fî halli rumûz ve mustalahâti'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn*. Kahire: Dâru's-Selâm, 3. Basım, 1430.

Özel, Ahmet. "İbnü'l-Mülakkın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Pekcan, Ali. "Son Dönem Hanefî Fakihlerinden İbn Nüceym'in

(973/1563) Fıkhî Risâlelerinin Tanıtımı ve Rüşvet Risâlesi'nin Çevirisi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004), 253-263.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. "Vakıflar Kanunu, Birinci kısım, İkinci kısım/Birinci bölüm 5737 10241,10242 Kanun No. 26800". Erişim 27 Haziran 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?-MevzuatNo=5737&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>

Sezgin, Fuad. *Târihu't-türâsi'l-Arabî*. Riyad: İmam Muhammed Suud İslâm Üniversitesi Yayınları, 1411.

Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî. *et-Tabakâtü's-şuğrâ*. thk. Ahmed Abdürrahîm Sâyiğ. Kahire: Mektebetü Sekâfetü'd-Dîniyye, 1426.

Şeyh Kâsım el-Konevî. *Enîsü'l-Fukahâ*. thk. Ahmed b. Abdirazzağ Kubeyşî. Cidde: Dâru'l-Vefâ, 1986.

Şimşek, Murat. *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.

Tehânevî, Şeyh Muhammed Alî b. Alî. *Keşşâfî ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. nşr. Ahmet Cevdet. Kalkuta: İkdâm Matbaası, 1317.

Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mıs-rî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru'r-Rüfâi, 1983.

Uzun, Mustafa İsmet. "Risâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/114-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

William L. Cleveland. *Modern Ortadoğu Tarihi*. çev. Mehmet Harman-cı. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2015.

MOLLA HÜSREV'İN ŞEYH BEDREDDİN'E YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER VE TAHLİLİ

MOLLA HUSREV'S CRITICISM TOWARDS SHEIKH BEDREDDIN AND ITS ANALYSIS

Geliş Tarihi: 11.12.2020 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

DR.

DİB, DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU ÜYESİ

orcid.org/0000-0002-9892-4206

mbdadas_63@hotmail.com

ÖZ

Fıkıh geleneğimizde oldukça önemli bir yer tutan tenkit ve eleştirel yaklaşım, farklı fıkıh mezhepleri ya da aynı mezhebe mensup fakihler arasında söz konusu olabilmektedir. Bu kültürün özellikle Ebû Hanife'nin fıkıh derslerinde en canlı şekilde yaşatıldığı bilinmektedir. Mezhep içinde eleştirel yöntemi benimseyenlerden biri de Hanefî fıkıh okulunun Osmanlı coğrafyasında yetişirdiği önemli fakihlerden biri olan Şeyh Bedreddin'dir. Bedreddin'in tenkitlerinin önemli bir kısmını, Hanefî mezhebi imamlarının görüşleri arasında yaptığı sorgulamaları oluşturur. Onun bu eleştirileri mezhep içinde cevapsız kalmamış; Osmanlı Devleti'nin yetiştirdiği büyük âlim Molla Hüsrev fıkıh dair eseri *ed-Dürer*'de isim belirtmeden Bedreddin'in bu itirazlarına sert bir üslupla cevap vermiştir. Bu makalede; Hanefî Hukuk Literatüründe kalıcı izler bırakan bu iki âlimin bahse konu eleştirilerine yer verilmiştir. Konuya giriş mahiyetinde her iki fakihin biyografisi ve fıkıh dair eserlerine kısaca temas edilmiş; tartışmalara müdahil olan diğer fakihlerin kanaatlerinden de istifade edilerek bu noktalarda değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Şeyh Bedreddin, Molla Hüsrev, *et-Teshîl*, *Dürerü'l-hükkâm*, Fâzıl Emir, *Dürer* Hâşiyeleri.

ABSTRACT

Criticism and critical approach, which have a very important place in our fiqh tradition, have been existed among different fiqh madhhabs or jurists of the same madhhab. It is known that this culture was kept alive especially in Abu Hanifa's fiqh lessons. One of those who adopted this critical method by questioning consistency within the sect is Sheikh Bedreddin, one of the important jurists of the Hanafi Fiqh School in the Ottoman geography. His criticisms did not go unanswered within the madhhab; the great scholar Molla Husrev, who was educated by the Ottoman Empire, responded to Bedreddin's objections with a harsh style in his work on fiqh, *Durar*. In this article, the aforementioned criticisms of these two scholars, who left permanent marks in the Hanafi Law Literature, were included. Biographies of both jurists and their works on fiqh were briefly touched upon as an introduction to the subject; evaluations were made on these points by making use of the opinions of other scholars who were involved in the discussions.

Keywords: Sheikh Bedreddin, Molla Hüsrev, *et-Teshîl*, *Durar al-Hukkâm*, Fâzıl Emir, Annotations of *Durar*.

MOLLA HUSREV'S CRITICALS OF SHEIKH BEDREDDIN AND IT'S ANALYSIS

SUMMARY

Criticism and critical approach, which has an important place in our fiqh (Islamic jurisprudence) tradition could be seen among different fiqh madhhabs and among the scholars of the same madhhab. This culture of criticism was kept alive especially in Abu Hanifa's fiqh lectures and discussions. One of those who adopted the critical approach within the madhhab was Sheikh Bedreddin, one of the important scholars in the Hanafi Fiqh School. Although Bedreddin proved that he was an important scholar with his works on fiqh, including the original fiqh text he wrote as *Letâifü'l-ishârât* and *et-Teshîl*, he was not known for this aspect, but for the criminal charges of being a rebellion and by some of his alleged views regarding Sufism. An important part of Bedreddin's criticisms in *Câmi'u'l-fusûleyn* and *et-Teshîl* consisted of the questioning of consistency between the views of the imams of Hanafi madhhab. As with the similar criticisms, Bedreddin's criticisms did not remain unanswered within the madhhab. The great Ottoman scholar Molla Husrev, in his work on fiqh, *ed-Durar*, responded to Bedreddin's objections harshly without mentioning his name. In this article; the criticisms of these two scholars, are presented. Firstly the biographies of both scholars and their works on fiqh are briefly touched upon and assessments are made on their views using the opinions of other scholars involved in the discussions. Of the six issues analysed in the study, three are on 'ibadat' i.e. pertain to prayers and worship and the others are on the muâmelât i.e. transactions.

The first issue in the discussion was the use of the bowl when washing hands during ablution. Bedreddin, after giving the explanations made by Hanafi scholars, put forward his own opinion on the issue. Molla Husrev, after quoting Bedreddin's opinion, claimed that his view was untrustworthy and tried to confute it with some justifications he put forward. The scholars who wrote on *et-Teshîl* and *ed-Durar*, generally found Bedreddin being right on this issue.

The second issue is whether the urine of a male child, who is exclusively breastfed, is impure or not. Bedreddin put forward his criticism by questioning the consistency of the principle attributed to Abu Yusuf and Imam Muhammad on this issue. Molla Husrev found his criticism improper. Fâzıl Emir, in his critical book on

et-Teshîl, argued that Bedreddin was right in this matter. The third issue is about the verdict on masah (anointing) over leather socks worn on another sock. Bedreddin argued that no clear opinion was conveyed from Abu Hanifa and his students on this issue, and he tried to determine the verdict of the issue. Molla Husrev did not directly criticize the interpretation put forward by Bedreddin on this issue but tried to solve the problem that Bedreddin was dealing with, and explained the reason why Hanafî imams did not specifically address this issue.

The first issue related to muamalat, discussed in this study, is the interpretation of the hadith of the Prophet Muhammad (saw) “Let the city-dweller not sell for the villager”. Bedreddin argued that al-Marghinani and al-Nasafi’s interpretation of the hadith, taking the city-dweller as the seller and the villager as the customer, was inaccurate, and it would be more correct to interpret the villagers as the seller and the city-dweller as the intermediary. Bedreddin’s criticism of these two important scholars exposed him to the criticism of Molla Husrev. Considering the views of other Hanafî scholars, it is understood that Bedreddin was right in his interpretation. The second issue is the protection of contractual integrity (ittihâdî’s-safka). This criticism of Molla Husrev, accusing Bedreddin with heedlessness and lack of understanding, is related to the statement made by Bedreddin on how the harmony between offer and acceptance is expressed. When the issue is analysed carefully, it becomes clear that Bedreddin was right.

The last issue analysed in this study, is Bedreddin’s objection, about the effect of the terms of emancipation contract on the contract, to the authors of al-Fusl, al-Urushani and al-Marghinani. In the context of this issue, Molla Husrev criticized Bedreddin by describing him as “a worthless person who thunders like a cloud without rain” without mentioning his name. The essence of Bedreddin’s objection to the authors of al-Fusl on this issue was using the absolute expression of a phrase instead of identifying it with the limitations it had. When the views of the scholars involved in the debate are evaluated together, it is understood that Bedreddin was right in his objection. In this respect, as Fâzıl Emîr accurately stated, Molla Husrev’s criticism towards Bedreddin was exaggerated.

This study, in which the criticisms of two mighty Ottoman scholars, Bedreddin and Molla Hüsrev are analysed, is remarkable as it shows that all ideas on which ijthihad is based are discussed in our fiqh tradition.

GİRİŞ

Seyh Bedreddin (ö. 820/1417) ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Osmanlı Devleti'nin yetiştirmiş olduğu iki büyük fakih-tir. Şeyh Bedreddin ilim tahsilini genel itibarıyla Mısır'da tamamlamışken, Molla Hüsrev ilim tahsili için Anadolu dışına çıkmamıştır. Bedreddin, Ankara Savaşı'ndan sonra devleti parçalanmanın eşiğine getiren on bir yıllık Fetret Dönemini bütünüyle yaşamış, Yıldırım'ın oğullarından Musa Çelebi'nin yanında yer alarak kardeşler arasındaki çatışmada taraf olmuştur. Molla Hüsrev ise siyasî istikrarın yerleştiği, devletin kurumlarıyla birlikte güçlü hale geldiği bir dönemde yaşamıştır. Bedreddin'in sûfi kimliği, Molla Hüsrev'in ise fikhî kimliği daha öndedir. Bir şeyh olarak halk arasında irşat faaliyetlerine ağırlık verdiği için Bedreddin'in toplum nezdindeki tanınmışlığı daha fazladır. Molla Hüsrev ise deruhte ettiği resmî vazifelere binaen daha aristokrattır. Şeyh Bedreddin devrin sultanı I. Mehmet tarafından o dönemdeki payitahttan sürgün edilmiş, Molla Hüsrev ise kendi rızasıyla terk ettiği payitahta Sultan II. Mehmet'in davetiyle geri dönmüştür. Her iki fakih de fikha dair önemli eserler kaleme almıştır. Ancak yazarının devlete isyan ithamıyla idam edilmesine binaen Bedreddin'in kitapları hak ettiği iltifatı görememiştir. Buna mukabil Molla Hüsrev'in kitapları daima iltifata mazhar olmuştur. *ed-Dürer* etrafında farklı tarzlarda yazılmış sayısı yüzü bulan eserden oluşan muazzam literatür bu yargıyı ispatlar niteliktedir.¹ Bedreddin'in yaşadığı dönemde devletin kurumları henüz tam manasıyla teşekkül etmediği için ilim ehli arasında tam bir irtibat yoktur. Buna bağlı olarak âlimler arasında münasip bir tartışma zemini de

¹ Orhan Ençakar, "Osmanlı'da Şerh Hâşiye Geleneği Dürer Hâşiyeleri Örneği", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2017), 80; a.mlf., "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23, (2014), 224.

oluşmamıştır. Şeyh Bedreddin'in vefatı ile Molla Hüsrev'in velut bir âlim haline geldiği tarih arasında uzun bir zaman dilimi yoktur. Ancak özellikle İstanbul'un fethinden sonra siyasî istikrarın tam olarak yerleşmesi ve devletin başta eğitim-öğretim sahasında kurumsallaşması ile birlikte devletin âlimlere sunduğu imkânlar artmış, bu da onların daha fazla eser vermesine zemin hazırlamıştır.² Bu durum tabiatıyla ilim ehli arasında görüş alışverişinde bulunma ve tartışma imkânlarını arttırmıştır. Molla Hüsrev ile çağının âlimleri arasında yaşanan tartışmalar bunun güzel bir örneğini yansıtır.

Bu çalışmada Molla Hüsrev'in *ed-Dürer*'inde Bedreddin'e yönelttiği eleştirilerin tahlili yapılacaktır. Esas itibarıyla her iki âlim hakkında, tez, makale, ansiklopedi maddesi ve kitap türünden pek çok eser kaleme alınmıştır. Sempozyumlar ve paneller düzenlenmiş, her ikisi de pek çok platforma konu edinmiştir.³ Ortaya konulan bu çalışmalar içerisinde Molla Hüsrev'in tenkit türü eserleri de özel olarak incelenmiştir. Ancak gördüğümüz kadarıyla Bedreddin'e yönelik tenkitleri özel bir çalışmada ele alınmamıştır. Bunda *et-Teshîl*'in yakın zamana kadar yazma olarak kalmasının ve müstakil bir çalışmaya konu edilmemesinin etkisini zikretmek gerekir. *Şeyh Bedreddin; Bir Osmanlı Fakih*i adlı aslı doktora tezi olan çalışmamızda Molla Hüsrev'in Bedreddin'e yönelik bazı tenkitlerini tahlil etme fırsatı bulmuştuk. Bu makalede yer vereceğimiz tenkitler mezkûr esere aldıklarımızdan farklı olacaktır. Her iki fakihin biyografisi ve eserleriyle ilgili pek çok çalışma bulunması hasebiyle aşağıda ilgili fakihlerin tanıtımında makaleye giriş teşkil edecek kadar kısa bilgilerle yetinilecektir. Yapılacak tahlillerde *ed-Dürer* üzerine yazılan haşiyelere ve *et-Teshîl* üzerine Fâzıl Emîr tarafından kaleme alınan haşiyeye müracaat edilecektir. Onların değerlendirmeleri de dikkate alınarak iki fakihin görüşleri karşılaştırılacaktır. Meseleler arz edilirken öncelikle Bedreddin'in görüşü açıklanacak, ardından Molla Hüsrev'in eleştirisine yer verilecektir. Sonrasında ise bunlara ilişkin bazı değerlendirmeler sunulacaktır.⁴

Molla Hüsrev'in eleştirilerini değerlendirme bağlamında kendisinden istifade ettiğimiz en önemli kaynak Fâzıl Emîr'in *et-Teshîl* üzerine kaleme aldığı haşiyesidir.⁵ Bunun yanında *ed-Dürer* üzerine yazılmış şu eserlerden

² Mehmet İpşirli, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/328.

³ Bedreddin hakkında 3 lâyiha ve mektup, 32 tane Osmanlıca, 96 tane Türkçe makale, Cumhuriyet Döneminde kaleme alınmış 77 kitap ve 15 tane de akademik tez hazırlanmıştır. Bedreddin etrafında oluşan literatür için bk. Ceyhan – Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridat'ı: Bir Literatür Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16/31-32, (2018), 311-328.

⁴ Bu makalenin hazırlanmasında özellikle de *ed-Dürer* haşiyelerini vermek suretiyle bu çalışmaya katkı yapan Orhan Ençakar'a teşekkürlerimi arz etmeyi bir borç biliyorum.

⁵ Fâzıl Emîr haşiyesinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı iki farklı nüshası

istifade edilmiştir: Kara Çelebi Mehmed b. Hüsâmeddîn'in (ö. 965/1558) *Sefînetü'd-Dürer*'i, Vankulu Mehmed Efendi'nin (ö. 1000/1592) *Nakkü'd-Dürer*'i, Azmîzâde Mustafa Hâletî er-Rûmî'nin (ö. 1040/1631) *Hâşiye 'alâ Düreri'l-hükkâm şerhi Gureri'l-ahkâm*'ı, Hafız Mahmud b. Abdullah el-Vardârî er-Rûmî'nin (ö. 1045/1635), *Mekâsibü'd-dürer*'i, Hasan Efendi'nin (ö. 1049/1639'dan önce) *Ta'likât 'ale'd-Dürer*'i, el-İzdînî'nin (ö. 1057/1647'den sonra), *Uddetü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*'ı, İsmâîl en-Nablusî'nin (ö. 1062/1652) *el-İhkâm fî şerhi Dürerü'l-hükkâm*'ı, eş-Şürünbülâlî'nin (ö. 1069/1659) *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti Düreri'l-hükkâm*'ı, Müftü Nüh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) *Netâicü'n-nazar fî havâşî'd-Dürer*'i, Abdülhalîm b. Pîr Kadem er-Rûmî'nin (ö. 1088/1677), *Keşfu rumûzi Gureri'l-ahkâm ve tenviri Düreri'l-hükkâm*'ı, Küçükzâde Abdullah Efendi'nin⁶ (ö. 1161/1748s) *Şifâu'l-âlâm şerhu Düreri'l-hükkâm*'ı, Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (ö. 1176/1762), *Hâşiye 'ale'd-Dürer ve'l-Gurer*'i.⁷

A. ŞEYH BEDREDDİN HAYATI VE ESERLERİ

1. Hayatı

Şeyh Bedreddin, Yunanistan topraklarında bulunan ve o dönemde Samavna⁸ diye bilinen bir kalede doğmuştur. Edirne'de başladığı öğrenimine, Bursa ve Konya'da devam etmiş, ardından Mısır'a giderek Ekmeleddin el-Babertî (ö. 786/1451) gibi dönemin büyük âlimlerinden ders almıştır. Mısır'da kaldığı süre içinde Şeyh Hüseyin el-Ahlatî'ye intisap etmiş, onun yanında seyr-i sülûkunu ikmâl ederek hocasının halifesi olmuştur. Dönemin Memlûklü sultanı Berkûk (saltanatı 784-801/1382-1399), Bedreddin'e oğlu Ferec'in (saltanatı 801-808/1392-1400) eğitim ve öğretimi vazifesini tevdi etmiştir. Fıkha dair *Letâifü'l-işârât* adlı kitabını Mısır'da kaleme almıştır. Sultan Ferec'in azledilmesinden sonra Bedreddin Anadolu'ya geri dönmüş, İzmir ve Manisa bölgelerinde irşat faaliyetleri

bulunmaktadır. Cârullah 617'de kayıtlı olan birinci nüsha 116 varaktan ibaret olup, nüshanın sonunda Veliyyuddîn Cârullah tarafından istinsah edildiği ibaresi yer alır. Müstensihî ve istinsah tarihi belli olmayan ikinci nüsha Es'ad Efendi 648'de kayıtlı olup 390 varaktır.

⁶ Küçükzâde Abdullah Efendi eserinin sonuna bir tablo koyarak şerhinde istifade ettiği kaynakları listelemiştir. Listede Bedreddin'in *et-Teshîl*'i de yer almaktadır. Bk. Küçükzâde Abdullah Efendi, *Şifâu'l-âlâm şerhu Düreri'l-hükkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1698-1702), 5/274b-275a.

⁷ Adı geçen hâşiyeler hakkında özet bilgiler için bk. Ençakar, "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür", 228-237.

⁸ Bedreddin'in doğduğu yerin orijinal adı "Samona" olduğu için "Samavna" ya da "Samavuna" olarak okunmasının daha uygun olacağı mülahazasıyla burada "Samavna" tercih edilmiştir.

yürüttükten sonra 1407-1411 yılları arasında Edirne'de inzivaya çekilerek *Letâif*'i okutmakla meşgul olmuştur. Musa Çelebi, 22 Şevval 813/17 Şubat 1411 yılında ağabeyi Süleyman'ı yenerek Edirne'de hükümdarlığını ilan etmesi sonrasında Bedreddin'i kazasker olarak atamıştır. Bedreddin bu görevini icra ederken bir taraftan bölge halkının gönlünü kazanmış, diğer taraftan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin de içinde bulunduğu pek çok Hanefî fıkıh eserinin temel kaynaklarından birisi haline gelen *Câmi 'u'l-fusûleyn* adlı eserini kaleme almıştır. *et-Letâif* şerhi *et-Teshîl*'i yazmaya da Edirne'de başlamıştır.

Musa Çelebi'nin vefatından sonra kazaskerliği sona eren Bedreddin'i I. Mehmet, ailesi ile birlikte İznik'e sürgün etmiştir. Edirne'de yazmaya başladığı *et-Teshîl*'i 27 Cemâziyelâhir 818 tarihinde sürgün hayatında iken ikmâl etmiştir.⁹ Bu süreçten sonra Bedreddin tam olarak bilinmeyen bir sebeple İznik'ten ayrılmıştır. Bedreddin'in bu hareketliliği, müritleri Mustafa ve Torlak Kemal'in Ege bölgesinde başlattıkları isyanın bir parçası olarak görülmüş, isyanlar bastırıldıktan sonra Bedreddin de yakalanarak, ilim ehlinde oluşan bir heyet tarafından yargılandıktan sonra 820/1416 yılında siyaseten idam edilmiştir.¹⁰

2. Eserleri

Bedreddin'in en önemli eseri, kazaskerlik görevini yürütürken kadınlar için müracaat kitabı olması maksadıyla kaleme aldığı *Câmi 'u'l-fusûleyn*'dir. Fıkıha dair telif ettiği diğer eserleri metin türüne dâhil *Letâifü'l-işârât* ve şerhi *et-Teshîl*'dir.¹¹ Bedreddin'e fıkıh alanı dışında nispet edilen eserlerin başında tasavvufa dair *el-Vâridât* adlı eseri gelir.¹²

Bedreddin, fıkıha dair özgün görüşlerini dile getirdiği *et-Teshîl*'de "ekûlu" diyerek mezheb görüşleri arasında tutarlılığı sorgulamış, mezhebe yöneltilebilecek eleştirileri zikrettikten sonra onlara cevap vermiştir. Yer yer naklettiği görüşlerden çıkarımlar yapmış, bazen Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşleri arasında tercihlerde bulunmuş, bazen de Şâfiî'nin görüşünü tercih ederek Hanefî fakihlerinin görüşlerine

⁹ Şeyh Bedreddin, Mahmûd b. İsrâil, *et-Teshîl*. nşr. Mustafa Bülent Dadaş (İstanbul: İSAM, 2019), 1/78-79.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakihî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018) 26-44.

¹¹ *el-Letâif* mukayeseli bir hukuk kitabıdır. Hanefî fıkıh literatüründe görüşleri takdim tarzı ve gayet veciz olmasına rağmen diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermesi bakımından *el-Letâif*'e benzeyen tek kitap İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecma'u'l-bahreyn* adlı eseridir. İki kitap arasındaki en önemli fark; *Mecma'u'l-bahreyn*'de görüşler gerekçelerine değinilmeksizin zikredilirken, *el-Letâif*'te, gerekçeleriyle birlikte ele alınır.

¹² Bedreddin'e nispet edilen diğer eserler için bk. Dadaş, *Şeyh Bedreddin*, 50-52.

eleştiriler getirmiştir.¹³ Bu görüşlerinden önemli bir kısmı Fâzıl Emîr (ö. 1047/1637'den sonra) tarafından kaleme alınan hâşiyede tenkit edilmiştir. Fâzıl Emîr'in, bu eserini genel itibarıyla *et-Teshîl*'i eleştirmek için yazdığı aşikârdır, ancak bazı meselelerde Bedreddin'i övdüğü ve özellikle de onu Molla Hüsrev'e karşı savunduğu görülmektedir.

B. MOLLA HÜSREV HAYATI ve ESERLERİ

1. Hayatı

Tam adı Mehmet b. Ferâmurz olan Molla Hüsrev'in doğum tarihi hakkında net bir malumat yoktur.¹⁴ IX/15. asrın başlarında Tokat ile Sivas arasındaki bir köyde doğduğu ifade edilir.¹⁵ O dönemin büyük âlimleri ilmî tahsilini daha ziyade Mısır ve Şam gibi ilim merkezlerinde yaparken, Molla Hüsrev ilmî hayatının tamamını Anadolu'da tamamlamıştır.¹⁶ İlmî icâzetini aldıktan sonra Bursa ve Edirne'de müderrislik yapmış, bu görevini ifa ederken uhdesine kazaskerlik görevi de verilmiştir.¹⁷ Sonrasında Edirne kadılığı görevine getirilmiş, İstanbul'un fethinden sonra sırasıyla Ayasofya Cami Medresesi müderrisliğine ve İstanbul kadılığına atanmıştır. Yaşadığı bir hadise sebebiyle Bursa'ya intikal etmiş, burada yedi yıl kaldıktan sonra Fatih Sultan Mehmed'in davetiyle İstanbul'a dönmüştür. Bunu müteakip şeyhülislâm olarak görev yapmaya başlamış ve 885/1480 tarihinde nihayete eren hayatının sonuna kadar bu makamda kalmıştır.¹⁸

2. Eserleri

Molla Hüsrev İslâmî ilimlerin farklı alanlarında eser vermiş bir Osmanlı âlimidir. Ancak gerek kazâ gerekse iftâda en yüksek makamlarda tavzif edilmesi, mahir olduğu ve etki bıraktığı alanın fıkıh olduğunu gösterir. Fıkıha dair kaleme aldığı *Gurerü'l-ahkâm* ve üzerine yazdığı *Dürerü'l-hükkâm*¹⁹ şerhi, ilim ehli nezdinde haklı bir takdire mazhar olmuştur. Molla

¹³ Örnekleri için bk. Dadaş, *Şeyh Bedreddin*, 65-71.

¹⁴ Ferhat Koca, *Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Hüsrev Hayatı Eserleri ve Görüşleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 13, 31.

¹⁵ Ahmet Demir, *Fâtih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Âlimi: Şeyhülislâm Molla Hüsrev (1400-1480)*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 30-37; Koca, *Molla Hüsrev*, 38.

¹⁶ Koca, *Molla Hüsrev*, 39.

¹⁷ Koca, *Molla Hüsrev*, 40.

¹⁸ Molla Hüsrev'in üstlendiği vazifeler için bk. Demir, *Şeyhülislâm Molla Hüsrev*, 46-68; Koca, *Molla Hüsrev*, 40-54.

¹⁹ *Dürerü'l-hükkâm* hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/27-28.

Hüsrev, Bedreddin'e yönelttiği eleştirilerini bu eserinde zikreder. Furû-i fıkıh alanında kaleme aldığı bu eserlerin yanında usûl-i fıkıh alanında telif ettiği *Mirkâtü'l-vüsûl* ve üzerine yazdığı *Mir'âtü'l-usûl* adlı şerhi, Osmanlı medreselerinde asırlar boyu ders kitabı olarak okutulmuştur.²⁰ Tefâtânî'nin (ö. 792/1390) *et-Telvîh*'i ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ı üzerine Seyyid Şerîf el-Cürânî (ö. 816/1413) tarafından kaleme alınan *Hâşiyeye ale Muhtasari'l-müntehâ* adlı eserin mukaddime kısmına dair yazdığı hâşiyesi ve Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüsûl* adlı kitabı üzerine telif ettiği şerhi, usûl-i fıkıh alanında yazdığı diğer eserleridir.²¹

C. MOLLA HÜSREV'İN ŞEYH BEDREDDİN'E YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLERİN NİTELİĞİ

Molla Hüsrev'in, çağdaşları Molla Gürânî (ö. 893/1488), Seyyid el-Kırîmî, Alâeddîn er-Rûmî (ö. 841/1437), Sirâceddîn et-Tevkîî (ö. 886/1481)²² ve Hızır Şâh el-Menteşevî (ö. 853/1449)²³ gibi âlimlerle olan sözlü ve yazılı tartışmaları, onun eleştirel bir karaktere sahip olduğuna işaret etmektedir.²⁴ Bunun yanında Padişahın huzurunda yapılan münazaralarda hakemlik

²⁰ *Mir'âtü'l-usûl* hakkında detaylı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005) 30/148.

²¹ Molla Hüsrev'in kaleme aldığı eserlerin tamamı için bk. Demir *Şeyhülislâm Molla Hüsrev*, 70-105; Koca, *Molla Hüsrev*, 57-73. Özel olarak fıkıha dair yazdığı eserlerin tanıtımı için ayrıca bk. Recep Cici, "Molla Hüsrev'in Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri", Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-2- Kasım 2011), ed. Kadir Gömbeyaz vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Yayınları, 2013), 157-166.

²² Molla Hüsrev *Nakdû'l-efkâr fî reddi'l-enzâr* adlı eseri, Alâeddîn er-Rûmî ve Siraceddîn et-Tevkîî'nin farklı ilimlere dair soru ve cevaplarına yönelik eleştirileri kapsayan bir eserdir. Bu eserde Molla Hüsrev'in fıkıh ilmîne dair yaptığı tenkit ve değerlendirmeler için bk. Ali Bardakoğlu, "Molla Hüsrev'in İslâm Hukuku'nun Bazı Meselelerine Bakış Tarzı ve Bunun Değerlendirilmesi", Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi, ed. Ahmet H Köker (Kayseri: *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*, 1985), 13-23.

²³ Bazı araştırmacılar Hızır Şâh el-Menteşevî'nin Molla Hüsrev'in *Velâ* hakkındaki çalışmasına reddiye olarak *Risâle fî reddi Risâleti'l-Hüsreviyye* adlı bir eser kaleme aldığını bazı tereddütlerle birlikte ifade etmişlerdir. Bk. Özer, "Hızır Şâh ve 'Risâle fî reddi Risâleti'l-Hüsreviyye' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17, (2011), 477-480. Kanaatimizce, Hızır Şâh'ın vefat ettiği belirtilen bu tarihe göre Molla Hüsrev'in, *Velâ* risâlesini, vefatından 35 yıl önce kaleme almış olduğunu kabul etmek gerekir. Bundan kaynaklanan problem bir tarafa, tenkitçi karakteri ile tanınan Molla Hüsrev'in kendisini eleştiren böyle bir risaleden haberdar olmadığını veya olduğu halde bununla alakalı bir değerlendirmede bulunmadığını kabul etmek zordur. Buna binaen, mezkûr risâlenin Hızır Şâh el-Menteşevî'ye nispeti problemlidir.

²⁴ Molla Hüsrev'in Hanefî fakihlerine yönelik itirazları Yusuf Atlı tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. İtirazlar, ibadetler, muâmelât, aile hukuku ve ceza hukukuna dair olanlar şeklinde dört ana başlık altında incelenmiş, toplam altmış üç itiraza yer verilmiştir.

yapması da muhakemesinin sınırlarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Molla Hüsrev'in eleştirel yaklaşımından nasibini alan fakihlerden birisi de Şeyh Bedreddin'dir. *Dürerü'l-hükkâm* adlı eserinde her ne kadar Bedreddin ve kitabı *et-Teshil*'in ismini belirtmese de onu sert bir dille eleştirmiştir. İsmi zikredilmese de tenkit edilenin Bedreddin olduğuna, her iki kitap üzerine yazılan hâşiyelerin delâleti²⁵ ve Bedreddin'in özellikle de Hanefî Mezhebi imamlarının görüşlerini tenkit ettiği ve görüşler arasında tutarlılık sorgulaması yaptığı yerlerde *ed-Dürer*'e yapılan müracaatlar vesilesi ile ulaşılmıştır. Yöneltiltiği eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla, Molla Hüsrev Bedreddin'i çok iyi tanımaktadır ve büyük bir olasılıkla *et-Teshil*'in bir nüshası kütüphanesinde mevcuttur.²⁶ Yaşadıkları tarih nazar-ı itibara alındığında, Molla Hüsrev'in Bedreddin ile karşılaşmış olması çok zordur. Zira Bedreddin'in vefat yılı olarak öne sürülen tarihlerden en geç olanı, yani 823 yılı esas alınsa dahi Molla Hüsrev'in bu tarihten sonra 62 yıl yaşamış olduğu anlaşılacaktır. Buna göre, Bedreddin vefat ettiğinde Molla Hüsrev en fazla yirmili yaşlarda bir gençtir ve büyük bir kısmı siyasî kargaşa içerisinde geçen ve o dönemde Edirne'de ikamet eden Bedreddin ile karşılaşmış olması zor gözükmektedir.

Molla Hüsrev, Bedreddin'i eleştirirken; “diyen (قال)”, “denildiğine göre (قيل)”, itiraz edilmiştir (اعترض)”, “itirazcı (معترض) gibi ifadeler kullanmıştır.²⁷ Bedreddin'in meseleyi ele alış tarzına göre bu ifadelerin sertleştiği görülmektedir. Bazı noktalarda onu “gürültüsü çok hayrı az (مُتَّصَلَف)” şeklinde nitelemesi, gafletle itham etmesi, fıkıh kural ve

²⁵ Eleştiriye konu olan meseleler arz edilirken görüleceği gibi, *Dürerü'l-hükkâm* üzerine hâşiyeye yazan bazı fakihler, Molla Hüsrev'in eleştirisine maruz kalan âlimin Bedreddin olduğunu, bazıları ise buna ilaveten eleştiriye konu olan meselenin Bedreddin tarafından *et-Teshil* kitabında zikredildiğini ifade etmişlerdir. Hâşiyeye yazarlarının bu tespiti, doğrudan *et-Teshil* ile *ed-Dürer*'i karşılaştırmak sûretiyle yapmış olmaları mümkün olduğu gibi, bu hususta genel itibarıyla çağdaşları sayılan Fâzıl Emîr'den istifade etmiş olmaları da mümkündür. Nûh Efendi'nin tahliyenin, rehin edilen malın kabzı için yeterli olmadığı görüşünde Molla Hüsrev'in tenkidine maruz kalan kişinin fuzalâdan birinin ifadesine göre Bedreddin olduğunu nakletmesi, Fâzıl Emîr'den önce vefat eden ve onun kaynakları arasında yer alan Vankulu'nun, yaptığı pek çok eleştirinin yersiz olduğu düşüncesiyle Molla Hüsrev'i tenkit ederken, eleştiriye konu olan kimseden bahsetmemesi ikinci ihtimali güçlendirmektedir. Bk. Nûh b. Mustafa er-Rûmî, *Netâ'icü'n-nazar fi havâşî'd-Dürer* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 652-653-654), 3/230b.

²⁶ *et-Teshil*'in Cârullah 698'de kayıtlı nüshası, müellifin vefatından dört yıl sonra yani 824'de Bursa'da istinsah edilmiştir. Bu malumata binaen kitabın bir nüshasının Molla Hüsrev'e ulaşmış olması kuvvetle muhtemeldir. Molla Hüsrev'in, *ed-Dürer*'i vefatından iki yıl evvel, yani hicrî 883 tarihinde tamamlamış olması da bu tarihe kadar nüshaları mütedâvel olan *Teshil*'e ulaştığı ihtimalini güçlendirmektedir.

²⁷ Fıkıh geleneğinde sahibinin ismini belirtmeden “qâle (قال)”, “qîle (قيل)” veya “qâlû (قالوا)” demek sûretiyle bir görüşe yer vermek, o görüşün zayıf olduğuna delâlet etmesi açısından bir eleştiri türü olarak kullanılmıştır. Bk. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1992), 3/107.

kaidelerinden habersiz, denileni anlamayan biri olduğunu ifade ederek câhil olduğunu îma etmesi ve kendini beğenmişlikle suçlaması²⁸ Molla Hüsrev'in Bedreddin'i tenkit ederken kullandığı ifadelere örnek olarak zikredilebilir.²⁹ Bunların yanında, yukarıdaki ifade tarzlarından birisini kullanmadan bir hususu özellikle vurgulayarak Bedreddin'in ortaya attığı problemi çözmeyi hedeflediği de görülür. Bu gibi yerlerde *ed-Dürer*'deki genel tarzının dışına çıkarak meseleyi genişçe ele alması, ortaya konulan bu sorunu çözmeyi hedeflediğini hissettirir.³⁰

Aşağıda eleştiriye konu olan meseleleri arz ettiğimizde görüleceği üzere Molla Hüsrev'in, eleştirilerinde bazen haklı, bazen de haksız olduğu durumlar olabilmektedir. Bu açıdan Fâzıl Emîr'in bir mesele bağlamında zikrettiği şu sözleri dikkat çekicidir: "Molla Hüsrev bu meselede Bedreddin'in Sadruşşerî'a yaptığı itirazı reddetmiş, uzunca bir cevap vererek onu kendini beğenmişlikle suçlamıştır. Aslında bu meseleye insafla yaklaşıp tekellüften uzaklaşınca, Bedreddin'in haklı olduğu anlaşılacaktır."³¹ Bedreddin'i haklı gören yaklaşımlara, *ed-Dürer* hâşiyelerinde de rastlanmaktadır.

Molla Hüsrev'in Bedreddin'i eleştirirken kullandığı üslupla Molla Gürânî eleştirisindeki üslubu mukayese edildiğinde, Bedreddin için kullandığı dilin daha nezaketli olduğu söylenebilir.³² Ancak iki eleştiri arasında önemli bir fark vardır. Bilindiği üzere Molla Gürânî "velâ" hakkında Molla Hüsrev'in kaleme aldığı risâlesini sert bir dille eleştirerek onu riyakâr, hayal çöllerinde şaşkın bir şekilde gezen, kitapların ibârelerini anlamayan, bir şeyi ezberleyip pek çok şeyi gözden kaçıran, Arapça'ya vâkîf olmayan ve ibâreleri rekâketten hâlî olmayan gibi ifadelerle nitelemiştir.³³ Buna mukâbil Molla Hüsrev, Gürânî için, fakihlerin dediklerini anlamayan, usûl-i fıkıh âlimlerine iftira atan, zihni problemlili, dili bilmeyen, gâfil,

²⁸ "فاضل بهذا التحقيق ما اعترض عليه بعض المتصنفين بلا شعور على مراد القائل ومع ذلك هو ذاهل عن القواعد وغافل حيث أقول" Bk. Molla Hüsrev, Mehmet b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Güre-ri'l-aḥkâm*. (Beyrut: Dâru İhyâi'l-kutubi'arabiyye, ty.), 2/ 382.

²⁹ Bk. Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/310; 2/143; 2/271; 2/449-450; 2/373; 2/382.

³⁰ Örnek olarak şu meselelere bakılabilir: Cenaze namazını kıldırma hakkına sahip kişi dışındaki birinin namazı kıldırması halinde hak sahibinin namazı iade etmesi: Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, 1/281-282; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/164-165; Fâzıl Emîr, Şeyh Şerîf er-Rûsenî, *Hâşiye ale'l-Teshîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 648), 18a-19a; Meclis muhayyerliği meselesinde Şâfiî'nin görüşünün haklı olup olmadığı: *et-Teshîl* 1/385-386; *Dürer*, 2/15; Fâzıl Emîr, *Hâşiye ale'l-Teshîl* (Esad Efendi, 648), 30b-31a; hamr dışındaki içeceklerin hükmü: *et-Teshîl*, 3/278; *Dürer*, 2/ 86; Fâzıl Emîr, *Hâşiye ale'l-Teshîl* (Esad Efendi, 648), 336b-337a.

³¹ Fâzıl Emîr, *Hâşiye ale'l-Teshîl* (Esad Efendi, 648), 358b-359a.

³² Bazı araştırmacılar, Molla Hüsrev'in Gürânî'ye müteveccih üslubundaki sertliğin, şahsî bir sebebe matuf olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bk. Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri* (İstanbul: Sahafılar Kitap Sarayı Yayınları, ty.), 85.

³³ Molla Gürânî, *er-Risâle fi reddi risâleti Molla Hüsrev*, 191-200.

hakikatleri tersyüz eden, kelime ve kavramları doğru yazmaktan âciz, hiçbir şey ezberlememiş, pek çok şeyi de bilmemiş gibi ifadeler kullanmak sûretiyle ona cevap vermiştir.³⁴ Yani ortada ağır bir eleştiri ve o eleştiriye benzer bir üslupla verilen cevap vardır.

Molla Hüsrev'in Bedreddin'i eleştirirken kullandığı sert üslûbun muhtemel sâikleri arasında, Bedreddin'in devlete isyan suçu ithamıyla idam edilmiş olması ve nazik bir üslupla da olsa Hanefî mezhebi imamları ve fakihlerine yönelttiği eleştiriler zikredilebilir.³⁵ Molla Hüsrev *ed-Dürrer*'de Hâfızüddin en-Neseî (ö. 710/1310), Sadruşşerîa (ö. 747/1347) ve Zeylaî (ö. 743/1343) gibi fakihlerin de itirazlarına cevap vermiş ve onları tenkit etmiştir.³⁶ Ancak Bedreddin'in aksine, onların isimlerini beyan etmiştir. Acaba yukarıda zikredilen sâikler Molla Hüsrev'in bu tavrına da etki etmiş olabilir mi? Bu soruya hem olumlu, hem de olumsuz cevap vermek mümkündür. Belki de Bedreddin'i ve ismini tasrih etmediği diğer fakihleri bu üç âlim seviyesinde görmediği için ismini belirtme ihtiyacı hissetmemiş de olabilir. Nitekim nikâh bahsinde akdin kuruluşu ile ilgili bir meselede Sadruşşerîa ve Zeylaî'yi tenkit ettikten sonra, “nasıl olur da böyle faziletli fakihler bu meseledeki inceliğin farkına varamamışlar hayret doğrusu!”³⁷ demek sûretiyle mezkûr fakihleri takdir ettiğini ifade etmiştir.

Molla Hüsrev, Bedreddin'i her ne kadar sert bir tonda eleştirmiş olsa da bu eleştirinin ilmî çerçevede kaldığı söylenebilir. Nitekim Bedreddin'in torunu Hâfız Halil'in, dedesinin biyografisini yazdığı manzum eserinde verdiği bir mâlûmattan anlaşıldığı kadarıyla, Molla Hüsrev, Bedreddin'e karşı vefakâr bir tutum sergilemiştir.³⁸

³⁴ Molla Hüsrev, *er-Risâle fî tahkik mesâilî'l-velâ radden ale'l-Gürânî*, 201-207. İki fakih arasındaki bu ilmî tartışma bağlamındaki değerlendirmeler için bk. Halit Ünal, “Molla Hüsrev'in Molla Gürânî ile Tartışması”, Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi, ed. Ahmet H. Köker. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1985), 69-72; Özer, “Molla Hüsrev'in er-Risâle fî'l-Velâ' sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir”, 173-176.

³⁵ Bedreddin'in bu tarz eleştirilerini kapsayan indeks için bk. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, 3/611-612.

³⁶ *Dürrer*'de Bedreddin dışında ismi belirtilmeden eleştirilen veya ortaya attıkları problemlere cevap verilen başka âlimlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Neseî, Sadruşşerîa ve Zeylaî'ye verilen cevaplar için bk. Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/84; 1/197; 1/311; 1/316; 2/225; 2/242.

³⁷ Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/327.

³⁸ Molla Hüsrev'in Bedreddin'e olan hürmet ve muhabbetine delil olabilecek şeylerden birisi de Bedreddin'in torunu Halil b. İsmail'e aracı olarak onun imam olmasını temin etmesidir. Halil, Molla Hüsrev'in bu yardımını *Menâkıb*'ta şu dizelerde dile getirir: “Molla Hüsrev hizmetinde iy hümmam- Câmîu'l-kebir'de olmuşuk imam” *Menâkıb*, 62b.

D. MOLLA HÜSREV'İN BEDREDDİN'İ ELEŞTİRDİĞİ FIKHİ MESELELER

Dürer'de Bedreddin'in eleştirildiği dokuz mesele tespit edilmiştir. Bunlardan üçünü *Şeyh Bedreddin'in et-Teshîl Adlı Kitabının Tahkik ve Tahlili* adlı doktora tezimizde değerlendirmeye tâbi tutmuşuk.³⁹ Bu çalışmada ele alınacak altı eleştiriden üçü ibadetlere, diğer üçü ise muâmelât alanına mütealliktir.

1. Abdestte Elleri Yıkarken Kabı Kullanma Şekli

Molla Hüsrev'in Bedreddin'e yönelttiği tenkitlerin ilki, abdestte kap kullanarak elleri yıkarken izlenecek yöntemin niteliği hakkındadır.

Şeyh Bedreddin: Abdeste başlarken öncelikle ellerin yıkanması sünnettir. Kullanılan kap eğer kaldırılabilir kadar küçükse, abdest alan kişi kabı sol eliyle kaldırıp sağ eline su döker ve elini üç defa yıkar. Ardından sağ eli ile önceki gibi sol eline su döker ve sol elini de yıkar. Bana göre, her bir ele ayrı ayrı dökmeye gerek yoktur. Çünkü âdet olduğu üzere, sadece sağ ele dökülen su ile iki eli de yıkamak mümkündür.⁴⁰

Molla Hüsrev: Abdest alan kimse su dolu kabı sol eline alır, sağ eline üç defa döker, sonra sağ eline alır ve sol eline üç defa döker. Su kabı büyükse ve yanında ondan su alacağı küçük bir maşrapa varsa, aynı şekilde davranır. Yanında küçük bir kap yoksa, sol elini parmakları yumuk bir şekilde suya sokar, sağ eline döker, sonra sağ elini sokar sol eline döker. *Tâcüşşerîa*,⁴¹ bu uygulamanın gerekçesini şöyle izah eder: “Elde kalan ıslaklığın bir elden diğer ele veya bir ayaktan diğer ayağa taşınması gusulde câiz, abdestte câiz değildir. Çünkü abdest uzuvları hakikaten, yani fizikî olarak ve örfen müteaddit, hükmen tektir. Hakikaten müteaddit oluşu malumdur. Abdest uzuvlarını tek bir defada yıkamak ve meshetmek mümkün olmadığı için, insanların uygulamasında da (örfen) müteaddittir. Hükmen tektir, çünkü

³⁹ Molla Hüsrev'in, Bedreddin'i sert bir şekilde tenkit ettiği mezkûr üç mesele şunlardır: Rehin akdinde tahliyenin kabz sayılıp sayılmaması, mücerret cerh içeren şahitliğin reddedilmesi ve altın ve gümüşten mamul ev eşyalarının kullanımı. Bu meseleler hakkında geniş değerlendirmeler için bk. Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin'in et-Teshîl Adlı Kitabının Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014) 111-122.

⁴⁰ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, 1/90.

⁴¹ Tam adı Ebû Abdillâh Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel'dir. (ö. 709/1309). *el-Hidâye*'nin ilk şârihlerinden sayılmaktadır. *el-Vikâye* yazarı Burhânüşşerîa'nın kardeşi olduğu ifade edilmektedir. En meşhur eseri *Nihâyetü'l-kifâye li dirâyeti'l-Hidâye*'dir. Geniş bilgi için bk. Bedir, “Tâcüşşerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/360-362. *Nihâyetü'l-kifâye* ve *el-Hidâye*'nin diğer şerhleri için ayrıca bk. Osman Bayder, *el-Hidâye Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2020), 120-128.

uzuvları yıkamak ve meshetmek, abdesti emreden hitaba binaen farz olmuştur. Buna göre hakiki ile hükmi olan arasında bir teâruz oluşmuştur. Örfün de tesiri ile hakikat tercih edilir. Gusülde bütün uzuvlar gerek hükmen, gerekse örfen tek bir uzuv hükmündedir. Buna binâen örfün de tesiriyle hükmi olan tercih edilir. Bu açıklamaya binâen avâm halkın örf ve âdeti şer-i şerife tercih edilerek “Bana göre, her bir ele ayrı ayrı su dökmeye gerek yoktur. Çünkü insanlar arasında âdet olduğu üzere, sadece sağ ele dökülen suyla iki eli de yıkamak mümkündür” sözünün bozukluğu anlaşılmıştır.⁴²

Değerlendirme: Molla Hüsrev, burada Bedreddin’in ismini anmadan eleştirisini dile getirmiştir. *ed-Dürer* üzerine hâşiye yazarlardan Nüh Efendi b. Mustafa er-Rûmî (ö. 1070/1659) “Denildiğine göre Molla Hüsrev’in tenkit ettiği görüşün sahibi Samavna Kadısı’nın Oğlu Şeyh Bedreddin’dir.”⁴³ diyerek, eleştirilenin Bedreddin olduğuna işaret etmiştir. Vardârî ve Fâzıl Emîr daha açık bir ifadeyle muhatabın Bedreddin olduğunu vurgular.⁴⁴ Bu meselede *ed-Dürer* üzerine hâşiye yazarlar ve Fâzıl Emîr, Molla Hüsrev’in itirazını yersiz bulurlar. Onlara göre Molla Hüsrev’in, Bedreddin’e yönelik eleştirisine mesnet kıldığı Tâcüşşerîa’nın sözleri, bu eleştiriyi desteklemez. Çünkü Tâcüşşerîa, abdest alırken iki elden birinde kalan ıslaklığın ve nemin diğer ele nakledilmesini câiz saymamaktadır. Oysa Bedreddin, bir elle alınan suyla iki elin birden yıkanmasından söz etmektedir. Ayrıca Molla Hüsrev, “Yanında küçük bir kap yoksa sol elinin parmaklarını yumuk bir şekilde suya sokar, sağ eline döker, sonra sağ elini sokar sol eline döker.” diyerek suyun bir elden diğerine taşınabileceğini kabul ederek itiraza mahal saydığı görüşü kendisi de kabul etmiş olmaktadır.⁴⁵ Bu meseleye geniş bir yer ayıran Vardârî, farklı bir taraftan bakarak, Molla Hüsrev’in eleştirisini haklı bulmaz, ancak Bedreddin’i de tenkit etmekten geri durmaz. Ona göre Bedreddin “insanlar arasında adet olduğu üzere” ifadesiyle avâm halkı kastediyorsa, sözünün problemlili olduğu açıktır. Çünkü avâm halk, yıkamak amacıyla elini kaba sokar. Dolayısıyla su, kullanılmış (mâ-i müsta’mel) hükmünü alır. Artık bu suyla, sol elini yıkaması câiz olmaz. Buna mukâbil Bedreddin’in bu

⁴² Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, 1/9.

⁴³ Nüh Efendi, *Netâicü’n-nazar fî havâşî’d-Dürer* (Esad Efendi, 652), 1/19a.

⁴⁴ Vardârî, Hafız Mahmud b. Abdullah er-Rûmî, *Mekâsibü’d-dürer* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 1116), 4a-5b.

⁴⁵ Vankulu, Mehmed b. Mustafa, *Nakdü’d-Dürer* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 351), 4a; Fâzıl Emîr, *Hâşiye ale’l-Teshîl* (Esad Efendi, 648), 4ab; Nüh Efendi, *Netâicü’n-nazar fî havâşî’d-Dürer* (Esad Efendi, 654), 1/19a; Rûmî, Abdülhalîm b. Pîr Kadem b. Nasûh b. Mûsâ, *Keşfu rumûzi Gureri’l-ahkâm ve tenviri Düreri’l-hükkâm* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1270/1853), 1/7; Küçükzâde Abdullah Efendi, *Şifâu’l-âlâm* (Fatih, 1698), 1/2a; Hâdimî, Ebû Saîd Mehmed Efendi. *Hâşiye ‘ale’d-Dürer ve’l-Gurer* (İstanbul: Matbaa-i Amirei, 1269), 11.

ifadeden maksadı, mâ-i müsta'melin hükmünü bilen, buna biâaen suyu alma maksadıyla elini kaba sokan kişilerse, onun bu sözü itiraza mahal olmaktan çıkar.⁴⁶ Kanaatimizce Molla Hüsrev. Bedreddin'e yönelttiği bu eleştirisinde haklı değildir. Öncelikle Tâcüşşerîa'dan naklettiği mâlumâtın kendisini desteklediği gayet nettir. Ayrıca ellerin yıkanması hususunda yaptığı teklif, Bedreddin'in önerdiğinden farklı değildir.

2. Necâset Meselesinde Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e Nispet Edilen İlkenin Sorgulanması

Şeyh Bedreddin'in tutarlılık sorgulaması yaptığı konulardan biri de Hanefî Mezhebi imamlarının bir şeyi hafif necâset (necâset-i hafife) ve ağır necâset (necâset-i galîza) sayma hususunda dikkate aldıkları ifade edilen ilkeye dairdir. Hanefî fakihleri, mezhep imamlarına nispet ettikleri ilkeleri genel itibarıyla onlardan nakledilen tekil görüşlerden yola çıkarak tespit/tahrîc (tahrîcü'l-usûl mine'l-furû') etmişlerdir. "Asıl (çoğulu "usûl")" lafzıyla tabir edilen bu ilkeler sayesinde, mezhebin temel kaynaklarında ele alınmayan yeni meseleler çözüme kavuşturulmuş, böylelikle fikhın dinamizmi korunmuştur.

Bu başlık altında tartışmaya konu olan meselede Ebû Hanîfe'nin esas aldığı ifade edilen ilke/asıl/kâide şudur: Bir şeyin necis olduğu nasla sabitse ve onunla teâruz eden başka bir nas yoksa, o şey galîz necâset, aksi halde hafif necasettir. Bazı fakihler bu kâideye, insanların kaçınmasının çok zor olduğu şeyler de hafif necasettir, ilavesini yapmışlardır.⁴⁷ İmâmeyn'in ilkesi ise şudur: Fakihlerin necis olduğu hususunda ittifak ettikleri maddeler galîz necâset, ihtilâf ettikleri maddeler ise hafif necâsettir. Umûmu'l-belvâ ve zarûretin de bir maddenin hafif necâset sayılmasında tesiri vardır.⁴⁸ Bedreddin bu kaideleri açıkladıktan sonra itirazını ortaya koymuş, Molla Hüsrev de onun bu itirazına cevap olacak şekilde meseleyi ele almıştır.

Şeyh Bedreddin: Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in esas aldığı iddia edilen bu kaideye göre erkek çocuğun idrarı hafif necâset sayılmalıdır. Zira bu hususta fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ancak İmâmeyn, hükme tesir etmesi bakımından erkek ve kız çocukların idrarı hakkında herhangi bir fark gözetmeksizin idrarı galîz necâset olarak

⁴⁶ Vardârî, *Mekâsibü'd-dürer* (Velîyyüddîn Efendi, 1116), 5a.

⁴⁷ Mevsîlî, Abdullah b. Mes'ûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Muhammed Ebû Dakîka (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 1/31; İbn Nüceym, Zeynüddîn İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ty.), 1/240-241.

⁴⁸ İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, nşr. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 1/194; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/31; Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Mısır: el-Matbaatu'l-emiriyye el-kubrâ, 1313 h), 1/74.

değerlendirmiştir.⁴⁹

Molla Hüsrev: Eti yenmeyen canlıların dışkısı galiz necâsettir. Bu hüküm, anne sütünden başka gıda almayan erkek çocuğunun idrarının temiz olduğuna dair ortaya konulan asılsız iddiaya cevap teşkil eder.⁵⁰

Değerlendirme: Elimizdeki *ed-Dürer* hâşiyelerinde, Molla Hüsrev'in bu ifadeleriyle Bedreddin'e cevap vermeyi kastettiğine işaret eden bir ipucuna rastlanmamıştır. Buna mukâbil Fâzıl Emîr, Bedreddin'in ortaya koyduğu problemi zikretmiş ardından Molla Hüsrev'in yukarıdaki cümlelerine atıf yapmak sûretiyle onun Bedreddin'e cevap vermeyi kastettiğini îma etmiştir. Kanaatimizce bu meseledeki problem, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin, bir maddeyi galiz veya hafif necâset sayarken dikkate aldıkları ilkenin tutarlılığıyla alakalıdır. Şöyle ki: İmam Muhammed'in kitaplarında, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin necâseti gruplandırırken dikkate aldıkları ilke ve esasın ne olduğuna dair bir ifadeye rastlanmamıştır. Maddeler tekil bir şekilde ele alınarak, namaza mâni olan miktar ve içine necâsetin düştüğü su ile abdest alınarak kılınan namazın îade edilip edilmeyeceği hakkında hükümler verilmiştir.⁵¹ Sözü edilen ilke ve esaslar, tahrîc ehli fakîhler tarafından tekil meseleler tahlil edilerek, tümevarım (istikrâ) yöntemiyle tespit edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu meselede esas aldığı iddia edilen ilkenin ilk defa Cessâs (ö. 370/981) tarafından zikredildiğini,⁵² sonrası fakîhlerin de benzer ifadelerle bu tespiti tekrar ettiklerini görüyoruz. Benzer bir durumun, İmâmeyn'e nispet edilen esas ve ilke için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu öncüllerden hareketle, Bedreddin'in esas itibarıyla Ebû Yûsuf ve Muhammed'e değil, onlar adına tahrîc yoluyla nispet edilmiş kaideye yönelik bir itirazının olduğu ifade edilebilir. Bedreddin, yalnızca anne sütü ile beslenen erkek çocuğun idrarı örneğinde haklı olmasa bile, genel olarak itirazında haklı gözükmektedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e nispetle Hanefî fakihlerin ortaya koydukları kaidenin tutarlılığını sorgulama adına verdiği örnekte yanılmasının muhtemel sebebi, Şâfî ve Hanbelî mezheplerinde bu merhaledeki erkek çocuk ile kız çocuğunun bevlettiği elbisenin farklı şekillerde temizlenebileceğine dair yapılan izahları, erkek çocuğunun idrarının necîs olmadığı hususuyla karıştırmasıdır. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) dışında necâset sayılıp sayılmaması noktasında erkek çocuğu ile kız çocuğunun idrarını farklı değerlendiren bir fakîh yoktur.⁵³ Cessâs, Debûsî (ö. 430/1039) ve Saymerî

⁴⁹ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, 1/164.

⁵⁰ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/47.

⁵¹ Meseleler hakkında bk. eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*, nşr. Mehmet Boy-nukalın (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012), 1/22-26.

⁵² Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Şerhu Muhtasarı'l-Tahâvî*, nşr. Sâid Bekdâş vd., (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye – Dâru's-Serâc, 2010), 2/39.

⁵³ İbn Kudâme, Muvaffakuddin Muhammed b. Ahmed, *el-Muğni* (Kahire: Mektebe-tü'l-Kâhire, 1968), 2/67-68; Nevevî, Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû şer-*

(ö. 436/1045) gibi otoriter Hanefî fakihlere göre, Dâvûd fakih/müctehid değildir, ilmî birikimi bildiği bazı hadisleri yazmaktan ibaret olup, icmâada görüşüne itibar edilmeyen âmî hükmündedir.⁵⁴ Hanefî fakihlerinin Dâvûd ez-Zâhirî hakkındaki değerlendirmeleri dikkate alındığında bu meselede icmâın varlığından söz edilebilir.

Bedreddin'in itirazının haklı tarafı, Ebû Yûsuf'a ve İmam Muhammed'e nispet edilen ilkenin bazı tekil örneklerle örtüşmemesidir. Bu hususa dikkat çeken fakihlerden biri de Fahrüddin ez-Zeylaî'dir (ö. 743/1343). Zeylaî, eti yenmeyen kuşların dışkısının galîz necâset sayılmasının Ebû Yûsuf ve Muhammed adına ortaya konulan ilkeye göre problemlî olduğunu belirtir. Zira onlara göre, fakihlerin bir şeyin necis olduğu konusunda ihtilaf etmeleri, o şeyin necâseti hususunda bir şüphe meydana getirir. Bilindiği üzere eti yenmeyen kuşların pisliğinin necis olup olmadığı konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir.⁵⁵ Zeylaî'nin verdiği örneğe, meniye de ilâve etmek mümkündür. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre meni galîz necasettir. Hâlbuki Şâfîî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö.241/855) göre meni temizdir.⁵⁶ Bu da iki imama göre meninin hafif necâset kategorisinde değerlendirilmesini icap eder. Bu meselede Fâzıl Emîr'in zımnen Bedreddin'i desteklediğini söylemek mümkündür. Fâzıl Emîr, Bedreddin'in verdiği örneğin yerinde olmadığını ifade etse de Zeylaî'nin yer verdiği örneğin Ebû Yûsuf ve Muhammed'e nispet edilen ilkenin problemlî olduğunu daha net bir şekilde ortaya koyduğunu ifade etmiştir.⁵⁷

3. Çorapların Üzerine Giyilen Mestin Üzerine Mesh Edilmesi

Bu meselede Molla Hüsrev, Bedreddin tarafından ortaya konulmuş

hu'l-Mühezzeb (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, ty.), 2/548.

⁵⁴ Cessâs, bu ifadelerinden sonra kendisine göre Dâvûd'un cehâletine delâlet eden hususları tek tek saymıştır. Bk. Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*, nşr. Acil en-Neşîmî (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1994), 3/296; Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed. *Te'sisü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, (Beyrut: Dâr İbn Zeydün, ty.), 26-27; Saymerî, el-Kâdî Ebî Abdillâh Hüseyin b. Ali. *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, (yy., ty.), 203.

⁵⁵ Zeylaî'nin eti yenmeyen kuşların pisliği konusunda naklettiği görüşler şöyledir: "Eti yenmeyen kuşların pisliği, Ebû Hanîfe'ye göre hafif necasettir. Ebû C'âfer el-Hinduvânî'nin (ö. 362/973) rivâyetine göre Ebû Yûsuf ve Muhammed buna galîz necâset demiştir. Başka bir rivâyete göre bu necâsetin hafif olduğu konusunda Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe ile beraberdir. Özetle bu meselede Ebû Yûsuf'tan üç, Ebû Hanîfe'den iki, Muhammed'den ise bir rivâyet vardır. Ancak en sahih rivâyet Hinduvânî'nin rivâyeti olup, buna göre eti yenmeyen kuşların pisliği Ebû Hanîfe'ye göre hafif, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise galîz necâsettir." Bk. Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/75.

⁵⁶ Sa'd b. Ebî Vakkâs, İbn Abbas, İbn Ömer gibi sahâbîlerle, tâbiinden Saïd b. Müseyyeb meninin temiz olduğu görüşünü benimseyen fakihlerdendir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/71; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/554.

⁵⁷ Fâzıl Emîr, *Hâşiye ale'l-Teshîl* (Esad Efendi, 648), 8ab.

bir görüşe doğrudan eleştiri getirmez. Bedreddin'in cevabını aradığı bir problemi çözmeye çalışır ve mezhep imamlarımızın, bu meselenin hükmüne husûsen neden değinmediklerinin sebebini izah eder.

Şeyh Bedreddin: Müstakil olarak giyildiğinde üzerine meshin câiz olmadığı keten vb. şeylerden mamul çorapların üzerine mest giyilse, bu mestler üzerine mesh câiz olur mu olmaz mı? *el-Hidâye* şerhi *Mi'râc*'ta⁵⁸ Şâfiî'nin bu uygulamayı câiz saydığı nakledilir. Ben mezhep imamlarımızdan bunun câiz olup olmadığına dair bir görüşe rastlamadım. Ancak bunun câiz olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁹

Görüldüğü üzere Bedreddin bu meselede, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden açık bir görüşün nakledilmediğini belirterek, cevabını aradığı meselenin hükmünü tahrîc yapmak sûretiyle tespit etmeye çalışmıştır. Molla Hüsrev ise meseleyi daha açık bir şekilde izah ederek, Bedreddin'in ulaştığı sonucu tekit etmiştir.

Molla Hüsrev: Bana göre, mestler üzerine ayrıca giyilen çizme veya ayakkabı üzerine mesh etmenin câiz oluşundan, müstakil olarak üzerine meshin câiz olmadığı ketenden çorap vb. şeyler üzerine giyilen mest üzerine meshin câiz olduğu anlaşılır. Çünkü çizme, üzerine giyildiği mestin değil, ayağın bedeli sayılıyor. Buna binâen çizme üzerine mesh edilirken mest yok hükmünde kabul ediliyorsa çorap vb. müstakil olarak üzerine meshin câiz olmadığı şeylerin yok hükmünde sayılması ve bunların üzerine giyilen mest üzerine meshedilmesi öncelikli olarak câiz olmalıdır. Nitekim Gâzzâlî (ö. 505/1111) *el-Vecîz* adlı kitabında, Râfiî de (ö. 623/1226) bu kitaba yazdığı şerhinde (*el-Azîz*) Ebû Hanîfe'nin muhâlif olduğu meseleleri özel olarak zikretmeyi adet edinmelerine rağmen bu meseleyi Şâfiî ile ittifak edilen meselelerden saymışlardır.⁶⁰ Hanefî fakihleri çizmeyi, ayağa giyilen mestin değil, ayağın bedeli sayıp hükme bağladıkları için, bu meseleyi özel olarak zikretme ihtiyacı hissetmemişlerdir.⁶¹

Değerlendirme: Kanaatimizce, Molla Hüsrev "ekûlû" diyerek yaptığı bu izahla, Bedreddin'in sorusuna cevap vermek istemiştir. Nitekim Vardârî, Fâzıl Emîr ve Nûh Efendi bu izahın Bedreddin'in açıklamalarına binâen yapıldığını ifade etmişlerdir.⁶² Molla Hüsrev'in öğrencilerinden

⁵⁸ Kivâmuddîn Muhammed el-Kâkî'nin (ö. 749/1348) *el-Hidâye* üzerine yazdığı şerhidir. Bk. Kâkî, Kivâmuddin Muhammed b. Muhammed, *Mi'râcû'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 552), 1/73a.

⁵⁹ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, 1/144-145.

⁶⁰ Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. nşr. Ali Muhammed Avad – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 1/276-277.

⁶¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/35-36.

⁶² Vardârî, *Mekâsibü'd-dürer* (Veliyyüddîn Efendi, 1116), 21a; Fâzıl Emîr, *Hâşiye ale'l-Teshîl* (Esad Efendi, 468), 7ab; Nûh Efendi, *Netâ'icü'n-nazar fi havâşî'd-Dürer* (Esad Efendi, 652), 119a.

Ahî Çelebî de (ö. 905/1500) *Şerhu'l-Vikâye* üzerine kaleme aldığı hâşiyesinde mesele hakkında önce hocasının, sonra Bedreddin'in sözlerine yer vermek sûretiyle bu meselede Molla Hüsrev'in izahının Bedreddin'e cevap vermeye matuf olduğuna işaret etmiştir.⁶³ Anlaşıldığı kadarıyla Molla Hüsrev de Bedreddin'in cevabını aradığı meselenin hükmünün açık bir şekilde kitaplarda geçmediğini kabul etmiştir. Ancak Hanefî fakihlerin mest üzerine giyilen çizmeye meshedilmesinin câiz olduğuna dair görüşlerinin, çorap üzerine giyilen mest üzerine meshedilmesinin de câiz olduğuna delâlet ettiğini vurgulamıştır. Buna göre Molla Hüsrev'in yaptığı, hükmü izah edilmiş fer'î bir meseleden başka bir meselenin hükmünü tahrîc (tahrîcü'l-furû' mine'l-furû') etmekten ibarettir. Şeyh Bedreddin'in, "Ben mezhep imamlarımızdan bunun câiz olup olmadığına dair bir görüşe rastlamadım. Bununla birlikte bunun câiz olduğunu söyleyebiliriz." demek sûretiyle yaptığı farklı bir şey değildir. Bedreddin öncesinde kitaplarda bu tahrîc yapılmış olsaydı, onun bu hükmü ilk defa kendisi tahrîc etmiş gibi arz etmesi bir nakîsa sayılabılırdi.⁶⁴ Böyle bir tahrîcin mevcut olup olmadığını bilmiyoruz, ancak Molla Hüsrev'in de bundan bahsetmemesi, mevcut olmadığına işaret etmektedir. Sonuç olarak Bedreddin'in bu meseledeki tasarrufu, onun tahrîc ehli bir fakih olduğuna delâlet etmektedir.

4. "Şehirli, Köylünün Malını Satmasın (لا يبيع حاضر لباد)" Hadisinin Fikhî Yorumu

Satım akdi bağlamında yasaklanan davranışlardan birisi de şehirlinin köylü adına alışveriş yapmasıdır. Bu yasağın esasını, Hz. Peygamber'in "Şehirli, köylü için satmasın. (لا يبيع حاضر للبادي)"⁶⁵ hadisi oluşturmaktadır. Fakihler, bu yasağın akdin özüne veya aslî unsurlarına değil, mücâvir veya hâricî vasfına taalluk ettiği kabulüyle yasaklanan şekliyle yapılan bu muâmeleyi tahrîmen mekruh saymakla birlikte akdi hukuken geçerli görmüşlerdir.⁶⁶ Hanefî fakihleri satım akdini inceledikleri bölümlerde

⁶³ Ahî Çelebî, Ahîzâde Yûsuf Efendi, *Zahîratu'l-ukbâ ft şerhi Şadri ş-şe ri'ati'l-'uzmâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağîb Paşa, 480), 42ab.

⁶⁴ Bedreddin'in *et-Teshîl*'de kendisinden önce yaşayan fakihlerin üzerinde imâli fikir ederek ulaştıkları bazı hükümleri onlara atıf yapmadan arz etmesi, Fâzıl Emîr'in tenkitlerine sebep olmuştur. Örnek olarak bk. Dadaş, *Şeyh Bedreddin*, 114-118.

⁶⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhîbüddîn el-Hatîb, (Kahire: el-Mabaatü's-selefiyye, 1403h), "Buyû", 64 (No. 2159); Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru ih-yâi't-turâsi'l-arabi, ty), "Buyû" 11 (No. 1413).

⁶⁶ Cuma ezanı okunurken alışveriş yapmak, dışarıdan gelen malları şehre girmeden karıştırmak ve şehir halkına zararı dokunacak şekilde daha pahalıya satmak, pazarlığı kı-zıştırmak için alıcı veya satıcı gibi görünerek araya girmek (neceş) sûretiyle yapılan muâmeleler de aynı esasa binâen mekruh satışlar kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu konuda mezhep içinde hâkim görüşü izah etmekle birlikte farklı bir değerlendirmeye için bk. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethü'l-kadir*

akdin özüne ve ikinci derecedeki şartlarına yönelik yasakların taalluk ettiği bâtil ve fâsid satış türlerine yer verdikten sonra mekruh satış türlerini anlatırlar. Aynı gelenekten hareketle Bedreddin de bâtil ve fâsid satışlardan sonra mekruh satışları ele almış ve bu kapsama dâhil olmak üzere şehirlinin köylü adına yaptığı satım akdine taalluk eden hadîs-i şerîf bağlamında kendi görüşünü şöyle dile getirmiştir:

Şeyh Bedreddin: Şehirlinin kıtlık ve yokluk zamanlarında köylü için satış yapması, yani köylüye simsarlık yapması da mekruhtur. Hadîs-i şerîfin son kısmındaki “Şehirli köylü için satmasın. Bırakın Allah insanları birbirleri ile rızıklandırsın.” kısmı, hadisin bu anlama geldiğine delâlet etmektedir. Yaptığım bu yoruma göre, *el-Hidâye*⁶⁷ ve *el-Kâfi*⁶⁸ yazarının, bu hadisi yorumlarken köylüyü müşteri pozisyonuna koyarak yaptıkları değerlendirmenin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü hadisin son kısmı, satıcı ile alıcı arasına üçüncü bir şahsın girmemesini salık vermektedir.⁶⁹

Anlaşıldığı üzere Bedreddin’in burada Burhâneddin el-Merğînânî (ö. 593/1197) ve Hâfîzüddîn en-Nesefî (ö. 710/1310) gibi Hanefî mezhebinin iki önemli fakîhine yönelik eleştirisi, Molla Hüsrev’i bu hususu özel olarak tahlil etmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda, yukarıda yer verilen hadîs-i şerîfe dair yorumunu şöyle dile getirmiştir:

Molla Hüsrev: Hadîs-i şerifteki yasak, şehir halkının yokluk ve kıtlık içinde olması halinde söz konusu olur. Şöyle ki: Şehirli daha fazlasına tamah ederek malını götürerek köylüye satar. Böylelikle şehir halkı zarar görür. Yapılan muâmeleden şehir halkı zarar görmüyorsa, yasağa mahal kalmaz. Hadis bağlamında yapılan diğer bir yorum şudur: Köylü, ürettiği malını satmak üzere şehre getirir. Şehirli onu karşılar ve malını bizâtihi satmaması için onu ikna ederek vekil sıfatıyla daha fazla bir fiyatla şehir halkına satar. Yapılan bu muâmele yasaklanmıştır. Zira köylü kendi haline kalsa, belki de malını daha düşük bir fiyatla satacaktır.⁷⁰

Değerlendirme: Molla Hüsrev, bu meseleyi bir itiraza cevap verecek şekilde ele almaz. Ancak Bedreddin’in tercih ettiği görüşü, zayıf olduğunu ima edecek şekilde ifade etmesi, buna mukâbil *el-Hidâye* ve *el-Kâfi*’nin yorumlarını öncelemesiyle zımmen ona cevap vermeyi hedeflediği

li’l-âcizi’l-fakîr (Dımaşk: Dâru’l-fikr, ty.), 6/436-448.

⁶⁷ el-Merğînânî, Ebü’l-Hasen, Burhâneddin Alî Ebî Bekr, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mübtedî*, nşr. Talâl Yûsuf (Beirut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-arabî, ty.), 3/54.

⁶⁸ *el-Kâfi şerhu’l-Vâfi*, Hâfîzüddîn en-Nesefî’nin eseridir. Nesefî, İmam Muhammed’in *el-Câmi’u’s-sağîr*, *el-Câmi’u’l-kebir* ve *ez-Ziyâdât* adlı eserlerinden istifade ederek *el-Vâfi*’yi kaleme almış ardından bu eserini *el-Kâfi* ismiyle şerh etmiştir Bedreddin’in *et-Teshîl*’de kendisinden en fazla istifade ettiği kitap *el-Kâfi* olmuştur. İlgili mesele için bk. en-Nesefî, Ebu’l-Berekât Hâfîzüddîn, *el-Kâfi Şerhu’l-Vâfi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 582), 2/250b.

⁶⁹ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, 1/508.

⁷⁰ Molla Hüsrev, *Dürrü’l-hükkâm*, 2/178.

söylenbilir. Fâzıl Emîr, Molla Hüsrev'in, bu yorumuyla Bedreddin'e cevap vermeyi kastettiğini iddia etse de *ed-Dürer* hâşiyelerinde bu hususta bir işarete rastlanmaz.

Molla Hüsrev, tercih ettiği yorumunda, “lâm” harfi cerrine “min” manasını vererek harfi, zâhirinin dışında bir anlamda kullanmıştır. Bu yoruma göre, köylü müşteri pozisyonunda olmaktadır.⁷¹ Hayreddin er-Remlî, Ebû Yûsuf'tan nakledilen şu görüşün, Molla Hüsrev'i ve onunla birlikte bu yorumu paylaşanları desteklediğini ifade eder: “Köylüler erzak almak maksadıyla Kûfe şehrine gelirlerse bakarım; şehir halkı erzakın onlara satılması sebebiyle zarar göreceksa tüccarı onlara mal satmaktan menederim.”⁷² Molla Hüsrev'in yorumunu destekleyen diğer bir gerekçe, mezkûr muâmelenin kıtlık ve yokluk zamanlarında yasaklanmış olmasıdır. Şöyle ki: Köylünün getirdiği malın daha fazla bir fiyatla da olsa şehirde satılması, şehir halkına zarar vermez. Buna mukâbil şehirde üretilen veya mevcut olan bir ürünün şehir dışına çıkartılarak daha fazla bir fiyatla köylüye satılması şehir halkına zarar verir. Molla Hüsrev'in tercih ettiği yorum, daha önce de ifade edildiği üzere Merğînânî ve Hâfızüddîn en-Nesefî gibi fakihlerce makbul görüldüğü gibi, Bâbertî (ö. 786/1384)⁷³ gibi bazı fakihlerce de tercihe şâyân bulunmuştur.

Fâzıl Emîr ve *ed-Dürer*'i şerhedenler, bu meselede Bedreddin'in haklı olduğunu ifade ederler ki kanaatimizce de bu tespit doğrudur.⁷⁴ Öncelikle harfi cer olan “lâm”ın zâhirî anlamı, bir şeyin diğer bir şey için yapılması anlamında ecliyyet içindir. Bedreddin'in yorumunda hadîs-i şerîfte “lâ yebi‘ hâzirun li bâdin (لا يبيع حاضر لباد)” “bâdin” kelimesinin başındaki lâm, birinci anlamında kullanılmış olmaktadır. Buna göre hadîs-i şerîfte köylü satıcı, şehirlî ise ona aracılık eden simsar pozisyonundadır. Dolayısıyla Bedreddin'in yorumu, “Kelâm imkân dâhilinde hakiki anlamında kullanılır” kaidesine daha muvâfıktır. Diğer taraftan, hadisin farklı bir rivâyetinde yer alan “bırakın Allah insanları birbiriyle rızıklandırın”⁷⁵ ilâvesi, köylü ile satmak üzere ürününü götürdüğü şehir arasına birilerinin girmesini yasaklamaktadır. Bu da köylünün müşteri pozisyonunda olmadığına işaret etmektedir. Bedreddin'in yaptığı yorumun isabetli olduğuna dair diğer bir delil de İbn Abbas'ın (ö. 68/687-688) bu konudaki izahıdır. Kendisine hadîs-i şerîfteki şehirlinin rolünün ne olduğu sorulduğunda İbn Abbas “yani köylüye simsarlık yapmasın” demek sûretiyle, köylünün

⁷¹ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, 3/82a; İzdîni, *Uddetü'l-hükkâm* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 2358), 36b.

⁷² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/202.

⁷³ Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, ty.), 6/178

⁷⁴ Nûh Efendi, *Netâicü'n-nazar* (Esad Efendi, 654), 3/168b; Abdülhalim, *Keşfu rumûzi Gureri'l-ahkâm*, 2/539; Fâzıl Emîr, *Hâşîye ale'l-Teshil* (Esad Efendi, 648), 58b-59a.

⁷⁵ Müslim, “Buyû”, 20.

satıcı pozisyonunda olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Bedreddin'in yorumu, başta Şemsü'l-Eimme el-Halvânî (ö. 452/1060 [?]) olmak üzere, el-İsbîcâbî, (ö. 591/1195), Muhtâr ez-Zâhidî (ö. 658/1260), Mevsilî (ö. 683/1284), es-Siğnâkî (ö. 714/1314), Zeylaî (ö. 743/1342), el-Aynî (ö. 855/1451), İbn Kemâl Paşa (ö. 940), Çivizâde (ö. 954/1547/), İbn Nuceym (ö. 970/1563) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi fakihler tarafından tercih edilmiştir.⁷⁷ Şâfî ve Hanbelî fakihleri de hadisin bu yorumunu tercih ederler.⁷⁸ Hadisin yorumunda, ister Şeyh Bedreddin, isterse Molla Hüsrev'in tercihi esas alınsın, hükme gerekçe kılınan illet, insanlardan zararı kaldırmak olduğu için bu gerekçenin mevcut olduğu durumlarda yapılan satışın mekruh olduğu belirtilmelidir.

Bu mesele bağlamında, Molla Hüsrev'in Bedreddin'e karşı genel olarak sergilediği tutumu yansıtmaya bakımından Fâzıl Emîr'in şu sözleri önemlidir:

Şüphe yok ki Şeyh Bedreddin'in yorumu, “bâdin” kelimesinin başındaki “lâm”a “min” harfinin anlamını veren yorumdan daha sağlıklıdır. Ancak Molla Hüsrev, Şeyh Bedreddin'in bu mevzuda delile dayanan, kabul edilmeye lâyık olan bu görüşünü görmesine rağmen *el-Hidâye* ve *el-Kâfî* yazarlarınca makbul sayılan yorumu tercihe şâyân saymıştır. Hadis-i şerifin son kısmına ve İbn

⁷⁶ Ebû Dâvûd'un Talha b. Ubeydullah'dan rivâyet ettiği şu hadis de Bedreddin'in yorumunu desteklemektedir. Bir köylü yanında sağmal bir deve olduğu halde Medine'ye gelir ve Talha'dan satış için kendisine destek olmasını ister. Talha, Allah Resûlü'nün, şehirlinin köylü için satış yapmasını yasakladığını naklederek, çarşıya gitmesini ve malını orada satmasını, şayet istişare etmek isterse kendisine yardımcı olacağını ifade eder. Bk. Ebû Dâvûd, Süleymân İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, nşr. Şuayb Arnavut – Muhammed Kâmil, (Beyrut: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 2009), “Buyû”, 47 (No. 3441).

⁷⁷ Bk. İsbîcâbî, Muhammed b. Ahmed, *Zâdü'l-fukahâ* (Kitabın başından kitâbü'l-ibâk'a kadar), nşr. Yâsir b. Alî el-Kahtânî (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1436), 468; Zâhidî, Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Muhammed, *el-Müctebâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, nşr. Mustafa Karaca, (Konya: yy. 1. Basım, 2015, 2/109; Siğnâkî, *en-Nihâye*, 2/51b; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/26; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 6/108; el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ty), 11/280-281; İbn Kemâl Paşa, Şemseddin Ahmed, *el-İzâh fî şerhi'l-İslâh*, nşr. Abdullâh Dâvûd Halef – Mahmûd Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007), 2/130; Çivizâde, Muhyiddin, Muhammed b. İlyâs, *el-İsâr li halli'l-muhtâr*, nşr. İlyas Kaplan (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2016), 1/507; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/108; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/202. Şeyhizâde, lâm'ın hem temlik hem de ecliyet anlamına geldiğini, buna binâen bir tercih yapmadan her iki şekilde tefsir edilebileceğini ifade eder. Bk. Şeyhizâde, Abdurrahman b. Muhammed, *Mecma'u'l-enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*, nşr. Halîl İmrân Mansûr (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 2/70.

⁷⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/163-164; Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1392h), 10/164.

Abbas'ın tefsirine daha uygun, ayrıca bir harfi diğer harfin yerine kullanmamak gibi tekellüften uzak görüşü zayıf saymıştır. Sanırım onu bu yaklaşıma sevk eden sebep, Bedreddin'e tabi olmaktan kaçınmasıydı. Nitekim Molla Hüsrev, kitabının pek çok yerinde, Bedreddin'in sözlerini uygun bir şekilde yorumlama imkânı olmasına rağmen onu hata etmekle itham edip, gürlütüsü çok, hayrı az kişi (tesalluf) şeklinde tasvir etmiştir. Hakikat şu ki: Hakka tâbi olmak, her şeyden evladır.⁷⁹

5. Akit Bütünlüğünü Bozma

Akit bütünlüğünün korunması (ittihâdü's-safka/muvâfakatü'l-kabûl bi'l-icâb), tarafların, iradelerini icra edecekleri akde uygun bir şekilde net olarak ortaya koymaları (celâü'l-ma'nâ) ve icra edip etmeyeceklerine dair bir tereddüde mahal vermeyecek şekilde irade beyanında bulunmaları (cezmü'l-irâde), fakihlerin akit nazariyesinde üzerinde önemle durdukları üç esastır.⁸⁰ Akitte taraflardan biri icapta bulunduğunda, karşı tarafın o icaba uygun bir şekilde kabulde bulunması lâzımdır. İcap ve kabul arasında uyumsuzluğun mevcudiyeti (tefrîkü's-safka) akdin bâtıl, yani hükümsüz olmasına sebebiyet verir. Molla Hüsrev'in bu mevzu hakkında yönelttiği eleştiri, akit bütünlüğünün korunmasını sağlamaya yönelik olarak icap ve kabul arasındaki uyumun anlatılış biçimine dair Bedreddin'in yaptığı açıklamayla ilgilidir.

Molla Hüsrev'in Bedreddin'i eleştirirken kullandığı ifade tarzlarına bakıldığında, bu eleştirinin muhatabının Bedreddin olduğunu söylemek mümkündür. Mesele, *et-Teshîl*'de şöyle ele alınır:

Şeyh Bedreddin: Satıcının akit meclisinde razı olması hariç akdin bölünmesi câiz değildir. Mesela satıcı “şu ineği, sana yüz liraya sattım” diyerek icapta bulunsa ve müşteri, “elli liraya ineğin yarısını satın aldım” şeklinde cevap verse ya da satıcı “şu iki ölçek buğdayı, on liraya sattım” derse ve müşteri “sadece bir ölçeği alıyorum” şeklinde cevap verse, satıcı da müşterinin dediğine razı olursa akit geçerlidir. Aslında müşterinin bu örneklerdeki cevabı satıcının icabına karşılık bir kabul değil, yeni bir icap hükmündedir. Satıcı, müşterinin bu icabına hemen o mecliste irade beyanından bulunarak razı olursa akit geçerlidir. Şöyle der:⁸¹ Verdiğimiz iki örnekten de anlaşıldığı üzere, akdin bu şekilde sahîh olabilmesi için müşterinin almak istediği miktarın, satıcının malın bütünü için istediği miktarın ne kadarına tekâbül ettiği malum olmalıdır. Mesela on lira istenen iki ölçek buğday örneğinde, müşterinin almak istediği bir ölçeğin bedeli

⁷⁹ Fâzıl Emîr, *Hâşiye ale'l-Teshîl* (Esad Efendi, 648), 59a.

⁸⁰ Zerkâ, Mustafâ Ahmed, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm* (Dımaşk: Daru'l-kalem, 2004), 1/405-411.

⁸¹ Fiilin öznesinin kim olduğuna dair izah, değerlendirme sadedinde gelecektir.

malum olup beş liradır. Satıcının iki inek veya el işlemesi iki kumaş için 100 lira istemesi örneğinde olduğu gibi malın bütünü için istenen bedel, malın tamamına kıymet bakımından paylaştırılıyorsa hüküm farklıdır. Bu durumda, müşterinin iki inekten birini elli liraya satın almak istediğini teklif etmesi halinde, satıcı bu teklifi kabul etse de akit sahih olmaz. Çünkü -yukarıda izah edildiği üzere- müşterinin bu teklifi yeni bir icap hükmündedir. Müşterinin her birinin kıymetini ayrı ayrı belirtmeden bu türden iki maldan birini satın almak istediğine dair yaptığı icap, mallardan her biri için takdir edilen kıymet meçhul olduğundan (el bey‘ bi’l-hissa) câiz değildir.⁸²

Molla Hüsrev yukarıda *et-Teshil*’den naklettiğimiz pasajı benzer ifadelerle aktararak, akdin sahih olabilmesi için müşterinin almak istediği miktarın, satıcının malın bütününe talep ettiği bedelin ne kadarına tekâbül ettiğinin malum olması gerektiğine dair şartı Kudûrî’ye (ö. 428/1037) yönelik bir itiraz olarak değerlendirerek şöyle demiştir:

Molla Hüsrev: Bana göre bu itirazın sebebi, gaflettir ve Kudûrî’nin maksadını anlamamaktır. Zira Kudûrî’nin, müşterinin teklifini icap, satıcının rızasını ise kabul sayması, müşteri ve satıcının cümlelerindeki malın fiyatının beyan edilmesini, malın bir kısmına tekâbül edecek şekilde saydığını gösterir. Çünkü müşterinin mal için ödemek istediği bedeli zikretmeksizin “satın aldım” demesi icap sayılmayacağı gibi, satıcının “razı oldum” demesi de kabul sayılmaz. Zaten yapılan bu işleme, satım akdi de denilmez. Zira satım akdi, malın mal karşılığında değişimdir. Buna binâen, Kudûrî’nin ifadesinden müşterinin yaptığı teklifi ilkinden hisse (البيع بالحصة) karşılığında satım akdi şeklinde anlamak doğru değildir. Nitekim ben bu itirazın önünü almak için, Kudûrî’nin ibâresini olması gerektiği gibi yorumlayarak “satıcı, müşterinin ‘şunu şu kadara aldım (اشتریت هذا بكذا)’ sözüne razı olursa” şeklinde ifade ettim.⁸³

Değerlendirme: *ed-Dürer*’de eleştirilere muhatap olan kişilerin isimlerinin belirtilmediği diğer meselelerde olduğu gibi, bu meselede de muhatabın kim olduğu tasrih edilmemiştir. *ed-Dürer* hâşiyeleri, *ed-Dürer*’in ulaşabildikleri nüshalarında ilgili meselenin hemen yanında “*el-Kifâye* yazarı” şeklinde bir ibarenin olduğunu belirterek eleştirilen *el-Kifâye* yazarı olduğuna dair Molla Hüsrev’den nakillerin bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁴ Vâkıa, mesele *el-Kifâye*’de⁸⁵ de kayıtlıdır. Ancak Molla

⁸² Şeyh Bedreddin, *et-Teshil*, 1/383-384.

⁸³ Molla Hüsrev, *Düreri’l-Hükkâm*, 2/143-144.

⁸⁴ Azmîzâde, Mustafa Hâletî er-Rûmî, *Hâşiye ‘alâ Düreri’l-hükkâm şerhi Gureri’l-ahkâm* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 1932), 3/227a; Hâdimî, *Hâşiye ‘ale’l-Dürer ve’l-Gurer*, 331.

⁸⁵ *el-Hidâye*’nin *el-Kifâye* ismiyle iki şerhi vardır. Bunlardan ilki Habbâzî’ye (ö. 691/1292), ikincisi ise Celâleddin Kurlânî’ye (ö. 767/1366) aittir. Habbâzî’nin şerhi daha çok *Şerhu’l-Habbâzî* ismiyle meşhurdur. Yukarıda sözleri tartışmaya konu edi-

Hüsrev'in, naklettiği ve eleştirdiği ibâre, Bedreddin öncesindeki pek çok Hanefî fıkıh kitaplarında mevcut olduğu gibi, *et-Teshîl*'de de kayıtlıdır.⁸⁶ Nitekim Bedreddin, itiraza konu olan meseleyi, *el-Hidâye*'nin diğer bir şerhi olan *en-Nihâye*'den aldığını belirtir.⁸⁷ Fâzıl Emîr, muhtemelen eleştiriye mahal kişinin Bedreddin olmadığını düşündüğü veya Bedreddin'in mesele hakkındaki görüşünü değerlendirme ihtiyacı hissetmediği için bu meseleyi hâşiyesine almamıştır.

Kanaatimizce, Molla Hüsrev'in, itirazcuyu gafletle ve idrak eksikliği ile suçlayarak yaptığı bu eleştiri, *ed-Dürer* için söz konusu olabilecek en enteresan noktalardan birisidir. İfade edildiği üzere Molla Hüsrev bu eleştirisini, Kudûrî'ye müteveccih bir itiraza binâen yapmıştır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Kudûrî'yi savunmak için yine Kudûrî'yi eleştirmiştir. Zira itiraza mahal olan cümlelerin tamamı Kudûrî'ye ait olup *el-Muhîtu'l-burhânî*, *el-Kifâye*, *en-Nihâye* ve sonraki dönemde yazılan eserlerin tamamı bu ibâreyi olduğu gibi Kudûrî'den nakletmişlerdir.⁸⁸ Molla Hüsrev'in bu meselede yanılmasının muhtemel sebebi, Kudûrî'ye nispet ederek aktardığı hükümden sonra zikredilen “dedi (وقال)” fiilinin fâilinin farklı bir kişi olduğunu zannetmesidir.⁸⁹ Kudûrî bu meseleyi, Kerhî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı şerhte ele almıştır. Görünen o ki bu eser, ne Molla Hüsrev, ne de *ed-Dürer* üzerine hâşiyeye yazan fakihlerin elinde mevcuttur.

Bu meselede hem savunulan, hem de eleştirilenin Kudûrî olduğunu bir tarafa bırakarak, eleştirilenin Bedreddin olduğu varsayıldığında, Molla Hüsrev'in haklı olmadığı söylenebilir. Şöyle ki: Bedreddin'e göre akde konu olan malın, mislî ve kıyemî olması arasında fark gözetmeksizin müşterinin teklifini mutlak olarak yeni bir icap sayıp, satıcının teklife rıza göstermesini akdin sıhhati için yeterli görmek isabetli bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla malın türüne göre bir ayırım yapıp, mal mislî ise satıcının rızasıyla akdin sahih olacağına hükmetmek, kıyemî ise müşterinin

len *el-Kifâye* Kürânî'nin şerhidir. Bk. Celâleddin. *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*. nşr. Abdülmeccid (Kalkûta: yy. 1831-1836), 3/12.

⁸⁶ Örnek olarak bk. Kâsânî, Alâüddîn Ebu Bekr Mes'ûd, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fî tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986), 5/36; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 6/279; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/255-256; İbn Melek, *Şerhu Mecma'î'l-bahreyn*, nşr. İlyas Kaplan (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019), 246-247.

⁸⁷ Sîğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1769), 2/3b-4a.

⁸⁸ Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, nşr. Fehd b. İbrâhîm Abdülazîz (Riyad: Câmiatü'l-imâm Muhammed b. Suûd, 1427h), 606-607.

⁸⁹ Molla Hüsrev'in Kudûrî'ye nispet ettiği cümle şudur: "قال القدوري: إن رضي البائع في المجلس بتفريق" Bu cümleden sonra "واعترض" صفة يصح ويكون ذلك من المشتري في الحقيقة استئناف إيجاب لا قبولاً ورضى البائع به قبولاً عليه" diyerek, kendince itiraz saydığı cümleyi zikrederek cevap vermeye çalışmıştır. Bk. Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, 2/143.

teklif ettiği bedelin, malın tüm bedelinden ne kadara tekâbül ettiğinin bilinmemesi sebebiyle geçersiz olacağını açıkça belirtmek gerekir. Molla Hüsrev'in de bu noktada bir itirazı yoktur. Ona göre Kudûrî'nin demek istediği de tam budur ve onun mutlak olarak sarf ettiği sözün mukayyede hamledilerek anlaşılması gerekir. Dolayısıyla bu sözde itiraza mahal bir husus söz konusu değildir.

ed-Dürer hâşiyelerinden bu meseleye değinen fakihlerden bazıları *el-Kifâye* yazarının, Molla Hüsrev'in itiraz sayarak cevap verdiği sözleriyle Kudûrî'ye itiraz etmiş sayılamayacağını ve maksadının, onun mutlak olarak bıraktığı ifadeyi izah etmeye çalışmaktan ibaret olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁰ *el-Kifâye* için yapılan bu izah, Bedreddin için de geçerlidir. İzdînî (ö. 1057/1647'den sonra) diğer hâşiyeye yazarlarından farklı olarak, eleştirinin muhatabı hakkında bir görüş belirtmeksizin, meseleyi Bedreddin'in izah tarzına yakın bir şekilde ele alır. Ona göre müşterinin beyanının yeni bir icap sayılabilmesi için, akde konu olan malın mislî mallardan olması lazımdır. Zira mislî mallarda müşterinin almak istediği miktarın, satıcının malın tamamı için istediği bedeldeki oranı malumdur. Mal kıyemî ise ve birden fazlaysa müşteri bu iki maldan birini almak istediğini beyan ederse, satıcı razı olsa bile akit geçerli değildir. Zira müşterinin almak istediği mala, malın tamamı için istenen bedelden ne kadarının tekâbül ettiği meçhuldür. Ancak müşteri örneğin satıcının iki bin lira istediği iki koyundan birisini bin liraya almak istediğini söyler ve satıcı da bunu kabul ederse akit geçerlidir.⁹¹

6. Mükâtebe Akdinin Şarta Bağlanması

Mükâtebe/kitâbet akdi, köle statüsünde olan bir kimsenin, belli bir bedeli efendisine ödemesi karşılığında hürriyetine kavuşmasını temin eden sözleşmedir.⁹² Molla Hüsrev'in Bedreddin'i, "yağmursuz bulut gibi gürleyen biri بعض المتصلين" diyerek tenkit ettiği bu mesele, *mükâtebe akdi*nde koşulan şartların akde etkisi hakkındadır. Meselenin anlaşılması bakımından şart nazariyesi hakkında *özet* mahiyetinde şu bilgiler verilebilir: Akitte tarafların koştukları şartlar (ca' lî/irâdî), ta' lîkî ve takyîdî olmak üzere iki grupta değerlendirilir. Ta' lîkî şart: Bir işlemin gelecekte vuku bulması mümkün olan bir şeye bağlandığı şarttır. Takyîdî şartlar ise icra edilen bir işlemin bazı kayıtlarla sınırlandırılmasıdır. Hanefî fakihler takyîdî şartları, câiz, fasit ve lağv (geçersiz) şeklinde üç grupta değerlendirmişlerdir.⁹³

Fakihler ta' lîkî şarta bağlanabilmeleri açısından hukuki tasarrufları farklı

⁹⁰ Örnek olarak bk. Azmîzâde Mustafa, *Hâşiyeye 'alâ Düreri'l-hükkâm* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 1932), 159a; Nüh Efendi, *Netâicü'n-nazar* (Esad Efendi, 654), 3/125a; Hâdimî, *Hâşiyeye 'ale'd-Dürer ve'l-Gurer*, 331.

⁹¹ İzdînî, *Uddetü'l-hükkâm* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 2358), 2b-3a.

⁹² Kitâbet sözleşmesi hakkında detaylı bilgi için bk. Fahrettin Atar, "Mükâtebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006). 31/ 531-533.

⁹³ Takyîdî şartların türleri ve hükümleri hakkında bk. Ali Haydar, Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Fehmî Hüseyinî (Beyrut: Dâru'l-cil, 1991), 1/157-163; Senhûrî, Abdürrezzâk, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ty.), 2/72-95.

gruplarda ele almışlar,⁹⁴ satış akdi gibi her iki bedelin mal olduğu muâvazalı akitlerin şarta ta'lik edilmesini câiz saymamışlar, hem akdin, hem de şartın geçersiz olacağına hükmetmişlerdir. Nikâh akdi gibi bedellerden birisinin mal olmaması halinde, şartın akde olumsuz bir tesiri yoktur. Bu noktada mükâtebe akdinin hangi grupta değerlendirildiği, mesele üzerinde yapılan tartışmalara etki etmektedir. Köle, efendisi açısından mal hükmünde olduğu için mükâtebe akdi bu yönüyle satış akdine, kendisi açısından mal olmaması cihetiyle nikâh akdine benzemektedir. Satış akdine benzerliği, şartla geçersiz olmasını, nikâh akdine benzerliği ise şartın geçersiz, akdin geçerli olmasını iktiza eder.⁹⁵ Bu meselede tartışılan şart, akdin hükümlerini tekit etmeyen, amacına uymayan ve taraflardan birine akdin iktiza etmediği bir fayda sağlayan şartlardır.⁹⁶ Fâsid şartlar, akdin özüne müteallik olup olmaması bakımından ikiye ayrılır. Bedellerden birine yönelik olması halinde, akdin özüne taalluk eder. Bedelin ödenmesinin meçhul bir zamana bağlanması veya kölenin sözleşmenin yapıldığı şehirden çıkmaması şartı ise akdin özüne taalluk etmeyen fâsid şarta örnektir. Akdin özüne taalluk edip etmemesi açısından fâsid şartlarda yapılan bu ayrımın tesiri, her akitte aynı değildir. Aşağıda gelecek tartışmaya konu olan mükâtebe akdi, her iki tarafın kazanmayı umduğu, buna binaen pazarlığın esas olduğu satış akdinin aksine taraflar arasında hoş görüye dayandığı için birinci tür şartlarla geçersiz sayılırken, ikinci tür şartlardan olumsuz etkilenmez. Taraflar arasında kazancın öne çıktığı bey (satım) ve icâre gibi akitlerde ise fâsid şartlar için yapılan bu ayrımın tesiri yoktur. Akit, her iki halde de fâsid olur.⁹⁷

Şeyh Bedreddin şarta bağlanabilirliği bakımından akitleri saydıktan sonra mükâtebe akdini, şartın geçersiz akdin geçerli olduğu kategori içinde değerlendirmiş; ancak bu hususta el-Füsûl yazarları el-Üstrûşenî ve Zeynüddin el-Merğînânî'ye yönelik olarak itirazını şöyle ortaya koymuştur:

Şeyh Bedreddin: Kölenin, sözleşmenin yapıldığı şehirden çıkmaması şartıyla yapılan akit, mükâtebe akdinin şarta bağlanmasına örnektir. Bu durumda akit sahîh, şart bâtıl, yani yok hükmündedir. *Câmi 'u 'l-fusûleyn*⁹⁸

⁹⁴ Tasarrufların şarta bağlanabilmesi açısından türleri için bk. Üstrûşenî, Mecdüddin, *el-Fusûl* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye 296), 150a-151b; Şeyh Bedreddin, *et-Tes-hil*, 2/245-252; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/199-202.

⁹⁵ İbn Kemâl Paşa, *el-Îzâh*, 2/323-324.

⁹⁶ Fâsid şartın tanımı için bk. Kâsânî, *Bedâ'i 'u 'ş-şanâ'i*, 5/172; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/200.

⁹⁷ Örneğin Kâsânî, mükâtebe akdi bağlamında fâsid şartları tarif ederken şöyle der: "Fâsid şart: Akdin muktezasına uymayan ve özüne taalluk eden şarttır. Akdin muktezasına uygunsa, hem şart, hem de akit geçerlidir. Muktezasına uygun olmayıp, akdin özüne taalluk etmiyorsa şart geçersiz, akit sahihtir." Bk. Kâsânî, *Bedâ'i 'u 'ş-şanâ'i*, 4/138-139, 141, 142.

⁹⁸ Şeyh Bedreddin, Mahmûd b. İsrâil, *Câmi 'u 'l-fusûleyn* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlid Efendi, 119), 233b.

adlı eserimin yirmi altıncı bölümünde, eserde esas aldığım el-Üstrüşenî'nin (ö. 632/1235) *el-Fusûl*'ü ve Zeynüddin el-Merğînânî'nin (ö. 670/1271) *Fusûlü'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*'ında kitâbetin şarta bağlanmasının câiz olmadığı ve fâsid şartla geçersiz olduğu görüşüne binâen, ben de bu görüşü yazdım. Fakat meselenin bu şekilde arz edilmesi problemlidir (فيه نظر).⁹⁹

Molla Hüsrev bu meseledeki eleştirisini, Bedreddin'in *Câmi'u'l-fusuleyn*'deki sözlerine yönelik olarak ortaya koymuştur. Bedreddin, *el-Fusûleyn*'deki değerlendirmesini *et-Teshîl*'de de tekrar ettiği için bu eleştirinin her iki kitap için yapılmış olduğunu kabul edebiliriz. Molla Hüsrev mükâtebe akdinin bir yönüyle satış, diğer yönüyle nikâh akdine benzediğini belirterek görüşünü özetle şöyle ortaya koymuştur:

Molla Hüsrev: Mükâtebe akdinde Müslüman bir kişinin kölesi ile şu kadar şarap karşılığında akit yapması örneğinde olduğu gibi, bedellerin birine yönelik bir şart koşulursa şart akdin özüne mütealliktir; bu da akdin geçersiz olmasını gerektirir. Akdin özüne müteallik değilse şart geçersiz, akit sahihtir. Fahrüddin Zeylaî de bu ayrımı yaptıktan sonra, ikinci duruma örnek olarak kölenin sözleşme yapılan şehirden çıkmaması veya filân kişiyle muâmele yapmaması şartıyla yapılan akdi örnek verir.¹⁰⁰ Mükâtebe akdinin satış ve nikâh akdine benzerliği, şartın da akdin özüne yönelik olup olmaması ayırımına binâen el-Üstrüşenî ve Zeynüddin el-Merğînânî'nin *el-Fusûl*'larındaki cümlelerinden kastettikleri mana açıktır. Onlar, "kitâbet akdinin şarta ta'lik edilmesi akdi geçersiz kılar" derken, şartın akdin özüne taalluk etmesi halini kastetmişlerdir. "Kitâbet akdi örf haline gelmiş veya gelmemiş bir şarta ta'lik edilirse şart geçersiz akit geçerlidir" derken de şartın akdin özüne müteallik olmaması halini kastetmişlerdir. Buna binâen, gürültüsü çok hayrı az birinin (mütesallif) yaptığı itirazın yeri olmadığı anlaşılmıştır.¹⁰¹

Değerlendirme: *Teshîl/Câmi'u'l-fusuleyn* ve *ed-Dürer*'in ibâreleri karşılaştırıldığında Molla Hüsrev'in bu ifadeleriyle Bedreddin'e cevap verdiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Hâşiye yazarları Fâzıl Emîr, Nûh Efendi, Azmîzâde, Küçükzâde Abdullah Efendi, Abdülhalîm ve Hâdimî de

⁹⁹ Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl*, 2/251.

¹⁰⁰ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/58. İbn Nüceym *Câmi'u'l-fusuleyn* üzerine yazdığı hâşiyesinde, Bedreddin'in bu itirazını ele almış ve Zeylaî'nin yaptığı gibi fâsid şartı, akdin özüne taalluk edip etmemesi açısından iki kısımda değerlendirerek *el-Fusûl* yazarlarının kitâbet akdinin fâsid şartla geçersiz olacağına dair ifadelerinin birinci gruba giren şartlar olduğunu kaydetmiştir. Bk. İbn Nüceym, *Hâşiye ale Câmi'u'l-fusuleyn* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Fezzullah), 59a. *Câmi'u'l-fusuleyn* üzerine hâşiye kaleme alan diğer bir fakih Nişancızâde (ö. 1031/1622) ise Bedreddin'in itirazını kaydetmiş ancak herhangi bir değerlendirme yapmadan cevap olarak Molla Hüsrev'in dedikleriyle yetinmiştir. Bk. Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, *Nûri'l-ayn fî işlâhi Câmi'i'l-fusuleyn*, (Riyad: Mektebetü Riyad, 2965), 1/221b-222a.

¹⁰¹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/201.

eleştirinin muhatabının Bedreddin olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰²

Bedreddin'in buradaki itirazı *el-Fusûl* yazarları el-Üstrüşenî ve el-Merğînânî'ye yönelik olup, meselenin özüne değil, sunuş şeklindedir. Mesele iki kitapta, iki farklı yerde geçmektedir. İlkinde mükâtebe akdinin şarta bağlanmasının câiz olmadığı, bu sebeple akdin fâsid şartla bâtil olacağı ifade edilmiş, ikincisinde ise akdin örf haline gelmiş veya gelmemiş şartlarla kayıtlanabileceği, bu durumda şartın geçersiz, akdin geçerli olduğu belirtilmiştir.¹⁰³ Bedreddin, mükâtebe akdinin, “akdin özüne müteallik olduğu” kaydı konulmadan mutlak bir şekilde fâsid şartla bâtil olduğunu ifade etmenin doğru olmadığını iddia etmektedir. Zira kölenin, sözleşmenin yapıldığı şehirden çıkmaması veya filân kişi ile muâmele yapmaması şartı fâsid bir şarttır, bununla birlikte akdi geçersiz kılmaz.

ed-Dürer hâşiyeleri, Molla Hüsrev'e tâbi olmak suretiyle, el-Üstrüşenî ve el-Merğînânî'nin kayıtsız bir şekilde kullandıkları bu ibâreyi, onların kastettikleri manaya hamletmediği için Bedreddin'i tenkit etmişlerdir.¹⁰⁴ Onlara göre bu iki fakîhin, mükâtebe akdinin fâsid şartla geçersiz olacağına dair sözlerindeki fâsid şart, akdin özüne müteallik olan şartlardır. Bedreddin'in verdiği örnekte ise akdin özüne taalluk etmez.¹⁰⁵ Dolayısıyla akit, bu tür bir şartla bâtil olmaz. Bedreddin'e düşen, cümleyi bu şekilde anlamak ve itiraz etmemektir. Fâzıl Emîr ise meseleye farklı bir açıdan bakar. Ona göre Bedreddin itirazında haklıdır, Molla Hüsrev'in ona verdiği yanıt yetersizdir ve kendisine yakışmamıştır. Çünkü Molla Hüsrev'in fâsid şartlarla ilgili olarak, akdin özüne müteallik olup olmaması açısından yaptığı ayırım, Bedreddin tarafından da bilinmektedir. Onun itirazı, bu kayda riayet etmeksizin, akdin fâsid şartlarla geçersiz olduğunun ifade edilmesidir. *el-Fusûl* yazarlarına yakışan, hükmü şöyle izah etmektedir: Kitâbet akdi, akdin özüne müteallik fâsid şartla geçersiz olur. Fâsid şart, akdin özüne taalluk etmiyorsa, örf haline gelmiş olsun ya da olmasın yok hükmündedir, akdi bâtil kılmaz. Nitekim Kâsânî, bu inceliğin farkında olarak, “fâsid şartlar

¹⁰² Hâdimî, “bu eleştirinin muhatabı denildiğine göre *Fusûleyn* yazarıdır, demek sûretiyle *Teshîl*'e doğrudan bakmadığına işaret etmiştir. Bk. Hâdimî, *Hâşiyeye 'ale'd-Dürer ve'l-Gurer*, 366. Diğer kaynaklar için bk. Fâzıl Emîr, *Hâşiyeye ale't-Teshîl* (Esad Efendi, 648), 143a-144b; Nûh Efendi, *Netâicü'n-nazar* (Esad Efendi, 654), 3/202a; Azmîzâde Mustafa, *Hâşiyeye 'alâ Düreri'l-hükkâm* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 1932), 189b; Küçükzâde Abdullah Efendi, *Şifâu'l-âlâm* (Fatih, 1698), 4/260a; Abdülhalîm, *Keşfu rumûzi Gureri'l-ahkâm*, 2/570.

¹⁰³ Üstrüşenî, *el-Fusûl* (Mektebetü'l-Ezheriyye 296), 151a; Merğînânî, Zeynüddin, *Fuşûlü'l-işkâm fi uşûli'l-ahkâm* (Riyad: Mektebetü Câmîati Riyad, 706), 166a.

¹⁰⁴ Bk. Fâzıl Emîr, *Hâşiyeye ale't-Teshîl* (Esad Efendi, 648), 143a-144b; Nûh Efendi, *Netâicü'n-nazar* (Esad Efendi, 654), 3/202a; Azmîzâde Mustafa, *Hâşiyeye 'alâ Düreri'l-hükkâm* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 1932), 189b; Küçükzâde Abdullah Efendi, *Şifâu'l-âlâm* (Fatih, 1698), 4/260a; Abdülhalîm, *Keşfu rumûzi Gureri'l-ahkâm*, 2/570; Hâdimî, *Hâşiyeye 'ale'd-Dürer ve'l-Gurer*, 366.

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 4/141.

akdin özüne taalluk etmiyorsa, akdi geçersiz kılmaz"¹⁰⁶ diyerek itiraza mahal bırakmamıştır.

Kanaatimizce Bedreddin, bu meselede *el-Fusûl* yazarlarının maksatlarını gayet iyi anlamıştır. Ancak kayıtlarla sınırlandırmak sûretiyle tabir edilmesi gereken bir ibârenin mutlak bir şekilde ifade edilmesine gayet nazik bir şekilde itiraz etmiştir.¹⁰⁷ İtirazında da haklı gözükmektedir. Bu yönüyle Fâzıl Emîr'in de isabetle belirttiği üzere, Molla Hüsrev'in eleştirisi abartılıdır.

SONUÇ

Bedreddin ve Molla Hüsrev, Osmanlı Devleti'nde yetişmiş iki önemli fakihdir. Ortaya koydukları çalışmalara bakıldığında, her iki fakihin de eleştirel bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bedreddin'in gerek *Câmi'u'l-fusûleyn*, gerekse *et-Teshîl* adlı çalışmaları, Hanefî mezhebi imamları adına yapılan gerekçelendirmeler ve ilkelere yönelik sorgulamaların da bulunduğu çeşitli eleştirileri ihtiva etmektedir. Aynı durum, Molla Hüsrev'in *ed-Dürer*'i için de geçerlidir. Yaptıkları eleştirilerden titiz birer tenkitçi oldukları anlaşılan Bedreddin ve Molla Hüsrev'in kendileri de eleştirilmekten kurtulamamış, onlardan sonra gelen fakihlerin tenkitlerine maruz kalmışlardır. *et-Teshîl* ve *ed-Dürer* üzerine hâşiyeler, bir taraftan bu kitaplardaki eleştirilere cevap verirken, diğer taraftan farklı münasebetlerle Bedreddin ve Molla Hüsrev'i tenkit etmekten geri durmamışlardır.

Molla Hüsrev'in, Bedreddin'e yönelik eleştirilerine bakıldığında, *et-Teshîl*'e tam manasıyla vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Eleştirilerinde, Bedreddin'in ismini belirtmeden sert bir dil kullanmıştır. Onu "hayırsız" şeklinde nitelemesi, gafletle itham etmesi, fıkıh kural ve kaidelerinden habersiz, denileni anlamayan biri olduğunu ifade ederek câhil olduğunu îma etmesi ve kendini beğenmişlikle suçlaması, eleştirilerinde kullandığı üslubu ortaya koymaktadır. Bazı yerlerde bu ifadelerden birini kullanmadan *ed-Dürer*'deki genel tarzının dışına çıkarak meseleyi genişçe ele alarak, Bedreddin'in ortaya attığı bir sorunu çözmeyi hedeflediğini hissettirmiştir.

Bu çalışmada, Molla Hüsrev'in Bedreddin'i tenkit ettiği altı mesele tahlil edilmiştir. Bunlardan üçü ibadet, diğerleri ise muâmelât alanına ilişkindir. Ele alınan meselelerin büyük çoğunluğunda *ed-Dürer* hâşiyeleri de tartışmaya katılmış, bazı hâşiye yazarları eleştirilenin Bedreddin olduğunu vurgulamışlardır. Hâşiye yazarlarının değerlendirmelerini de dikkate aldığımızda, Molla Hüsrev'in, Bedreddin'e yönelik eleştirilerinin

¹⁰⁶ "الشروط الفاسدة لا تبطل الكتابة إذا لم تكن داخلية في صلب العقد" Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 4/143.

¹⁰⁷ Bedreddin, itirazını ortaya koyarken *et-Teshîl*'de "فيه نظر" ifadesini, *el-Fusûleyn*'de ise "هذا الكلام لا يتم على إطلافه" ifadesini kullanmıştır. Bk. *Câmi'u'l-fusûleyn*, 233b; *et-Teshîl*, 2/251.

büyük çoğunluğunda haklı olmadığı kanaatine varılmıştır. Molla Hüsrev'in *ed-Dürer*'in pek çok yerinde, Bedreddin'in sözlerini uygun bir şekilde yorumlama imkânı olmasına rağmen onu hata etmekle itham edip, gürtlüsü çok, hayrı az kişi (tesalluf) şeklinde tasvir ettiği şeklinde Fâzıl Emîr'in yaptığı yorumun isabetli olduğu anlaşılmıştır. Eleştirilerin haklı olup olmadığı bir tarafa, Şeyh Bedreddin ve Molla Hüsrev'in fıkha dair ortaya koydukları sorgulamalar ve bunlara karşı öne sürülen tenkitler, kadim fıkıh geleneğimizde ictihad kaynaklı bütün görüşlerin tartışıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

KAYNAKÇA

Ahî Çelebî, Ahîzâde Yûsuf Efendi. *Zahîratu'l-ukbâ fî şerhi Şadri's-şe ri'ati'l-uzmâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 480, 1a-444b.

Akgündüz, Ahmet. "Dürerü'l-hükkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 cilt. çev. Fehmî Hüseyinî, Beyrut: Dâru'l-cil, 1991.

Apaydın, Hacı Yunus. "Kabz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Atar, Fahrettin. "Mükâtebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/531-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Atlı, Yusuf. *Molla Hüsrev'in Dürer'inde Hanefîlere Yönelik İtirazların Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Azmîzâde, Mustafa Hâletî er-Rûmî. *Hâşîye 'alâ Düreri'l-hükkâm şerhi Gureri'l-ahkâm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 1932, 2a-400a.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ty.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-Înâye*. 10 cilt. Dimaşk: Dâru'l-fikr, ty.

Bardakoğlu, Ali. "Molla Hüsrev'in İslâm Hukuku'nun Bazı Meselelerine Bakış Tarzı ve Bunun Değerlendirilmesi". Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi. ed. Ahmet H Köker. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1985, 13-23.

Bayder, Osman. *el-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2020.

Bedir, Murteza. "Tâcüşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhibüddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Mabaatü's-selefiyye, 1403h.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Acil en-Neşîmî 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1994.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. nşr. Sâid Bekdâş vd. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye – Dârü's-Serâc, 2010.

Ceyhan, Semih – Koç, Muhammed Akif. “Osmanlıdan Cumhuriyet’e Şeyh Bedreddin Vâridât’ı: Bir Literatür Denemesi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16/31-32, (2018), 233-331.

Cici, Recep. “Molla Hüsrev’in Osmanlı Hukuk Düşüncesindeki Yeri”. *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-2- Kasım 2011)*. ed. Kadir Gömbeyaz vd. 153-180. Bursa: Bursa Büyükşehir Yayınları, 2013.

Çivizâde Muhyiddin, Muhammed b. İlyâs. *el-İsâr li halli'l-muhtâr*. nşr. İlyas Kaplan. 4 cilt. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2016.

Dadaş, Mustafa Bülent. *Şeyh Bedreddîn: Bir Osmanlı Fakihî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

Dadaş, Mustafa Bülent. *Şeyh Bedreddîn'in et-Teshîl Adlı Kitabının Tahkik ve Tahlîli*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed. *Te'sîsü'n-nazar*, nşr. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, 1 cilt. Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ty.

Demir, Ahmet, *Fâtih Devrinde Yerli Bir Osmanlı Âlimi: Şeyhülislâm Molla Hüsrev (1400-1480)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Ebû Dâvûd, Süleymân İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Şuayb Arnavut – Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-risâle el-âlemiyye, 2009.

Ençakar, Orhan. “Osmanlı’da Şerh Hâşiye Geleneği Dürer Hâşiyeleri Örneği”. *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Mürteza Bedir vd. 80-117. İstanbul: İsar Yayınları, 2017.

Ençakar, Orhan. Molla Hüsrev’in Dürerü'l-hükkâm’ı Etrafında Oluşan Literatür”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23, (2014), 223-277.

Fâzıl Emîr, Şeyh Şerîf er-Rûşenî. *Hâşiye ale't-Teshîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 648, 1a-384b.

Hâdimî, Ebû Saîd Mehmed Efendi. *Hâşiye 'ale'd-Dürer ve'l-Gurer*. İstanbul: Matbaa-i Âmirei, 1269.

Halil b. İsmail. *Menâkıbı Şeyh Bedreddîn*. İstanbul: Muallim Cevdet Kütüphanesi, 157.

Hasan Efendi. *Ta'likât 'ale'd-Dürer*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhülislam Esad Efendi, nr. 68, 20a-106b.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr*. 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1992.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethü'l-kadir li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikr, ty.

İbn Kemâl Paşa, Şemseddin Ahmed. *el-Îzâh fî şerhi'l-İslâh*, nşr. Abdullâh Dâvûd Halef – Mahmûd Şemseddîn, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2007.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.

İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*, nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, I. Basım, 2004.

İbn Melek. *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, nşr. İlyas Kaplan. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019.

İbn Nüceym, Zeynüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ty.

İbn Nüceym, Zeynüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *Hâşiye ale Câmi'u'l-fusûleyn*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Fezullah, 766, 26a-66b.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1. Basım. 2004.

İpşirli, Mehmet. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İsbicâbî, Muhammed b. Ahmed. *Zâdü'l-fukahâ* (Kitabın başından kitâbü'l-ibâk'a kadar), nşr. Yâsir b. Alî el-Kahtânî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1436.

İzdîni, İbrahim b. Ebubekir. *Uddetü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 2358, 1b-327a.

Kâdîhân. Ebü'l-mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1589, 1b-392a.

Kâkî, Kıvâmuddin Muhammed b. Muhammed. *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye*. 4 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 552, 2a-496a.

Kâsânî, Alâüddîn Ebu Bekr Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1986.

Koca, Ferhat. "Mir'âtü'l-usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/148. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Koca, Ferhat. *Osmanlı Şeyhülislamı Molla Hüsrev Hayatı Eserleri ve Görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*. nşr. Fehd b. İbrâhîm Abdülazîz. Riyad: Câmîati'l-imâm Muhammed b. Suûd, 1427h.

Küçüzkâde Abdullah Efendi. *Şifâu'l-âlâm şerhu Düreri'l-hükkâm*. 5 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1698-1702.

Kürlânî, Celâleddin. *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*. nşr. Abdülmecîd, Kalkûta: yy. 1831-1836.

Merğînânî, Zeynüddin. *Fuşûlü'l-işkâm fî uşûli'l-aşkâm*. Riyad: Mektebetü Câmîati Riyad, 706, 2a-344b.

Merğînânî, Ebü'l-Hasen, Burhâneddin Alî Ebî Bekr. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. nşr. Talâl Yûsuf, 4 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ty.

Mevsilî, Abdullah b. Mes'ûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. nşr. Muhammed Ebû Dakîka. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil. *er-Risâle fî reddi risâleti Molla Hüsrev*. nşr. Hasan Özer. *İstanbul İslâm Araştırmaları Dergisi* 24, (2010), 173-207.

Molla Hüsrev, Mehmet b. Ferâmuraz. *Düreri'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-aşkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi'l-kutubi'arabiyye, ty.

Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ty.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızuddin. *el-Kâfi Şerhu'l-Vâfi*. 3 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 582, 3a-398a.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikr, ty.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim b. Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1392h.

Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, *Nürü'l-'ayn fî işlâhi Câmî'i'l-fuşûleyn*, 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Riyad, 2965, 2a-288a.

Nûh Efendi, Nûh b. Mustafa er-Rûmî. *Netâ'icü'n-nazar fî havâşi'd-Dürer*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 652-653-654.

Özer, Hasan. "Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ' sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 173-207.

Özer, Hasan. Hızır Şah ve 'Risâle fî reddi Risâleti'l-Hüsreviyye' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları*

Dergisi 17 (2011), 457-504.

Râfîî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. nşr. Ali Muhammed Avad – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.

Rûmî, Abdülhalîm b. Pîr Kadem b. Nasûh b. Mûsâ. *Keşfu rumûzi Gureri'l-ahkâm ve tenvîri Düreri'l-hükkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1270/1853.

Saymerî, el-Kâdî Ebî Abdillâh Hüseyin b. Alî. *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 1 cilt. yy. ty.

Senhûrî, Abdürrezzâk. *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ty.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1. Basım. 1993.

Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*. 2 Cilt. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 1768-1769.

Şeyh Bedreddin, Mahmûd b. İsrâîl. *et-Teshîl*. nşr. Mustafa Bülent Dadaş. 3 Cilt. İstanbul: İSAM, 2019.

Şeyh Bedreddin, Mahmûd b. İsrâîl. *Câmi'u'l-fusûleyn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hâlid Efendi, 119, 2a-474a.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. nşr. Mehmet Boynukalın. 13 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecma'u'l-enhur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur*. nşr. Halîl İmrân Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.

Üsrûşenî, Mecdüddin. *el-Fusûl*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 296, 6b-299b.

Ünal, Halit. “Molla Hüsrev'in Molla Gürânî ile Tartışması”. *Molla Hüsrev Mehmet Efendi Kongresi*. ed. Ahmet H. Köker. 69-72. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1985.

Vankulu, Mehmed b. Mustafa. *Nakdü'd-Dürer*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 351, 2a-210b.

Vardârî, Hafız Mahmud b. Abdullah el-Vardârî er-Rûmî. *Mekâsibü'd-dürer*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi, 1116, 2a-178a.

Yıldız, Sakıp. *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı Yayınları, ty.

Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Muhammed. *el-Müctebâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. nşr. Mustafa Karaca. 4 cilt. Konya: yy. 2015.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm*. 2 Cilt. Dimaşk:

Daru'l-kalem, 2. basım, 2004.

Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-emiriyye el-kubrâ, 1313 h.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li-tahrîci'l-Hidâye*. nşr. Muhammed Avvâme, 4 Cilt. Cidde: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.

KELÂM İLMİNDE İLAHÎ İRADE TARTIŞMALARI

DIVINE WILL DISCUSSIONS IN THE ISLAMIC THOUGHT

Geliş Tarihi: 24.12.2020 Kabul Tarihi: 01.03.2021

@ HİKMET YAĞLI MAVİL
DR. ÖĞR. ÜYESİ
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0003-0251-5019
hmail@ibu.edu.tr

ÖZ

İslâm düşüncesinde "irade" konusu temel olarak ilahî irade, insan iradesi ve ilahî iradenin insan özgürlüğüne etkisi çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu makalede Allah'ın sıfatları içerisinde ayrı bir öneme sahip bulunan ilahî irade konusu ele alınmıştır. Kelâm ilminde irade, Allah'ın emirlerinde ve fiillerinde tamamen hür ve özgür olduğunu ifade eden bir yetkinliktir. Nitekim görünür âlemde iradeyle nitelenen kişi zorlama ve baskı altında değildir, eylemlerini kendi isteğine göre tercih edebilmektedir. İlahî sıfatlar içerisinde irade ise mümkün alternatiflerden (makdûrât) birinin tercihi ve onun meydana gelme zamanının tahsisini ifade eder. Allah'ın mürid olduğunu ittifakla kabul eden kelâm bilginleri arasında iradenin ezeliği, kötüyü taalluku, Allah'ın irade ettiği her şeyin aynı zamanda O'nun emri ve rızasına uygun olması hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ehl-i sünnet kelâmcıları, her şeyin Allah'ın iradesi çerçevesinde ortaya çıktığına dair Kur'an'da yer alan güçlü vurguyla uyumlu bir irade anlayışı ortaya koymaya çalışırken Mu'tezile ise Allah'ın bir fiili olarak gördüğü iradeyi adalet ilkesi içerisinde ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Sıfat, İlahî irade, Ehl-i sünnet, Mu'tezile.

ABSTRACT

The subject of "will" in Islamic thought is basically discussed within the framework of the divine will, human will and the effect of divine will on human freedom. In this article, the subject of divine will, which has a special importance among the attributes of Allah (swt), is discussed. In the knowledge of kalam, will is a perfection that expresses that Allah is completely independent and free in His orders and actions. As a matter of fact, a person who is characterized by will in the visible realm is not under coercion and pressure, he/she can choose his/her actions according to his/her own will. In divine attributes, the will refers to the choice of one of the possible alternatives (maqdurat) and its allocation of the time to occur. There is a dispute among the theologians who unanimously acknowledge that Allah is willing, about the eternity of the will, it's the relation to evil, whether everything that Allah wills, at the same time corresponds with his order and consent. The theologians of Ahl al-Sunnah have tried to put forward an understanding of will compatible with the strong emphasis in the Quran that everything occurs within the framework of the will of Allah. Mu'tazila, on the other hand, have handled the will, which they saw as an act of Allah, within the principle of justice.

Keywords: Kalam, Attribute, Divine will, Ahl al-Sunnah, Mu'tazila.

DIVINE WILL DISCUSSIONS IN THE ISLAMIC THOUGHT

SUMMARY

The problem of the will (irādah) of Allah (swt) in the history of Islamic thought, besides being discussed as an attribute, brings about the problem of whether His will limits human freedom or not. For this reason, the subject of divine will has been one of the most discussed issues of kalam from the past to the present. Among these discussions, the differences of thought between Sunni theologians and Mu‘tazila scholars draw attention. It is possible to divide kalam scholars into two groups as those who accept the title of will in general and those who do not. According to the Sunni theologians and the Başra Mu‘tazila, the will, which means “demand” and “incline to something” in the witnessed world, when it is used about Allah, it is an adjective of competence that expresses that he is completely free and not under coercion in his actions. In the kalam, the existences are divided into three categories: Obligatory existence is wājib, an opponent whose existence is impossible (mumtani‘) and its existence is equally possible (mumkin). Since the existence and the absence of a possible assets are equal, it is necessary to determine both the time of its acquisition and the arrival time of this being. For this reason, according to the Sunni theologians, the will, which is an attribute separate from power and knowledge that gives all these properties to possible beings. Thus, according to those who accept the existence of an independent will attribute, the most important feature of the will is “the allocation” of possible assets.

On the other hand, these scholars are in disagreement among themselves about the eternity of the will. According to the Başra Mu‘tazila, the will is not an attribute of Allah but it is an act and therefore, it is a requirement of the principle of justice, not the principle of oneness. As a matter of fact, if the will was an eternal attribute, it would have included all the willed things (murād). This would require Allah to will both evil and impossible things such as the coexistence of two opposites. However, since Allah does not create human actions, He does not will them. In addition, if Allah’s will was eternal, everything He wished, especially in the world, should have existed in eternity. For, time should not intervene between Allah and His willed things. According to this,

Allah wills with a created and spaceless will.

According to Ahl al-Sunnah, the attribute of will is one of the divine attributes that are deemed necessary to be qualified about Allah. This is an attribute that expresses competence for God. In this context, the idea of a god that can fulfill whatever He wishes is preferred by Sunni theologians. In addition, according to the statement that "Allah is the creator of everything", the actions of creatures are also things. As Allah is the creator of everything, He wills of everything He has created. Therefore, Allah wills the actions of creatures as He creates their actions. At this point, if the will is an eternity attribute, the question arises, how can the things that Allah wills in eternity be created? Ahl al-Sunnah scholars have tried to overcome the relationship between will and willed things (irādah-murād) with the concept of "ta'alluq" and stated that with the attachment of will, the wills were created in time and later.

As for Baghdad Mu'tazila scholars, they divided the will into two in terms of Allah and human. The will of Allah regarding His own actions means knowing the benefits and benefits in those acts and creating that, or it refers to knowing directly. The will of man in his actions means that Allah orders those actions. According to this approach, "Allah is being the willer" has either denied or taken out of real meaning.

There are differences of opinion among the Sunni theologians in terms of subproblems related to will. For example, all Mu'tazila scholars accept that will means the same as riḍā, and muhabbah. According to the al-Ash'ariyya irādah, riḍā and muhabbah, even sukḥt are words that have similar meaning to each other. As a matter of fact, while the consent (riḍā) of Allah shows his will to reward the believer, indignation (sukḥt) is a kind of will to punish the unbelievers. On the other hand, according to al-Māturīdiyya, Allah's will (irādah) includes everything good and bad, but irādah, riḍā and muhabbah do not mean the same. For this reason, Allah wills all kinds of human actions but does not approve of evil deeds and does not appreciate them.

GİRİŞ

İslâm kelâmının en önemli konularından biri hiç şüphesiz Allah'ın sıfatları meselesidir. İlahî sıfatlar arasında Allah-âlem ilişkisinde üstlendiği önemli rol ve yaratma üzerindeki tesiri sebebiyle iradenin kelâmcılar nazarında ayrı bir önemi bulunmaktadır. Allah-âlem ilişkisi konusunda yoktan yaratmayı benimseyen kelâm bilginleri Allah'ın fiillerinin irade, ihtiyar ve meşiet sahibi bir failden meydana geldiği konusunda benzer düşünceye sahiptirler. Nitekim "kâdir-i mutlak" bir Tanrı'nın irade sahibi olması zorunludur. İrade sahibi olmak ise dilediğini dilediği zamanda, dilediği şekilde ve dilediği biçimde yapmayı gerektirir. Bu düşünceden hareketle Allah'ın irade sıfatıyla mürid olduğunu benimseyen Sünnî kelâmcılar ve Basra Mu'tezilileri müstakil bir irade sıfatının varlığını kabul etmişlerdir. Bununla birlikte iradenin ezeliliği ve sınırı çerçevesinde söz konusu bilginler arasında çeşitli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu grubun dışındaki bazı kelâm âlimleri Allah'ın fiilleriyle ilgili olan iradesini "yaratma" kavramıyla açıklarken insanlar üzerindeki iradesini ise "emir" şeklinde nitelendirmişlerdir. Bazı düşünürler ise bu yetkinliği tümüyle ortadan kaldırarak onu "ilim" sıfatına indirgemişlerdir. Bu sebeple müttekaddimîn dönemi kelâmcıları arasında irade sıfatı ile alakalı pek çok nazarî tartışma bulunmaktadır. Yine bu tartışmaların daha çok Mu'tezile ile Ehl-i sünnet kelâmcıları arasında cereyan ettiği dikkat çekmektedir.

Kelâmcıların ilahî irade hakkındaki görüşlerini belirleyen husus onların irade kavramına yükledikleri anlamla yakından alakalıdır. Bu nedenle çalışmamıza öncelikli olarak bu tanımları incelemekle başlamamız doğru olacaktır.

1. İRADE KAVRAMININ TANIMI

Sözlükte insan için hem "talep, istek, dilek" hem de bir şeye "yönelme, meyiletme" gibi

anlamlara gelen "r-v-d" kökünden türemiş mastar bir kelime olan irade,¹ Allah'a nispet edildiği zaman O'nun emirleri, hükümleri ve fiillerinde özgür, bir şeyi yapıp yapmamakta, dileyip dilememekte hür olduğunu gösteren bir sıfattır.² Kelâm âlimlerine göre Allah'ın fiillerinin meydana gelmesi bakımından bazısının önce bazısının sonra olması, O'na ait bir irade sıfatının varlığının delilidir. Fiillerin oluş zamanını belirleyen Allah'ın bu kastı ve iradesidir.³ Çünkü hem varlığı hem de yokluğu "mümkün" olan bir şeyin şu ya da bu zamanda, şu veya bu şekilde ortaya çıkması imkân açısından birdir. Şayet irade sıfatı olmasaydı bütün eşya bir vakitte ve aynı şekilde meydana gelirdi. Dolayısıyla bu varlık imkânının yokluğa "tercih" edilmesi ve belli bir zamanda ortaya çıkışının "tahsis" edilmesi gereklidir. İşte bu tercih ve tahsis işini tayin eden,⁴ eşit olan tüm zaman dilimleri içinde Allah'ın diğer zaman dilimlerinden ayrı olarak bir dilimi seçmesini belirleyen şey Allah'ın iradesidir.⁵

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, iradenin sahibine maksat ve seçim hakkı veren bir sıfat olduğunu belirtir. Bu sıfatla nitelendirilen kişi, fiillerinde seçme hürriyetine sahip olup zorlama ve isteksizlik dışında bir durumda bulunmaktadır.⁶ Nureddin es-Sâbüni de iradenin kendisiyle kâim olduğu kişiden ıztırar ve cebri ortadan kaldıran bir sıfat olduğunu kaydeder.⁷

İradenin kendi seçimi ile iş yapan failin nitelendiği bir vasıf olduğunu sık sık tekrar eden İmam Mâtürîdî,⁸ bu kavramın farklı manalarının bulunması

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, ty.), "rvd", 3/187.

² Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/379; Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları: Esmâü'l-Hüsna* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 185.

³ Ebû Bekr el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*, thk. Mektebetü'l-İlmî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafîyy, 2016), 47; Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 107; Seyfeddin Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi meânî elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn: Mantuk Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, çev. Bilal Taşkın – Osman Nuri Demir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 116.

⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001), 150.

⁵ Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 65; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 167.

⁶ Meymûn b. Muhammed Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1/491.

⁷ Sâbüni, iradenin bir yönden başka bir yöne, bir vakitten başka bir vakte yönelmek anlamına geldiğini belirtir. İrade lügavî olarak "re-ve-de" kökünden türemiş olup, "meyil" anlamına gelir. Nureddin es-Sâbüni, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, çev. Ramazan Biçer, (Ankara: Berikan Yayınevi, 2019), 125-126.

⁸ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmed Boynukalın (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2006), 5/172.

sebebiyle tanım konusunda görüş birliğine varılamadığını ve iradenin belli başlı dört anlamı olduğuna dikkat çeker.⁹ Buna göre iradenin ilk anlamı "temenni" etmektir, bu her konuda Allah'tan uzak tutulması gereken bir manadır. Çünkü temenni cehalet ve acizlik alametidir.¹⁰ İradenin ikinci anlamı "emretmek" ve bir şeyi yapmaya çağırma"dır. Bu tür iradenin Allah'a nispeti caizdir, fakat günah ve kötülük gibi yergi gerektiren her türlü fiilde bu anlamdaki iradenin Allah'tan uzaklaştırılması gerekir. Üçüncüsü bir şeye "rıza göstermek" ve onu "benimsemek"tir. Bu da diğerleri gibi iyiliklere yöneliktir. Kötü fiiller söz konusu olduğunda bu manadaki iradeyi Allah'a izafe etmek doğru değildir. Dördüncüsü ise "failin zorlama altında olmaması" ve "fiilini planlayıp dilediği şekilde meydana getirmesi"dir. Allah'a nispet edilen iradenin sonuncusu olduğunu söyleyen Mâtürîdî, "Bize göre bu manadaki iradenin Allah'a nisbeti zorunludur, çünkü Allah, her şeyin yaratıcısı olup yarattıkları konusunda cebir ve yaptırım altında değildir."¹¹ sözüyle, ilahî iradenin evrende meydana gelen tüm hadiseler için geçerli olduğunu, bu türden bir "dileme"nin konusu olmayan herhangi bir şeyin evrende meydana gelmesinin düşünülemediğini vurgulamaktadır.

Mu'tezile'nin çoğunluğu ise iradeyi fiile sevk eden fayda inancı (dâî) ve bu inancı takip eden meyil olarak tanımlamıştır. Şâhitte dâî, faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmek, inanmak veya zannetmektir. Gâipte ise irade, Allah'ın faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmesidir. Allah'ın fiile yönelik iradesi "dâî" iken, keraheti ise fiile yönelik engelleyicidir (sârif). Allah fiilin hikmet açısından gerekli olduğunu bildiğinde onu yaratmayı irade eder, fiilin kabih olduğunu bildiğinde ise onu yaratmaz, bu da kerâhetir.¹² Allah'ı fiillerini yapmaya iten asıl sâik, yönlendirici neden anlamındaki dâî olunca bu durum beraberinde Allah'ın kulları için yararlı olanı dilediği, kötülüğü yaratmayacağı ve her yarattığının güzel olması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Bu sebeple Mu'tezile âlimlerine göre

⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 389.

¹⁰ Sâbunî iradeyi nefyedenlerin temenni ve arzu manasından dolayı reddettiklerini söyler. Temenni ve arzu ise Allah hakkında düşünülemez. Çünkü bir kişinin bir şeyi yapmama hususunda tereddütte kalması mümkündür. Bu kişinin tereddüdü, irade ve kasıtlı ortadan kalkar. Ve o işi yapmaya kesin karar verir. Bu ise Allah hakkında imkânsız olduğu için bu anlamda iradenin O'na nisbet edilmesi de müstahil olur. Sâbunî, *el-Kifâye*, 121.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 378.

¹² Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*, thk. Hasan Ensârî (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1387), 94; a.mlf., *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung- Mardin McDermon (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1386), 43-44; Sa'deddîn Tefâtânî, *el-Makâsıdu'l-kelem fi 'akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 316, 543; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/454-454, 3/136.

Allah'ın çirkin olanı irade etmesi, O'nun fiildeki faydayı bilmediğine ve bilgisiz olduğuna delalet etmektedir.¹³ Ehl-i sünnet ise iradenin bu şekildeki tanımına karşı çıkar.¹⁴

Yukarıdaki tanımlarda kullanılan farklı kavramlaştırmalar aynı zamanda mezheplerin irade meselesine yaklaşımlarındaki temel ayrılık noktalarını anlamamız konusunda bize ipucu vermektedir. Zira Ehl-i sünnet âlimlerinin benimsediği tanımda Allah'ın fiillerinde zorlama altında olmadığı, iradenin ezeli olduğu ve yine hayır ve şer de dâhil her şeyi içine aldığı vurgulanmaktadır. Böyle bir sıfatın zıddı da yanılma (sehv) ve gafflettir ki bu zıtlar, O'na nispet edilemediği için irade Allah hakkında üstünlük bildiren bir sıfattır.¹⁵ Mu'tezile'nin benimsediği tanım ise çok daha sınırlıdır. Bu tanıma göre irade, faydalı ve hikmetli görülen fiili emretmek, razı olmak, sevmek ve onu benimsemek gibi anlamlara gelir. Bu sebeple irade sadece hasen fiillerle sınırlandırılmıştır ve Allah'ın dilediği her fiilde bir fayda gözetmesini gerektirir.¹⁶ Mu'tezile'ye göre iradenin tevhit ilkesinin değil de adalet ilkesinin bir unsuru olması bu tanım doğrultusundadır. Nitekim Sünnî âlimlerin sübutî sıfat olarak kabul ettikleri irade, Mu'tezile'ye göre sadece bir fiildir. Çünkü iradenin zıddı fiilî bir sıfat olan kerahettir.¹⁷ Kerahet ise Allah için noksanlık bildiren bir nitelik değildir. Allah'ın âlim ve kâdir oluşu zatına nispet edilirken iradenin bir fiil olarak düşünülmesinin anlamı da budur.

¹³ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/258.

¹⁴ İradenin bu tanımına itiraz eden Teftâzânî ise bu görüşün iradenin tanımı değil, şartı bile olamayacağını söyler. O "Susuz olan veya kaçan bir kimse eşit olmaları durumunda iki sudan ve iki yoldan birine meyleder. Yine yırtıcı bir hayvandan kaçan önüne çıkan iki yoldan birine sapar. Onu tercih ederken ne fayda inancı ne meyil vardır. Bu durumda fayda inancından ibaret olan sâik söz konusu değildir" sözüyle Allah'ın irade ettiği hiçbir fiilinde illet ve sebep aranmayacağını savunmaktadır. Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 316, 543.

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati 'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 71.

¹⁶ Ebû Ali el-Cübbâi fayda olmadığı için Allah'ın dünyada ve ahirette mübahı irade etmediğini kabul etmiştir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 252.

¹⁷ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-İrâde*, thk. Mahmûd Muhammed Kasım (Kahire, b.y., ty.) 6-2/246. Bu görüşü eleştiren Eş'arî, kerahetin iradenin zıddı olması durumunda Allah'ın ezelde hiçbir şeyi irade etmemesinin, O'nun ezelde kârih olmasını zorunlu kıldığını söyler. Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a: Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 72.

2. ERKEN DÖNEMDE İLAHÎ İRADE

İlahî irade tartışmalarının Mu‘tezile’nin teşekkülünden önce Emevî döneminin sonlarına doğru başladığı görülmektedir. Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik, huzurunda Gaylân ed-Dımeşkî ile kadı Meymûn b. Mihrân’dan¹⁸ irade hakkında tartışmalarını istemiştir. Gaylân, Meymûn’a "Sen Allah’ın mâsiyeti irade ettiğini mi söylüyorsun?" deyince Meymûn da "Allah’ın irade etmediği bir şey gerçekleşir mi? Mülkünde irade ettiği gerçekleşmeyen âcizdir." cevabını vererek Gaylân’ı susturmuştur. Hatta Gaylân’ın halife tarafından elleri ve ayakları bağlanarak öldürülmesi irade hakkındaki bu yenilgisi neticesinde gerçekleşmiştir.¹⁹ Anlaşıldığı kadarıyla erken dönemde Gaylân ed-Dımeşkî, Emevî hükümdarlarının haksız uygulamalarını Allah’a isnat etmelerine karşı çıkmak maksadıyla kaderi insana nispet ederek Allah’ın mâsiyeti irade etmediği düşüncesini savunmuştur.²⁰

Ca’d b. Dirhem’in ilk defa sıfatları inkâr etmesinin ardından Cehm b. Safvân da Allah’ın kendi mahlûkatını nitelediği sıfatlarla nitelendirilmesini reddedip halk ve fiil dışındaki bütün sıfatları nefyetmiştir.²¹ Vâsıl b. Atâ iki ezeli ve kadim ilahın var olmasının mümkün olmadığını konusunun ittifakla kabul edildiğini belirterek kadim mâna sıfatı ispat edenlerin iki ilahın varlığını iddia etmiş olacaklarını savunmuş, Allah’ın ilim, kudret, hayat ve irade gibi sıfatlarını reddetmiştir.²² Buna karşın Ebû Hanîfe, Allah’ın isim ve sıfatlarının ezeli olduğunu belirterek iradeyi zatî sıfatlar içerisinde zikretmektedir.²³

Basra Mu‘tezilesi’nin ilk âlimlerinden kabul edilen Dırâr b. Amr’a²⁴

¹⁸ Meymûn b. Mihrân tabii âlimlerinden olup halife Hişâm b. Abdülmelik zamanında kadılık yapmıştır. Zamanının önde gelen dört büyük âlimlerinden biri kabul edilmiş ve 117/735 yılında vefat etmiştir. Halit Ünal, "Meymûn b. Mihrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/506.

¹⁹ Ebû Ali Ömer es-Sekûnî, *Uyûnü’l-Münâzarât*, thk. Sa’d Gurâbe (Tunus: Menşurâtü’l-Câmiati’t-Tûnusiyye, 1976), 292-293.

²⁰ Gaylan ed-Dımeşkî Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz’e bir mektup göndermiş ve bu mektubunda Allah’ın günahı işlemediğini, kullarına kaldıramayacakları gücü yüklemeyeceğini ve insanları zulme sevk etmeyeceğini savunarak ilahî adalete vurgu yapmıştır. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/74-76.

²¹ Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/92, 98.

²² Ebû’l-Feth Abdülkerim Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 58-59.

²³ Nu‘mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber: İmam-ı Azam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 56.

²⁴ Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/274.

göre irade, Allah'ın zatının aynısı olan selbî bir sıfattır. Allah'ın iki çeşit iradesi vardır: Murat olan irade ve bir fiilî emir olan irade. İlkinde irade muradın kendisidir ve Allah'ın yaratmayı iradesi o fiili yaratmasıdır. Örneğin Allah'ın kulların fiillerini irade etmesi muradıdır (kulların fiillerini yaratmasıdır).²⁵ İkinci tür irade ise Allah'ın taati emretmesidir ki, bu taatten başkadır.²⁶ Dırâr'ın bir şeyi yaratmanın o şey olduğu, Allah'ın yaratmayı irade etmesinin onu yaratma anlamına geldiği görüşü, kendisinden sonra Nazzâm ve Ka'bî tarafından da kabul görmüştür. Diğer taraftan Dırâr'ın kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunması, bu konuda Mu'tezile'nin genel kanaatinden ayrıldığını göstermektedir.

Hişâm b. Hakem, Hişâm el-Cevâlikî ve bazı Râfîzîler ise Allah'ın iradesini sıfat olan bir "hareket" olarak anlamışlardır. Bu hareket ne Allah'ın zatı ne de O'ndan başkası olan bir manadır. Bu şekilde Allah bir şeyi irade ettiği zaman hareket etmekte ve böylece irade ettiği şey var olmaktadır.²⁷

Abdullah b. Küllâb, Allah'ın ezelde irade sıfatı ile mürid olduğunu söyleyerek "Allah müriddir" sözünün manasının "O'nun iradesi vardır" anlamına geldiğini belirtmiştir. Ona göre bu sıfat Allah değildir, Allah'tan başka da değildir ve O'nun zatı ile kâimdir.²⁸ Kâdî Abdülcebâr, Küllâbiyye'ye göre Allah'ın "ezelî" bir irade ile mürid olduğunu, Eş'ariyye'ye göre ise O'nun "kadîm" bir irade ile mürid olduğunu söyleyerek bu ifadeler arasında ince bir farklılık olduğuna dikkati çekmektedir.²⁹ Zira Küllâbiler yaratılmamış sıfatlar için "ezelî" kavramını tercih ederken Eş'arîler ise "kadîm" kelimesinin kullanımını yeğlemektedir.

Neccâriyye ise Allah'ın zatı ile mürid olduğunu, O'nun hayrı, şerri, zararı ve faydayı dilediğini kabul etmiştir. Onlara göre irade selbî bir sıfat olup anlamı Allah'ın zorlama altında ve yanlışlıkla fiilde bulunmamasıdır. Bürgûs lakabıyla anılan Muhammed b. İsa ile Bısr b. Gıyâs el-Merisî de Allah'ın ortaya çıkacağını bildiği hayır, şer, iman, küfür, sevap ve günah gibi her şeyin daima müridi olduğunu kabul etmektedir.³⁰ Cüveynî'ye göre

²⁵ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bısr el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005) 361.

²⁶ Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Darü'l-Feth, 2018), 257.

²⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 361; Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 257; Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 6(2)/5.

²⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 63.

²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/224.

³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/224; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 62; Nesefî, *Tebîratü'l-edille*, 1/496; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 87-88; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 542.

bu kelâmcılar Allah'ın zatıyla aynı kabul edilen iradeyi şayet Allah'ın fiillerinde mecbur olmadığını belirtmek için savunuyorlarsa, müspeti menfi olanla açıklama yolunu tercih ederek hata etmektedirler. Çünkü mecbur bırakılmanın nefyedilmesi, irade sıfatının kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu sebeple onların önce Allah'ın fiillerinde mecbur olmadığını, sonrasında da Allah'ın iradeyle mürid olduğunu kabul etmeleri gerekirdi.³¹ Neseî'ye göre Allah'ın zatının irade sıfatı olmadan mürid olması, ilimsiz âlim, siyahlık olmadan siyah olmak gibidir.³² Bu görüşü eleştiren diğer bir kelâmcı da Kâdî Abdülcebâr'dır. O, Allah'ın zatıyla mürid olması halinde kendisinin irade edilen şeylerin tümünü irade etmesinin vacip olacağını, o zaman da âlemin varlığını ezelde irade edeceğini ve onun da kadîm olması gerektiğini söyler.³³

Kerrâmiyye mezhebine mensup kelâmcılar ise "irade" ile "meşiet"in arasını ayırarak meşietin ezeli, iradenin yaratılmış olduğunu söylemişlerdir. Yaratılmış olan şeylerin Allah'ın zatı ile kaim olmasını caiz gördükleri için de iradenin Allah'ın zatı ile kaim ve hâdis bir nitelik olduğunu savunmuşlardır.³⁴ Oysa Sâbûnî'ye göre bu görüş icmanın dışına çıkması ve selefî görüşlerine muhalif olması sebebiyle batıldır.³⁵ Ayrıca Neseî'ye göre kadîm varlığın sonradan meydana gelenlere mahal olması, iradenin ise bir yaratma olmadan meydana gelmesi akıl dışıdır. Çünkü bu düşünce Allah'ın murat ettiği kadar iradesi olduğunu ve bu iradelerin her birinin murat edilenin kendisiyle ortaya çıkmadan önce mevcut bulunduğunu, Allah'ın âlemi kendi zatında hâdis olan bir irade ile var ettiğini savunmaktadır. Bu ise Allah'ın zatının havadise mahal olması demektir.³⁶

3. MU‘TEZİLE KELÂMINDA İLAHÎ İRADE ANLAYIŞI

Mu‘tezile âlimlerine göre Allah'ın zıtlarıyla ve bu zıtlara kudretle vasıflanması caiz olmayan sıfatlar zatî iken zıtlarıyla ve bu zıtlara kudretle vasıflandırılması caiz olan sıfatlar ise fiilîdir. Örneğin Allah, âlim sözünün zıddı olan "cehl" ile veya câhil olmaya kudretle vasıflandırılmazken iradenin zıddı olan "kerahet" ile veya kerih görmeye kudretle vasıflandırılabilir. Yani "Allah şunu bilir, şunu bilmez" denilemezken "Allah bunu irade eder veya şunu irade etmez" ifadesini kullanmak mümkündür. Bu sebeple âlim zatî bir sıfatken irade ise fiilî sıfattır. Bış b. Mu‘temir hariç bütün Mu‘tezile

³¹ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Basımevi, 2016), 74.

³² Ebü'l-Mu‘in Neseî, *Kitâbu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd: Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 58.

³³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/ 224.

³⁴ Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, 1, 502; Tefâtânî, *el-Makâsıd*, 542.

³⁵ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 121, 126.

³⁶ Neseî, *Kitâbu't-Temhîd*, 59; a.mlf., *Tebşiratü'l-edille*, 1/501.

âlimleri Allah'ın "mürîd" vasfının fiilî sıfatlardan olduğunu kabul etmiştir.³⁷ Ka'bi'ye göre de halin ve şahsın değişmesini kabul eden ve kudretin vaki olduğu her sıfat fiilî sıfattır. Allah'ın zatı değişiklik kabul etmediği için O'nun değişkenlik özelliği taşıyan kavramlarla vasıflandırılması mümkün olmaz.³⁸ Aynı zamanda Mu'tezile'ye göre zatî sıfatlar mutlakdır, kapsamına giren her şeyi içine alması gerekir. Mesela Allah'ın âlim ve kâdir olması bilinebilecek her şeyi bildiğini ve güç yetirilecek her şeye gücü yettiğini gösterir. Şayet Allah zatıyla mütakellim olsaydı O'nun güzel sözlerin yanında yalan sözleri de söylemesi gerekirdi. Kâdî Abdülcebbar'a göre irade sıfatının ezeli olmamasının ve Allah'ın zatıyla mürîd olmayışının temel sebebi, ezeli iradenin nispeti halinde irade edilebilen kötülüklerin ve mümkün olan zıtların da varlık alanına çıkması gereğidir. Oysa aklen iki zıddın irade edilmesi olanaksızdır.³⁹ Bu imkânsız olunca irade fiilî bir sıfattır. Dolayısıyla Sünnî kelamcılara göre irade, kendisiyle Allah'ın zatının nitelendirilmesi zorunlu ezeli bir sıfatken Mu'tezile mezhebine göre irade, Allah'ın bir fiildir ve O'nun fiilleri daima hasen olmak zorundadır.

Mu'tezile âlimleri Allah'ın iradesinin ezeli olmadığı noktasında birleşmekle birlikte iradenin tanımını ve mahiyeti hususunda kendi içlerinde gruplara ayrılmaktadır:⁴⁰

3.1. İrade Sıfatını Kabul Etmeyenler

Allah'a irade sıfatı nisbet etmekten uzak duran Mu'tezile âlimleri, genelde iradeyi Allah'ın fiillerin maslahat (dâî) ve mefsetet (sârîf) yönünü bilmesi (ilim) olarak nitelendirmişlerdir. Bu yaklaşıma göre Allah'ın mürîd olarak isimlendirilmesini gerektiren şey, dâî olup bu kavram O'nun fiillerinde kulları için söz konusu olan faydaları bilmesidir. Allah'ın kârih olarak nitelendirilmesini gerektiren şey ise sârîftir. İrade kısaca Allah'ın fiillerinde kulların zararına olan hususları bilmesi şeklinde tanımlanır. Cübbâiler ve Kâdî Abdülecabbâr gibi müstakil irade sıfatını kabul edenlere göre ise Allah'ın mürîd olarak nitelendirilmesini gerektiren şey, dâî ve sârîfin kendisi değildir. O'nun mürîd olması bunlara ilave başka bir "mâna" sebebiyledir. Söz konusu mâna (kök sıfat) ise iradedir.⁴¹

İradenin müstakil bir sıfat olduğunu kabul etmeyenler, hüsün-kubuh görüşlerinin bir sonucu olarak, fiildeki faydayı bilmeyi iradenin gerektirdiği

³⁷ Bısr Allah'ın ezelde günahı değil iyiliği dilediğini kabul etmiştir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 358; Ka'bi, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 65.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/ 230.

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 175.

⁴¹ Muhtâr b. Mahmûd Ucalî el-Mu'tezilî Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istik-sâ fi ma beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*, nşr. Seyyid Muhammed eş-Şahid (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2009), 284.

tercih ve tahsisi yapmak için elverişli ve yeterli bir nitelik olarak görmüşler, ayrıca irade sıfatına ihtiyaç duymamışlardır. Zira maslahatı bilmek Allah'ın o fiile yönelmesi demektir. Bu görüşü benimseyenleri irade kavramına yükledikleri farklı anlamları dikkate alarak üç grupta incelemek mümkündür:

a) Nazzâm, Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât ve Ka'bi, irade kelimesine "arzu" (şehvet) ve "temenni" anlamını verdikleri için iradenin Allah'a mecazi olarak atfedilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Zira irade Allah ile insan arasında müşterek bir lafızdır. İki varlık arasında benzerlik olmaması için Allah'a gerçek anlamda irade sıfatı atfedilemez. Çünkü insan bazen bir şeyi yapıp yapmama konusunda tereddüt eder ve iradesi sayesinde tereddütten kurtulup o işi yapmaya karar verir. Bu irade ise Allah hakkında imkânsızdır.⁴² Nazzâm'a göre irade ya fiil, ya emir ya da hüküm anlamına gelir. Sözlükte "irademi bana getirdin" denildiği zaman murat (istenen şey) kastedildiği için irade muradın kendisi olur. Bazen de "Benden şunu irade etti" ifadesinde olduğu gibi iradenin "emir" olduğu anlaşılır.⁴³ O zaman şeriatin Allah'a atfettiği irade, şayet O'nun kendi zatına ait fiiliyle ilgiliyse, mecbur olmadan "yaratması", zorunluluk ve mecburiyet altında kalmadan fiil işlemesi manasındadır. Yani Allah'ın bir şeyi yaratmayı iradesi "halk" sıfatından başka bir şey değildir. İkinci olarak Allah'ın iradesi şayet kulun fiiliyle ilgiliyse "emretme" anlamına gelmektedir. Allah'ın "kullarının fiillerini irade eden" şeklinde vasıflandırılması, onlara emredici, zıddını da yasaklayıcı olmasıdır.⁴⁴ İradenin bir diğer anlamı ise "hüküm"dür. "Allah, kıyametin kopacağı saati irade edendir" sözünde kastedilen, O'nun buna hâkim olması ve bunu haber vermesidir.⁴⁵ Ka'bi'ye göre de Allah gerçek anlamda irade sahibi olmakla nitelendirilemez. Şayet Allah fiillerinde irade sahibi olarak nitelendiriliyorsa bu O'nun fiillerini bilmesinden veya fiilin içerdiği maslahatı bilmesinden,⁴⁶ başkasının egemenliğine boyun eğmemesinden ve icbar altında bulunmamasındandır.⁴⁷ Bu yaklaşımları,

⁴² Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-din: Mâtüridiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995), 99; a.mlf., *el-Kifâye*, 121; Abdülbâri Muhammed Dâvud, *el-İrade inde'l-Mu'ezile ve'l-Eşâira: Dirâsetü felsefiyyeti'l-İslâmiyye* (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996), 21.

⁴³ Ka'bi, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255.

⁴⁴ Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/214; Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, 1/493; Seyfeddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîlâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971), 53; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 542.

⁴⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 358; a.mlf., *el-Lüma'*, 71; Ka'bi, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 375; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 168; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 165; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 81-82; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 71; Nesefî, *Tebşiratu'l-edille*, 1/493.

⁴⁶ Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), 4/133; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/136.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 375.

söz konusu düşünürleri iradenin Allah'a hakikî anlamda değil, mecazi olarak atfedilmesi gerektiği sonucuna götürmüştür.⁴⁸

Eş'arî iradenin bu şekildeki izah tarzının Bağdat Mu'tezilî âlimlerine ait olduğunu söylerken,⁴⁹ Şehristânî'ye göre de bu görüşün asıl savunucusu Nazzâm'dır ve Ka'bî, düşüncelerini ondan öğrenmiştir.⁵⁰ Sâbûnî'ye göre iradenin emir anlamına geldiği görüşü Ebü'l-Hüseyn en-Neccâr'a aittir.⁵¹

Tabiatçı tevellüt teorisini benimseyen bu âlimler irade ile irade edilen (murat), fiil ile meful arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu kabul ettikleri için⁵² nedenselliği çağrıştıran bu görüşleri pek çok Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcısı tarafından da eleştiriye konu olmuştur. Örneğin iradenin irade edilenin varlığına bağlı bulunmasını reddeden Eş'arî, Allah'ın kendi fiilleriyle ilgili iradesinin "yaratma" anlamına gelmesi halinde, Allah'ın bir şeye "ol" demesinin onu gerçekte var etmek anlamına geleceğini ve Allah'ın sözünün aşlında, o söz ile kendisine hitap edilen nesneden ibaret bulunduğu sonucuna ulaşılacağını ifade eder. Böylece Allah'ın bir şeyi bilmesinin onu yaratması anlamına geldiğini söylemek mümkün hale gelecektir.⁵³ Yine Eş'arî'ye göre Allah'ın iradesi şayet yaratma olsaydı "*Biz bir şeyin olmasını irade ettiğimiz zaman ona ol deriz, o da hemen oluverir*"⁵⁴ mealindeki âyetin "Onu var ederiz, o da hemen oluverir" anlamına geleceğini ve bunun da anlamsız bir ifade olacağını söyler.⁵⁵ O böylelikle irade-murat birlikteliğini ve ilahî iradenin irade edilene bağlı olduğu düşüncesini eleştirmektedir.

Eş'arî, Allah'ın kulların fiillerini irade etmesinin "emir" anlamına geldiği görüşüne de çocukları ve akıl hastalarını örnek vererek itiraz eder. Bu görüşü savunanlara göre Allah'ın çocuklara ve akıl hastalarına herhangi bir emirde bulunmaması sebebiyle onların işledikleri fiilleri kerih görüyor olması gerekirdi. Hâlbuki Allah yalnızca günah işlemeyi yasakladığı gibi, yine ancak günahı kerih görür. Eş'arî'ye göre çocuk ve akıl hastalarının fiillerinde bu tür bir kerahetin söz konusu olmadığını onlar da kabul ettiğine göre, iradeye "emir" manası vermenin yanlışlığı böylece ortaya çıkmış olmaktadır. Yine benzer yaklaşımla emretmesi caiz olan bir şeyi emretmediği takdirde Allah'ın onu kerih gördüğünü söylemek gerekir.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(2)/3-4; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 165; Yavuz, "İrade", 22/379.

⁴⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 175-176; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 123.

⁵⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 64.

⁵¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 125.

⁵² Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/494; krş. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşünce-de Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 203.

⁵³ Eş'arî, *el-Lüma'*, 54-55.

⁵⁴ en-Nahl 16/40.

⁵⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 55.

Dolayısıyla Allah'ın Hz. Peygamber döneminde yaşayan insanlara, itaat anlamı taşımayan ve yasaklanması mümkün bulunan mubah bir fiili emretmemesi, Allah'ın bu fiili kerih görmüş olmasını, bu da bütün mubah fiillerin mâsiyet niteliği taşımasını gerektirecektir.⁵⁶

Mu'tezile'nin iradeyi genel olarak Allah'a değil de kula atfettiklerini söyleyen Mâtürîdî, Ka'bî'nin savunduğu emir ile iradenin aynı manada kullanılmasına kötü fiilleri örnek vererek karşı çıkar. Nitekim çirkin fiillerde iradeye emretme anlamı verilemez.⁵⁷ Gazzâlî ise Ka'bî'nin "ilim malûma tabidir" görüşünden hareket ederek onun Allah'ın bir fiili tercih etmesi için onu bilmesinin yeterli olacağını, ilmin zaten iradeyi içine alan bir sıfat olduğu görüşünü savunduğunu söyler. Hâlbuki Gazzâlî'ye göre birbirine eşit olan mümkünler içerisinde, birinin diğerine tahsis edilmesi için ilim ve kudretten ayrı olarak irade sıfatına ihtiyaç vardır. İlim sıfatı fiillerin meydana gelmesinde yeterli olsaydı kudret sıfatına da ihtiyaç duyulmazdı.⁵⁸ Şehristânî de onların bu yorumunun Allah ile kaim olan bir irade sıfatı anlayışını ortadan kaldırdığını belirtir. Çünkü bu görüşe göre Allah lizatihî mürid değildir, iradesi bir mekânda olan veya mekânda olmayan, sonradan var olan bir irade de değildir. Aksine Allah'ın mürid olmasından kastedilen O'nun âlim ve kâdir olması, fiilinde zorlama altında ve isteksiz olmamasıdır.⁵⁹

b) Mu'tezile'den Câhız ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre irade, "Allah'ın yarattıklarıyla ilgili en uygun ve en kâmil düzeni bilmesi, nesne ve olayların buna uygun olarak vuku bulması" demektir. İslâm filozoflarının da savunduğu bu düşünceye göre irade sıfatı aslında ilim sıfatına yöneliktir. Bu her akıl sahibi insanın fiildeki faydaya ilişkin bilgisinin fiili gerektirdiğini kendi zatında bulması gibidir.⁶⁰ Nitekim Câhız'a göre "Allah'ın ilmi ve iradesi vardır" derken O'nun âlim ve mürid olduğu kastedilmekte, ancak hem irade hem de ilim sıfatı hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmadığı, unutmama, yanılma, bilgisizlik, mecburiyet ve mağlûbiyet gibi olumsuz nitelendirilmelerin Allah hakkında düşünülmemeyeceği anlamına gelmektedir.⁶¹ İradenin şahit âlemde dahi varlığını reddeden Câhız'a göre insanın iradesinden anlaşılması gereken, âlim olmasıdır.⁶² Ebü'l-Hüseyin

⁵⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, 71.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 375.

⁵⁸ Ebü Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 75-76.

⁵⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 78.

⁶⁰ Ebü'l-Feth Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-diniyye, 2009), 227; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/136; Yavuz, "İrade", 22/379.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 6(2)/5; Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/24.

⁶² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 227; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 53. Cürçânî, *Şerhu'l-*

el-Basrî iradenin yanında Allah'ın işitme ve görme sıfatını ilim sıfatıyla eş anlamlı kabul etmiş, hayat sıfatını da O'nun bilmesi ve güç yetirmesi olarak yorumlamıştır.⁶³

c) Mu'tezile'den Ca'fer b. Harb, Allah'ın imanın küfürden farklı olarak çirkin olduğuna hükmetmesi örneğinden hareketle ilâhî iradeyi, Allah'ın mahlûkâta hükmetmesi şeklinde kabul etmiştir. Yine bu bakış açısı da Allah'ın irade ile vasıflanamayacağı görüşüne dâhil edilmiştir.⁶⁴

3.2. İrade Sıfatını Kabul Edenler

Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu'temir iradeyi "Allah'ın zatında vasıflandığı" irade ve "O'nun kendi fiillerinden bir fiille" nitelendiği irade şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu ayrımı zafî sıfat olan irade ve fiilî sıfat olan irade şeklinde de anlamak mümkündür. Zafî sıfat olan ve Allah'ın onunla nitelendiği irade, Allah'ın bütün ilahî fiilleri ve kullarının taatlerini ezelde dilemesi demektir. Çünkü Allah'ın hayır ve salahlı bilip de onu dilememesi doğru değildir. Fiilî sıfat olan irade ise yaratma olup fiilden öncedir. Zat sıfatı olan, fiillerini ve kulların taatlerini kapsayan bilme ve dileme anlamlarındaki irade ile yaratma anlamındaki irade bir yerde bulunamaz. Bundan dolayı Allah'ın iradesinin insanın fiillerini dilemesi, onları "emretmesi" demektir.⁶⁵ Şu halde Bişr iradeyi fiilî sıfat kabul etmekle diğer Mu'tezilîler gibi düşünürken zafî bir irade kabul etmesiyle de onlardan ayrılmaktadır.

Basra Ekolüne bağlı âlimlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf,⁶⁶ Ebü Hâşim el-Cübbâî, Ebü Ali el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın da aralarında bulunduğu Basra Mu'tezilesi'nin çoğunluğu ve İbnü'l-Melâhîmî'ye⁶⁷ göre irade, Sünnî kelâmcıların da kabul ettiği gibi ilim ve kudretten ayrı olarak

Mevâkıf, 3/ 134.

⁶³ Ahmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1994), 10/327.

⁶⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 175; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(2)/6.

⁶⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 175; Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255-256; Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 6(2)/3; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 70; Muhammed Dâvud, *el-İrade*, 20, Cihat Tunç, "Bişr b. Mu'temir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/223.

⁶⁶ Bazı kaynaklarda Allâf iradeyi reddedenlerin içerisinde zikredilmektedir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/136.

⁶⁷ İbnü'l-Melâhîmî aslında *Mu'temed* adlı eserinde irade ve keraheti ilme indirgeyen bir tavır sergilerken felsefecilere karşı kaleme aldığı reddiyesinde ise irade ve kerahetin ilimden ayrı unsurlar olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bk. İbnü'l-Melâhîmî, *Tuhfetü'l-mütekellimin*, 93-94; Orhan Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harzemli Mutezilî İbnü'l-Melâhîmî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 190-191.

"iki makdurdan birinin gerçekleşeceği vakti tahsis eden" bir sıfattır.⁶⁸ Diğer taraftan bu düşünürlere göre Allah'ın iradesinin kadîm olması da imkânsızdır. Çünkü Allah'ın iradesi ezeli olmuş olsaydı bu takdirde irade edilen şey (murat) iradeyle birlikte ezelde var olurdu. Bu ise Allah'ın dışındaki muradının da ezeli olmasını gerektirdiği için tevhit prensibine aykırılığından dolayı yanlıştır. Dolayısıyla Allah bir mahalde olmamak üzere hâdis bir irade ile müriddir ve bu irade başka bir irade tarafından da meydana getirilmemiştir.⁶⁹ Bu görüşü savunanlara göre irade kelâm gibi fiilî bir sıfattır. Ancak kelâm sıfatının mahalli varken iradenin şahitte mahalli kalptir, gâipte ise mahalli yoktur. Diğer taraftan Allah'ın iradesinin hâdis olması, O'nda değişikliğin gerçekleştiği anlamına da gelmemektedir.⁷⁰ O halde Allah zatıyla âlim ve kâdir olduğu halde, O'nun mürid oluşu zatıyla değildir. Şehristânî'ye göre mahalli bulunmaksızın iradelerin varlığını kabul ettikten sonra Allah'ın bunlarla mürid olduğu düşüncesini ileri süren ilk kişi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Bu konuda sonraki Mu'tezililer onun yaklaşımını benimsemiş ve bu görüş zamanla genel bir kanaat haline dönüşmüştür.⁷¹

Allah'ın kelâmında "tekvin emri" ve "teklif emri" olmak üzere iki ayrı emir türünün bulunduğunu belirten Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, bu çerçevede kelâm ve emir ile ilişkilendirdiği iradeyi de ikiye ayırmaktadır. Ona göre Allah'ın "*Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman onun için sözümüz "kün"dür (ol) ve hemen oluverir.*"⁷² âyeti ile "Namaz kılın, zekât verin" gibi ayetler arasında fark vardır. Allâf'a göre "kün" yönündeki âyetler yaratmayla alakalı olup bunun anlamı Allah'ın tekvinî emri ve yaratmayı irade etmesidir. Dolayısıyla Allah'ın mevcudatı yokluktan yaratması durumunda hitabî âleme yönelik olduğu için tekvin ifade eden "kün" emrine yansıyan iradesinin mahalli yoktur. Çünkü "kün" lafzının mahalli mevcut olsaydı bu emir ile yaratılan varlıkların da ezelde mevcut olması gerekirdi.⁷³ Allah'ın mükelleflere namaz ve zekât gibi herhangi bir taati

⁶⁸ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/216; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/136; Kādî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014) 192.

⁶⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/256; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 123; Sâbûnî, *el-Kifâye* 121; a.mlf., *el-Bidâye*, 99; Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 203-204.

⁷⁰ Orhan Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 252-256.

⁷¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61, 78.

⁷² Yâsîn 36/82.

⁷³ Muhammed Dâvud, *el-İrade*, 22. Eş'arî'nin naklettiğine göre "kün" lafzının yaratma olup olmadığı konusunda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Ebü Ali el-Cübbâî arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Nitekim Allâf, bir şeye yönelik olan "kün" lafzının o şeyi yaratma ile aynı anlama geldiğini iddia ederken Cübbâî ise Allah'ın bir

emretmesi ise şer'î tekliftir. Burada O'nun emir, nehiy ve haber yönündeki iradesi muhataplara yöneliktir. Emredilen (muhatap) hâlihazırda mevcut olduğu için teklifî irade anlamına gelen "söz"ün de bir mahalli bulunmuş olur. Şu halde hem Allah'ın yaratmaya dair olan iradesi (tekvinî emir) hem de insanlardan bir şeyi yapmasını istemesine dair iradesi (teklifî emir) Allah'ın emri anlamına gelen iradesidir. Ancak tekvin emrinin bir mahalli yokken teklif emrinin mahalli emre muhatap olan insanlardır.⁷⁴

Allâf böylece yaratmanın Allah'ın yok iken bir şeyi var etmesi anlamına geldiğine ve bu yaratmanın Allah'ın iradesi ve "kün" sözüyle birlikte gerçekleştiğine inanmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın irade etmediği veya "kün" demediği bir şeyi yaratması caiz değildir. O, irade ile iradenin konusu olan nesnenin, Allah'ın "ol" emriyle aynı zaman dilimi içinde birlikte var olduklarını, bununla birlikte iradenin irade edilen nesneden farklı olduğunu kabul etmiştir. Böylece halk mahlûktan, bir şeyi irade etmek de o şeyden başkadır. Keza Cübbâî'ye göre de Allah'ın iradesi muradından başkadır.⁷⁵ Basra Mu'tezilesi bu görüşüyle "irade murattır" diyen Bağdat Mu'tezilesi'nden ayrılmış olmaktadır.⁷⁶

İradeyi "zatın mürid olmasını gerektiren mana"⁷⁷ olarak tanımlayan Kâdî Abdülcebâr, bu sıfatın şahitte apaçık olarak bilineceğini, bunu bilmenin yolunun istidlâlî değil, zorunlu olduğunu söyler. Zira bir fiilin şu şekilde değil de bu şekilde meydana gelmesi, ancak tahsis edici bir sıfatla mümkün olur ki bu da iradenin varlığını kanıtlamaktadır.⁷⁸ O, Allah'ın zatıyla mürid olması durumunda hem aklen hem de dinen imkânsız olan şeylerin varlığa çıkacağını belirterek ezeli irade anlayışına karşı çıkmaktadır. Bu itirazların en önemlisi âlemin ezeliği düşüncesidir. Zira Allah'ın zatı gereği mürid olması O'nun âlemin varlığını ezelde irade etmiş olmasını zorunlu kılar. Bu takdirde âlem ezelde var olur.⁷⁹ Zatî sıfatların her şeyi içine alması

şeye "kün" demesinin caiz olmadığını savunmuştur. Yine Eş'arî'nin tespitine göre Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl dışında hiç kimse, yaratmanın (halk) irade ve sözden (kün) ibaret olduğunu kabul etmemiştir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 358-359.

⁷⁴ Muhammed Dâvud, *el-İrade*, 22-23.

⁷⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 276-277, 306, 358; Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255; Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 6(2)/4; Muhammed Dâvud, *el-İrade*, 22.

⁷⁶ Cürcânî, bu âlimlerin kendileri gibi insanın iradesi irade edilen şeyle birlikte var olsa bile iradenin muradı zorunlu kılmayacağını kabul ettiklerini ifade etmektedir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/458.

⁷⁷ Takıyyüddîn en-Necrânî, Kâdî Abdülcebârın sıfatları şu şekilde sınıflandırdığını belirtir. 1) Allah'ın kendileriyle başkalarından ayrıştığı zatî sıfatlar, 2) Kadîm, hayy, âlim ve kâdir gibi zatın gereği olan sıfatlar, 3) Allah'ın hay oluşuna dayanan idrak sıfatı gibi zatın gerektirdiği bir sıfatın hükmü konumunda bulunanlar 4) Mürid ve kârih gibi bir mana (irade, kerahet) dolayısıyla Allah'a nisbet edilenler. 5) Fiilî Sıfatlar. Takıyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ*, 218.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/210, 216.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/226.

gerektiğini düşünen Kâdî Abdülcebbar, ezeli iradenin kabulünün Allah'ın kötülükleri ve mümkün olan zıtları da irade eden olması gerektireceğini söyleyerek bu düşünceye itiraz eder.⁸⁰ Yine Allah, Sünnî kelâmcıların savunduğu gibi kadim bir irade ile mürid olsaydı kıdem, nefsi bir sıfat olduğu için bu iradenin Allah'a denk olması gerekirdi. O'nda iştirak ise iki varlığın birbirine benzemesini zorunlu kılardı. O halde Allah yaratılmış bir iradeyle müriddir.⁸¹ Kâdî Abdülcebbar diğer taraftan bu izah biçiminin ilk kez Küllâbiyye tarafından formüle edilen ve ilmi âlim olmayı gerektiren bir nitelik olarak tanımlayan Sünnî sıfat anlayışına benzetilmemesi gerektiğini hatırlatır. Ona göre Küllâbilerin "ilim, kişinin âlim olmasını gerektiren şeydir", "âlim ise ilmi olan kişidir" şeklindeki isim-sıfat tanımı, bilinmeyen iki kavramı birbiriyle açıklamak tarzında totolojik bir mahiyet taşır. Hâlbuki kendisi burada iradeyi "zatin mürid olmasını gerektiren nitelik" olarak tanımlamış, ancak mürid kavramını iradeden bağımsız bir şekilde açıklama yoluna gitmiştir.⁸²

Basra Mu'tezilesi'nin irade hakkındaki bu görüşü, Sünnî kelâm eserlerinde Mu'tezile'nin geneline nispet edilerek⁸³ Cehmiyye'nin ilim sıfatı görüşüne benzetilmiş, yaratılmış bir iradenin ikinci ve akabinde üçüncüyü de gerektireceği ve bunun sonsuza kadar devam edemeyeceği yönünde eleştirilmiştir. Cehm b. Safvân "Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce bilmesi caiz değildir. O, bir şeyi meydana geldiği sırada bilir. Bir şeyin mâdumken mâlum olması imkânsızdır. Allah'ın yaratılmış olan ilmi, hadiselerin hudûsu ile beraber yaratılmıştır." görüşünü savunarak Allah'ın ilminin mahallinin Allah olmadığını söylemiş, böylece tıpkı bu âlimlerin irade hakkındaki görüşleri gibi mahalsiz olan yaratılmış ilim kabul etmiştir. Diğer taraftan bu yorum Cehm'i mevcut olan malumatlar sayısınca hâdis ilimleri kabul etmeye götürmüştür.⁸⁴

Bu benzerliğe dikkat çeken Eş'arî ve Cüveynî'ye göre Allah'ın yaratılmış bir irade ile mürid olduğu sözü, Cehmiyye'nin Allah'ın yaratılmış bir ilimle âlim olduğu sözüne benzemektedir. Oysa Allah'ın iradesinin yaratılmış olması imkânsızdır. Çünkü irade edinceye kadar mürid olmayan kimsede noksanlık bulunmaktadır.⁸⁵ Kâdî Beyzâvî de Allah'ın iradesinin yaratılmış olması halinde başka bir iradenin taallukuna ihtiyaç duyulacağını belirtir. Zira failin belli bir zamanda ve belli bir özellikte olacağını bilerek meydana getirdiği her işi, kasteden olması gerekir. Hakkında sahip olunan bilgiye

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/ 230.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* 2/234.

⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* 2/212.

⁸³ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 75.

⁸⁴ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II/99-100.

⁸⁵ Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Abbâs Sabbağ (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 117; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 93.

rağmen bir fiilin meydana gelmesindeki kastı yok saymak, kişiyi bütün fiillerin meydana gelişindeki maksadı yok saymaya götürmektedir.⁸⁶

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ise sebr ve taksim yöntemini kullanarak yaratılmış bir iradenin varlığı kabul edildiğinde ortaya çıkacak farklı ihtimalleri ele alır. Bu ihtimallerin yanlış olduğunu ispatladıktan sonra Allah'ın yaratılmış bir irade ile mürid olamayacağını belirtir.⁸⁷ Cürcânî de Allah'ın iradesinin yaratılmış olması durumunda bu iradenin başka bir iradeye ihtiyaç duyacağını, onun da başka bir iradeye ihtiyaç duyacağını belirterek bu durumun teselsülü gerektireceğini söyler. Ayrıca o, Basra Mu'tezilesi'nin savunduğu "irade, Allah'ın zatıyla değil kendi başına kaim bir hâdistir" görüşünün filozofların, "feyze hazırlıklı şey var olduğunda feyiz meydana gelir" sözünden alınmış olması ihtimali üzerinde durmaktadır. Ona göre Mu'tezile âlimleri, filozofların öğretilerine vakıf olduktan sonra böyle bir irade anlayışına meyletmişlerdir.⁸⁸

Şehristânî ise bu görüşü yaratılmış olan şeylerin ya araz ya da cevher olması ilkesinden hareket ederek eleştirir. Yaratılmış irade araz olduğu için mutlaka bir mahalle ihtiyaç duyacaktır. Çünkü arazın bir mahalle ihtiyaç duyması onun zafî sıfatıdır. Mahalsiz yaratılmış irade ise araz ve cevher arasındaki farkı ortadan kaldırmaktadır. Çünkü arazın bir an mahalsiz var olduğunu kabul etmek bütün vakitlerde de mahalsiz var olacağını kabul etmek anlamına gelir. Hâlbuki bu imkânsızdır.⁸⁹ Şehristânî'den önce yaşayan Kâdî Abdülcebbar ise benzer bir itiraza, bu düşüncenin aralarında illet birliği olmayan bir kıyas olduğunu söyleyerek karşılık verir. Mesela "fena" niteliği, bir araz olmasına rağmen mahalsiz olarak mevcuttur. Yine o, bazı arazların ancak bir mahalde bulunmaları halinde mevcut oluşunun sebebinin onların araz olmalarına bağlayan düşünceyi kabul etmediğini de söyler. Ona göre bir mahalde bulunma arazın zafî vasfı değildir.⁹⁰

4. EHL-İ SÜNNET KELÂMCILARINA GÖRE İLAHÎ İRADE

Ehl-i Sünnet âlimleri Mu'tezile kelâmcılarının ezeli irade sıfatını yok sayan birbirinden farklı yorumlarına karşı çıkarak hem yaratıcıda ezeli bir irade sıfatının bulunması gerektiğini hem de bu sıfatın her şeye taalluk ettiğini vurgulamışlar ve bu konudaki nakli delilleri kendi görüşleri doğrultusunda te'vil etmişlerdir. Buna göre bütün fiiller irade, meşiet ve ihtiyar sahibi bir yaratıcıdan meydana geldiği gibi evrendeki bütün varlıklar da tümüyle Allah'ın iradesinin bir sonucudur. İlahî irade varlıklardan dilediğini seçer ve bunda Mu'tezile'nin savunduğu gibi eşyanın iyilik ya

⁸⁶ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 194.

⁸⁷ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 1/497-498; a.mlf., *Kitâbu't-Temhîd*, 59.

⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/140.

⁸⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 231-232.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/238.

da kötülükle vasıflanmış olmasının bir tesiri yoktur. Bu türden ifadeler mezhepleri konu alan eserlerde genellikle Ehl-i sünnetin üzerinde ittifak ettiği esaslar içerisinde zikredilmektedir.⁹¹

Eş'arî irade sıfatının varlığını ispatlarken gâibi şâhîde kıyaslar, zıddını nefyederek ve zıddının mukabilini isbat ederek istidlâlde bulunur.⁹² Buna göre şâhîd âlemde canlı bir varlık, bir şeyi irade edemiyorsa onun yanılma, nefret ve isteksizlik gibi iradeye engel teşkil eden özürlerden biriyle nitelenmesi gerekir. Hayat sahibi, ezelde mürid değilse ezelde iradenin zıddıyla nitelendirilir. Oysa Allah'ın ezelde iradenin zıddıyla vasıflandırılması iradeye zıt olan bu sıfatın kadîm olacağı anlamına gelir. Gâip için de geçerli olan bu husus Allah'ın ezelde irade sahibi olduğunun açık bir delilidir.⁹³ Dolayısıyla irade sıfatı Allah için mükemmellik, olgunluk ve üstünlük (kemâl) ifade eden, varlığı zorunlu sıfatlardan biridir. Allah geçmişte ve gelecekte olanları kadîm olan iradesiyle dilemiştir ve Allah ezelden beri hakikî bir irade sıfatı ile müriddir. O'nun irade etmediği hiçbir şey yaratılmaz.⁹⁴

Eş'arî, sonradan meydana gelen her şeyin, onu gerektiren herhangi bir sebep veya onu doğuran bir illet olmaksızın Allah'ın ilim ve ihtiyarı ile meydana getirilen bir fiili olduğunu belirtir. O'nda iradenin olmaması ilahî zatın fiillerini baskı altında ya da sehven yapması anlamına gelir. Yaratma seçeneğinin ve varlıkların meydana gelmesi için, Allah'ın irade sıfatının var olması gerekir.⁹⁵ Bu sıfat aynı zamanda ezeli de olmalıdır. Çünkü irade sıfatı yaratılmış olsaydı Allah, onu ya kendi zatında veya bir başkasının zatında yahut da kendi zatıyla kâim olarak yaratırdı.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 369. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 264. Abdülkâhîr el-Bağdâdî bütün yaratılanların Allah'ın dilemesiyle meydana geldiği konusunda ittifak olmakla birlikte, ayrıntılarda bazı ihtilaflar olduğunu söyler. Abdullah b. Saîd "Allah yaratılmasını irade ettiği her şeyi yaratmış olsa bile "Allah şerrin yaratıcısıdır" şeklindeki bir ifadeyi uygun görmezken Ebü'l-Hasan el-Eş'arî mukayyed olarak "Allah, mâsiyetin yaratılmasını günahkâr kişiden çirkin olarak irade etmiştir deriz, ancak bunu mutlak olarak irade ettiğini söylemeyiz" şeklindeki ifadeyi uygun görmüştür. Bazı bilginler de "Allah'ın bütün mahlûkatı yarattığını söyleriz, ancak 'Allah şerleri irade etti' şeklinde şer lafzını O'na nispet etmeyiz" görüşünü savunmuştur. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 124, 164.

⁹² Kâdî Abdülcebbar sıfat konusunda "zıddını nefyederek ve zıddının mukabilini isbat ederek istidlâlde bulunma" yönteminin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin yolu olduğunu belirtir. Oysa ona göre bu yöntem burada geçerli değildir. Nitekim dalgınlık (yanılma) ve gaffetin zıddı ilim ve iradedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/246.

⁹³ Eş'arî, *el-Lüma'*, 58-59.

⁹⁴ Eş'arî, *el-Lüma'*, 65.

⁹⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 65; İbn Fûrek, *Mücerred*, 69, 131.

Zatının hâdislere mahal olmaması dolayısıyla Allah'ın onu kendi zatında yaratması imkânsızdır. Yine zatıyla kaim olmaları düşünülemeden sıfatlar cinsinden oluşu sebebiyle Allah'ın ilim ve kudret sıfatları gibi iradeyi de kendi zatıyla kâim olacak şekilde yaratması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın iradesini başka bir şahısta yaratması da düşünülemez. Aksi halde söz konusu şahsın Allah'ın iradesiyle mürid olması gibi bir netice ortaya çıkardı. Bu ihtimallerin geçersiz olduğu ispatlandığına göre böylece irade sıfatının kâim ve Allah'ın ezelden beri bu sıfatla mürid olduğu düşüncesi açıklık kazanmıştır.⁹⁶

Mâtürîdî ise fiillerin çeşitliliğinden hareket ederek ilahî iradenin varlığını ispatlamaya çalışır. Allah'ın cevherleri ve arazları birlikte, farklı özelliklere sahip bulunan nesnelere olarak yaratması ve âlemin hiçten (lâ min şey) yaratılmış olması, Allah'ın iradesinin olduğunu kanıtlamaktadır.⁹⁷ Nesefî'ye göre de mahlukâtın farklı zamanlarda meydana gelip farklı özellikler göstermesi, onları yaratan varlığın iradesinin bulunduğunu gösterir. Eğer irade olmasaydı, bütün yaratılmışların hepsi, özellikle de benzer cinsler, aynı vakitte ve aynı şekilde ve aynı sıfatla var olurdu. Yaratılmışların varlığı için bir zaman diğer bir zamandan, bir görünüm diğer bir görünümünden veya bir nicelik ve nitelik bir başkasından daha tercih edilir olmazdı. Ancak açık bir hikmet ve doğru bir tasarruf gereği olarak mahlûkat birbiri peşi sıra, arka arkaya, bir düzen ve birliktelik içinde, ama değişik şekillerde, farklı sıfatlarla varlık alanına çıkarılmıştır. Bu durum bunu gerçekleştirenin irade sıfatını taşıdığına delildir. Ayrıca irade sıfatına sahip olmak bir üstünlük ve yetkinliktir. Allah varlıkların en yücesi ve en yetkini olduğuna göre zatından ayrılmayan bir irade sıfatı bulunmaktadır.⁹⁸

Ebû Hanîfe'den itibaren Sünnî kelâmcılar iki yönlü ilahî irade anlayışı benimseyerek, ilahî iradeyi tekvinî ve teşriî olmak üzere ikiye ayırmışlardır.⁹⁹ Tekvinî irade, iyiyi-kötüyü, hayrı ve şerri içine alan kaderle ilgili iradedir. Bu irade bütün mevcudât ve hâdiselere geçerli olan meşietir. "Kün" âyetinde belirtildiği gibi bu çeşit bir irade neye taalluk etmişse o şey meydana gelir. Teşriî irade ise dinî irade olarak da isimlendirilir ve bu irade şekli Allah'ın bir şeyi sevmesi (muhabbet), ondan hoşnut olması (rıza) ve onu emretmesi demektir. O'nun bu anlamdaki iradesiyle bir şeyi dilemiş

⁹⁶ Eş'arî, *el-Lüma'*, 63-64.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 59.

⁹⁸ Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, 1/492; a.mlf., *Kitâbu'l-Tevhîd*, 57-58.

⁹⁹ Ebû Hanîfe emri, "oluş emri" ve "vahiy emri" olmak üzere iki yönlü kabul etmiştir. Allah'ın bir şeyi emrettiği zaman onun olması oluş emridir. Vahiy emri ise iradesinden değildir; iradesi de emrinin gereği değildir. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), 97. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 360.

olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz. Tekvinî irade hayır ve şerri kapsarken teşriî irade yalnız hayra ilişkindir. Allah Teâlâ'nın "*Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder*"¹⁰⁰ ve "*Allah size kolaylık diler, size güçlük dilemez*"¹⁰¹ şeklindeki hitabı bu iradeye örnektir. Allah iyi ve güzel olan şeylere hem rıza gösterir hem de meydana gelmesi için kulun tercihi doğrultusunda irade eder.¹⁰²

Sünnî kelâmcılara göre ezeli irade, fiilden hem zat hem de mahiyet bakımından farklıdır. Bu noktada ezeli bir varlıktan hâdis varlıkların nasıl meydana geldiği sorusu akla gelmektedir. Onlar "Allah'ın iradesi ezeli olursa, irade ettiği şeylerin de ezeli olması gerekir"¹⁰³ şeklindeki itirazı, irade ile fiil arasındaki bağı temin eden bir "taalluk" (ilişme) kavramını koyarak aşmaya çalışmışlardır. Şu halde ezeli olan iradenin fiillere taalluku zaman içinde ve zamana bağlı olabilmektedir.¹⁰⁴ Böylelikle irade kadîm olurken irade edilen muradın hâdis olması mümkündür. Zamanın dışında bulunan kadîm iradenin zamanda bulunan tek tek varlıklarla ilişkisi bir taalluktan ibarettir. Yaratılmış varlıklar, zata bakan yönleriyle ezeli olan irade ve kudret sıfatlarının zamanî taallukunun bir eseridir. Böylece ezeli iradenin fiillere taalluku yaratılmış olabilmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca Allah'ın kadîm iradesi O'nun fiillerinden herhangi birine taalluk ettiğinde irade edilen şey zorunlu olur ve o fiilin var olması gerekir.¹⁰⁶

Ehl-i sünnet bilginlerine göre, Allah Teâlâ, nasıl bilinmesi mümkün olan bütün varlıkları tek bir ilmiyle biliyorsa, irade ettiği şeylerin hepsini de tek bir irade ile irade etmektedir.¹⁰⁷ Dolayısıyla iradenin taalluku, ilmin taallukuna uygun olarak tek ve ezeldir. İradenin taalluk ettiği hususların da kadîm olması gerekmez. Aynı şekilde iradenin taalluku iyilikleri, taati, kötülük ve masiyeti kapsayan bir taalluktur. Bütün olanlar O'nun iradesi

¹⁰⁰ en-Nahl 16/90.

¹⁰¹ el-Bakara 2/185.

¹⁰² İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Tahaviyye*, thk. Nâsirüddin el-Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 94; Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Hüseyin S. Erdoğan (İstanbul: Hisar Yayınevi, ty.), 59-60; Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 127.

¹⁰³ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-edille: Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh yayınları, 2016), 71-72.

¹⁰⁴ Kādî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 1924; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 542; Halife Keskin, "İslam Kelamında İlahi Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2001), 77-78.

¹⁰⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 249; Neseî, *Tebseratü'l-edille*, 1/376; Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik*, 52-53.

¹⁰⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/456.

¹⁰⁷ Sâbüni, *el-Kifâye*, 124; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 95.

ile olmaktadır.¹⁰⁸

Diğer taraftan Ehl-i sünnet âlimleri iradenin de kudret sıfatı gibi mümkünlere taalluk ettiğini söyleyerek irade edilenlerde "irade edilmesi mümkün olma" sınırını çizmişlerdir.¹⁰⁹ Buna göre Allah'ın kudreti ve yaratması aklen imkânsıza (muhal) taalluk etmediği gibi iradesi de malumu olan her şeye taalluk etmemektedir. Eş'arî bunu şu sözleriyle ifade eder: "İradenin Allah'ın zatî sıfatlarından biri olması, bu niteliğin gerçekte irade edilmesi mümkün olan her şeyi kapsamasını gerektirir. Keza zatî sıfatlardan biri olan ilmin de hakikati üzere bilinmesi mümkün olan bütün varlıkları kuşatması beklenir."¹¹⁰ Şehristânî de taalluk açısından kudretin ilimden, iradenin de kudretten daha özel olduğunu belirtir. Zira ilim vâcib, câiz ve muhale taalluk ederken, kudret sadece mümkün taalluk etmekte, irade ise mümkünler içerisinde ancak mevcuda (müteceddid) taalluk ederek bir nevi sonsuz olan kudret sıfatını sınırlamaktadır. İrade sıfatı olmasaydı Allah'ın sınırsız kudreti sonsuz sayıda maddura taalluk edecek, bu durumda var olanların sonsuz olması gerekecekti. Bu sebeple irade, ilim ve kudrete göre daha dar bir alana sahiptir ve yalnızca meydana gelenlerle ilişkilendirilmektedir.¹¹¹ Böylelikle zatı itibarıyla var olması mümkün olmayan şeyler ilmin konusu olurken, yaratılmaları aklen mümkün görülmediği için irade ve kudretin objesi olarak kabul edilmezler. Yani Allah, hudûsunu bildiği her şeyi irade eder.¹¹²

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu ma'dumun Allah'ın iradesine konu teşkil etmediğini savunmuştur. Çünkü ilahî irade fiille beraber bulunur, ma'dum fiile konu teşkil etmediğinden ilahî irade kapsamına girmemektedir. Bütün Müslümanlar "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" görüşünü kabul etmişler, öte yandan "Allah'ın olmayacağını dilediği şey olmaz" dememişlerdir. Bu da ma'dumun, iradenin konusu olmadığını göstermektedir.¹¹³ Diğer taraftan Allah'ın iradesi ma'duma taalluk etmiyorsa o zaman âlemin Allah'ın iradesiyle yoktan yaratıldığını açıklamak zorlaşacaktır. Nitekim bu problemi aşmaya çalışan bazı Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri bu görüşe muhalefet ederek ilahî iradenin ma'duma taalluk ettiğini kabul etmiştir. Örneğin Cürcânî'ye göre Allah'ın "*Bir şeyi dilediği zaman, O'nun buyruğu sadece, o şeye "Ol" demektir, hemen olur.*"¹¹⁴ beyanı gereği irade, bir şeyin varlık sahasına çıkmasını tahsis eden

¹⁰⁸ Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, çev. İbrahim Özdemir – Fikret Kahraman (Elazığ: TDV Elazığ Şubesi), 2000, 179-180.

¹⁰⁹ Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 179; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 359.

¹¹⁰ Eş'arî, *el-Lüma'*, 65.

¹¹¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 237.

¹¹² Keskin, "İslam Kelamında İlahî Sıfatlar ve Yaratma", 78.

¹¹³ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 147.

¹¹⁴ Yâsîn 36/82.

bir sıfattır, bu da ancak ma'duma taalluk etmektedir.¹¹⁵

5. İRADE İLE İLGİLİ DİĞER TARTIŞMALAR

5.1. İrade-Şer İlişkisi

Görüldüğü üzere Ehl-i sünnet kelâmcıları ile Mu'tezile arasındaki ilâhî irade eksenli tartışmaların temeli bu kavramın tanımı ve mahiyeti, bir başka ifadeyle iradenin sübutî bir sıfat mı, yoksa Allah'ın bir fiili mi olduğu konusuyla alakalıdır. İradenin bir sıfat ya da fiil olarak kabul edilmesi ise pek çok alt tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Bunların ilki ve en önemlisi kuşkusuz Allah'ın iradesinin bir sınırının olup olmadığı meselesidir. Mu'tezile bilginleri iradeyi tevhit ilkesi yerine "adalet" ilkesinin bir konusu olarak gördükleri ve ilâhî fiillerin mutlak olarak iyi (hüsün) kategorisine girdiğini düşündükleri için iradenin kötülükle (kabihi) bağlantısını reddetmiş ve böylece fiillerin sorumluluğunu tamamen insana yüklemişlerdir. Kādî Abdülcebbar bu yaklaşımı şöyle açıklar: "Bize göre adalet, Allah'ın asla kötü fiil işlemediğini ve kötülüğü tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen (iyi ve güzel) olduğunu kabul etmektir."¹¹⁶

Mu'tezile'ye göre irade, istenilen şeyin niteliğini kazanır. İstenen şey kötü ise irade de kötü olur, istenilen şey iyi ise irade de iyi olur.¹¹⁷ Nitekim iradenin tanımı ve mahiyeti konusunda Mu'tezile bilginleri arasında görüş ayrılıkları bulunsada onlar Allah'ın kötüyü irade etmediği konusunda ittifak halindedir.¹¹⁸ Kādî Abdülcebbar bu hususu şöyle ifade eder: "İrade bir fiildir. Kötüye taalluk ettiği zaman Allah'ın adaleti gereği bu iradenin Allah'tan nefyedilmesi gerekir. O yüzden Allah kabihi olanı irade etmez, ondan hoşlanmaz ve ona gazap eder."¹¹⁹ Kādî Abdülcebbar, Allah'ın kullarına dair iradesinin farz ve vacip kılma şeklinde gerçekleştiğini, ancak mubah ve isyan türündeki fiillerle hiçbir ilişkisinin bulunmadığını belirtir. Çünkü Allah'ın bu fiilleri kendilerinde herhangi bir maksat bulunmadan dilemesi mümkün değildir.¹²⁰ Yeryüzünde küfür ve mâsiyet açısından meydana gelen her şey, kulun dileyip gerçekleştirdiği, Allah'ın ise asla yapıp dilemediği şeylerdir. İnsan sırf bu yüzden tam anlamıyla sorumlu varlık kabul edilmektedir.¹²¹ Allah'ın iradesiyle insan arasındaki ilişkiye

¹¹⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 73.

¹¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/210; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 251.

¹¹⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 207.

¹¹⁸ Kādî Abdülcebbar, *Muğni*, 6(2)/5.

¹¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/210, 248.

¹²⁰ Kādî Abdülcebbar, *Muğni*, 6(2)/286-288.

¹²¹ Kādî Abdülcebbar, *Muğni*, 6(2)/220.

gelince Mu'tezile'ye göre insanın yapmış olduğu iyi fiiller üzerinde Allah'ın iradesi mevcuttur, ancak insanın kötü fiilleri üzerinde ise iradesi yoktur. Bu fiillerden mubah olanlara ve sorumluluk taşımayan çocukların ve hayvanların fiillerini ise Allah ne irade eder ne de kerih görür.¹²²

Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın zulme, zorbalığa, yalana ve zulmetmeye kâdir olduğunu, ancak hikmet ve rahmetinden dolayı bunlardan birini yapmasının imkânsız olduğunu savunur. Bu aynı zamanda Mu'tezile'nin genel kanaatidir. "Bunları yapsaydı" şeklindeki soru ise Allah için kabih bir cümledir. Nasıl "Ebû Bekir zina etseydi" veya "Ali kâfir olsaydı", şeklindeki ifadeler uygun değilse bu durum Allah için de geçerlidir. Nazzâm, Câhız, Ali el-Esvârî ve taraftarları ise Allah'ın zulme, yalana ve iyi olmayan fiillere karşılık, "en iyi olanı terk etmeye kudreti vardır" şeklinde nitelendirilemeyeceğini savunarak O'nun müminlere, çocuklara azaba ve onları cehenneme atmaya kudretle vasıflandırılmasını imkânsız görmüşlerdir. Şayet Allah bunlara kâdir olmakla vasıflandırılıysaydı, ceâlete de kâdir olmakla vasıflandırılabilirdi.¹²³

Kâdî Abdülcebâr'a göre akli ve nakli deliller Allah'ın kötülüğü irade etmediğini göstermektedir. Nitekim Allah kötülükleri yasakladığı gibi, sahibini kötülükten sakındırmış ve işlendiği takdirde sahibine büyük ceza verileceğini haber vermiştir. İyiliği ise teşvik etmiş ve karşılığında büyük sevaplar vaat etmiştir. Bu durum Allah'ın kötü fiilleri irade etmediğini gösterir.¹²⁴ Keza yasakladığı bir şeyi irade eden kimse, insanlar arasında kınanır. Bu bizim aramızda bile caiz değilken hikmet sahibi ve âdaletlilerin en adaetlisi Allah için hiç düşünülemez. Şayet Allah kötülükleri irade etmiş olsaydı, kötülüğe karşı sevgi ve rıza göstermesi gerekir, hem irade hem de kerahet gibi iki zıt sıfatın O'nda bir araya gelmesi gibi imkânsız durum ortaya çıkardı. Allah'ın kötülüğe muhabbet ve rıza göstermesi düşünülemez.¹²⁵ Yine Allah'ın "*Allah, kulları için zulüm olanı irade etmez.*"¹²⁶ âyetindeki "zulüm" kelimesi nekra olarak zikredildiği için umum ifade eder. O halde Allah zulüm adının verilebildiği hiçbir şeyi irade etmemektedir.¹²⁷

Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise "*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*"¹²⁸ âyetinin kapsamına "şey" (mevcut) kategorisi içerisinde değerlendirilen insan fiilleri de dâhil olduğundan Cenâb-ı Hak, insan fiillerinin de yaratıcısıdır. O yarattığı her şeyi, yaratmayı irade ederek yaratır. Allah, insan fiillerini de

¹²² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 200; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 194.

¹²³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 383-384; Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 262.

¹²⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/ 250; a.mlf., *Muğnî*, 6(2)/218-219.

¹²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/260; a.mlf., *Muğnî*, 6(2)/241.

¹²⁶ el-Gâfir 40/31.

¹²⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/ 252.

¹²⁸ ez-Zümer 39/62.

yaratmadan önce irade eder ve insanın yapmak istediği fiiller ilahî iradeye bağlıdır. Dolayısıyla "Allah, her şeyin mürididir" sözüyle de arka planda insan fiillerine vurgu yapılmaktadır.¹²⁹ Nitekim İmâm Mâtürîdî, Allah'ın iradesinin kulların fiilleriyle ilişkisini göz önünde bulundurarak aslında irade konusunun efâl-i ibâdın (kulların fiilleri) yaratılması meselesinin içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul edenler, Allah'ın her şeyi irade ettiğini savunurken fiillerin Allah tarafından yaratıldığını reddedenler ise Allah'ın kötülüğü irade etmediğini kabul etmektedir. Zira ilahî iradenin her şeyde geçerli olduğunu kabul etmek kulların fiillerinin yaratıldığını benimseme sonucunu doğurmaktadır. Allah kendisinden meydana gelecek fiilleri işlemekte ihtiyar ve iradeye sahiptir. Bu Allah'ın yaratmakla nitelendirilmesi açısından iradeye de sahip olduğunu ispatlar.¹³⁰

Nesefî'ye göre de Allah'ın kötü fiilleri yaratması ahlakî yönden kötü değil, insanın o fiilleri kesb etmesi kötüdür. Çünkü Allah küfrü yaratmamış, küfrü çirkin ve bâtıl olarak yaratmıştır. Allah'ın küfrü bu sıfatlarla yaratması hikmet olup sefeh olan ise küfrü hikmet, iyi ve doğru diye yaratmaktır. Bu sebeple O'nun kötüyü yaratması kötü değil, aksine hikmettir. Nesefî, kendisinden tek bir çeşit meydana gelen fâilin noksan olduğunu ve bu tek çeşidi seçmeye mecbur kaldığını belirtir. Oysa faydalı cismin yanında zararlı ve acı verici bir şeyin yaratılması da bu çeşitliliği artırmakta ve yaratmadaki hikmeti ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca Allah'ın iyi ya da kötü insan fiillerini irade edip yaratması, başkasının fiilleri üzerinde kudret sahibi olduğunu göstermektedir.¹³¹ Böylelikle Mu'tezile, ilahî iradenin kötü fiillere taallukunu kabul etmezken Ehl-i sünnet âlimleri ise onun kötü fiillere taallukunda bir beis görmemişler ve bu fiillere ait ahlakî vasıfların Allah'a atfedilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim insan iradesi doğrultusunda ortaya çıkan ilahî irade, kötü fiillerden sorumlu tutulamaz ve ilahî iradenin yaptığına ahlakî olarak kötü denilemez.¹³²

Sünnî âlimler "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" sözü üzerinde ümmetin görüş birliği bulunduğunu, âlemde küfür ve mâsiyet türünden olup biten ne varsa bunların tamamının Allah'ın dilemesi ile gerçekleştiğini savunmaktadır.¹³³ Çünkü her yaratılan Allah'ın muradı üzere meydana gelmiştir. Allah'ın iradesinin taalluku yaratılanların bir kısmını dışarıda bırakıp diğer kısmına hasredilemez. Aksine Allah, hayır ve şerriyle

¹²⁹ Nesefî, *Kitâbu'l-Temhîd*, 99.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 366.

¹³¹ Nesefî, *Kitâbu'l-Temhîd*, 101-103.

¹³² Murat Memiş, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, (2009), 249.

¹³³ Eş'arî, *el-İbâne*, 118; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 372; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 202; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 80.

hâdislerin tamamının meydana gelmesini irade edendir.¹³⁴ Ayrıca iradenin Allah'ın zatî sıfatlarından biri olması, bu niteliğin gerçekte irade edilmesi mümkün olan her şeyi kapsamasını gerektirir. İlim sıfatı nasıl hiçbir şey gizli kalmayacak şekilde bütün bilinenleri kapsıyorsa, irade de hayır ve şer, herhangi bir kısıtlama olmaksızın bütün irade edilenleri içine almaktadır.¹³⁵ Bu görüşün icmâ ile delillendirilmesine itiraz eden Kâdî Abdülcebbar'a göre ise üzerinde icmâ edilen husus ya kitaba ya da sünnete dayanmalıdır. Hâlbuki her iki kaynak da bize Allah'ın çirkini yapmadığı gibi onu irade ve tercih etmediğini göstermektedir. Bunun aksi görüşler onun nazarında Mücbire'nin söylemlerinden ibarettir. Ayrıca Müslümanlar yukarıdaki ifadeyle O'nun kudretini dile getirmeyi ve O'nun övülmesi gerektiğini kastetmektedirler. Kadî Abdülcebbar son olarak Zeydiyye mezhebinin bu ifadeye katılmadığını, dolayısıyla "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" sözü üzerinde icmanın gerçekleşmediğini belirtir.¹³⁶

Eş'arî ve Mâtürîdî'ye göre şayet evrende Allah'ın dilemediği herhangi bir şey meydana gelmiş olsaydı yeryüzünde küfrün imandan daha fazla olmasından dolayı şeytanın mertebesinin Allah'ın mertebesinden daha yüksek olması gerekirdi.¹³⁷ Mu'tezile'nin söylediği gibi kulların fiillerinin çoğunu Allah'ın istemediğini, bilakis o istemediği halde bunların meydana geldiğini ileri süren kişi Allah'a kusur atfetmekte ve "Allah olmayan şeyi istemiştir, istemediği şey gerçekleşmiştir, iradesi yaratmış olduğu şeylere tesir etmemiş, mülkü üzerinde etkili olmamıştır" görüşünü savunmaktadır.¹³⁸ Nitekim Hz. Âdem'in oğlu Kabil, kardeşi Habil'i öldürmek istediği zaman kardeşi, Allah'tan korktuğu için öldürmek maksadıyla elini uzatmayacağını söylemiş ve "*Ben diliyorum (urîdu) ki sen hem benim günahımı hem de kendi günahımı yüklenesin, cehennemliklerden olasın! Zalimlerin cezası işte budur.*"¹³⁹ diyerek, kardeşi hakkında kötü olan bir şeyi (cehennemlik olmasını) dilemiş, ancak bunu dilediği için de sefih olmamıştır.¹⁴⁰

Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin savunduğu "kötülüğü irade eden kötü olur" kuralı, ancak beşerî düzlemde geçerlidir. Yani şahitte kendisine

¹³⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 198.

¹³⁵ Eş'arî, *el-Lüma'*, 65.

¹³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/270, 276.

¹³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*, 373. Eş'arî muhataplarına şu soruyu sorar: "Sizce bir şeyi dilediği zaman, istediği kaçınılmaz olarak olan ve o şeyin olmasını dilemediği zaman da istemediği olmayan mı; yoksa bir şeyin olmasını dilediği zaman, istediği olmayan ve istemediği şeyler gerçekleşen mi kâdir sıfatına daha layıktır". Ona göre aksi kabul edilirse şeytan kâdir olma sıfatına Allah'tan daha layık olmuş olur. Çünkü evrende şeytanın istediği şeylerin çoğu olmuştur ve olan şeylerin çoğunu da o dilemiştir. Eş'arî, *el-İbâne*, 118.

¹³⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 200-201.

¹³⁹ el-Mâide 5/28-29.

¹⁴⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 123.

yasaklandığı için kötülüğü isteyen kötüdür. Bu yasak, insandan üstün olan ve ona bir sınır çizen yüce bir zatın koyduğu şeriatın hükmüyle belirlenir. Oysa âlemlerin Rabbi olan Allah hiçbir şeriatın sınırlaması altında değildir. Kendisi için kural koyan ve sınırlayan hiç kimse de yoktur.¹⁴¹ Yine Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kötü şeyi istemek kötü olsaydı, taati istemek de taat olurdu. Buradan taati istediği için Allah'ın da mutî olması sonucu çıkardı. Bu da müslümanların icmasının dışına çıkmak ve din ile olan bağı koparmak anlamına gelmektedir.¹⁴² Dolayısıyla çirkin irade etmek değil, çirkinle muttasıf olmak çirkindir.¹⁴³ Şu halde kadîm bir irade sıfatı kabul eden kelâmcılar bu sıfatı Mu'tezile'nin anladığı şekilde eşyanın ahlakî mahiyeti ile alakalı değil, ilim ve kudret sıfatı gibi eşyanın var olmasıyla ilgili bir sıfat olarak değerlendirmişlerdir.¹⁴⁴

5.2. İrade ve Meşiet

Sözlükte "dilemek ve istemek" gibi anlamlara gelen "şâe" fiilinin mastarı olan meşiet kelimesi, çoğunlukla irade ile eş anlamlı bir kavram olarak kullanılmaktadır.¹⁴⁵ Evrende iyi veya kötü meydana gelen her şeyin Allah'ın iradesiyle vuku bulduğu Ehl-i sünnet âlimleri arasında tartışmasız kabul edildiği gibi,¹⁴⁶ genel olarak irade ile meşiet kavramının aynı anlama geldiği konusunda da görüş birliği vardır. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nureddîn es-Sâbûnî, Kerrâmiyye hariç Mu'tezile de dâhil kelâmcıların irade ile meşietini eş anlamlı kabul ettiklerini belirtmiştir.¹⁴⁷ Diğer taraftan Pezdevî, hiçbir Sünnî âlimin irade ile meşiet arasında fark görmediğini, ancak Ebû Hanîfe'nin fikhî meselelerde iradeye muhabbet ve rıza anlamı vererek meşietten ayrı değerlendirdiğini kaydeder.¹⁴⁸ Oysa dikkatle incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin eserlerinde meşietin sık sık Allah'ın iradesi anlamında kullandığı; meşiet, emir ve rıza arasında fark görmediği anlaşılır.¹⁴⁹

Aliyyü'l-Kârî irade ve meşietin manalarının Allah ve insan hakkında

¹⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 124.

¹⁴² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 208.

¹⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 194.

¹⁴⁴ Nail Karagöz, "Allah'ın Sıfatları", *Kelam III Sistematik Kelam/İman ve İlahiyat*, ed. İsmail Şık vd. (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 170.

¹⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/187.

¹⁴⁶ Sabûnî, *el-Bidâye*, 144; Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu 'i tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-turâs, 2000), 43.

¹⁴⁷ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/492; Sabûnî, *el-Bidâye*, 100; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 165.

¹⁴⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 63.

¹⁴⁹ Nail Karagöz, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2, (2006), 198.

kullanıldığında farklı hükümler içerdiğini belirterek Allah hakkında irade ile meşietin aynı, kullarda ise ikisinin manasının farklı anlamlara geldiğini söyler. Ona göre insanlar arasında meşiet kesinlik bildirirken irade ihtimal anlamı içermektedir.¹⁵⁰ Mâtürîdî kelâmcısı Ebû İshak es-Saffâr ise bazı kimselerin irade ile meşietin arasını ayırarak iradeyi genel, meşieti ise daha özel, bazılarının meşieti iradenin batını, iradenin de meşietin zahiri, bazılarının ise ikisini de aynı kabul ettiklerini söyler. Ona göre doğru olan bu son görüştür.¹⁵¹

5.3. İrade ve Emir

Adalet anlayışlarının bir neticesi olarak emir ile iradeyi eş anlamlı kabul eden Mu'tezile âlimlerine göre Allah, ancak emrettiğini irade eder, irade etmediğini de emretmez. Bütün günahlar ve kötülükler Allah'ın iradesinin aksine insanın iradesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla onlara göre irade ve emir aynı anlama gelen kavramlardır.¹⁵² Mu'tezile, Allah'ın irade etmediği bir şeyi emretmesini, olmasını irade ettiği bir şeyi de nehyetmesini caiz görmemiştir.¹⁵³

Kādî Abdülcebbâr emir ile iradenin aynı anlama geldiğine şöyle bir örnek verir: "Muhammed, Allah'ın elçisidir" ifadesindeki "Muhammed" sözünün hem Muhammed b. Abdullah'ı hem de herhangi bir Muhammed'i kastetme ihtimali vardır. Bu lafzın sadece Muhammed b. Abdullah'ı bildirmesi ise ancak bir emir ve tercih edici ile ortaya çıkar. Bu emir de iradenin ta kendisidir. Yine ona göre emir, başkasına muradını bildiren sözdür. Bu sebeple Allah irade etmediği şeyi emretmez."¹⁵⁴

Ehl-i sünnet âlimleri ise "*Çocuk babasıyla iş güç tutacak yaşa gelince babası ona, yavrucuğum dedi, rüyamda senin boğazını kestiğimi görüyorum; düşün bakalım ne dersin? Dedi ki: Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın.*"¹⁵⁵ meâlindeki âyet bağlamında, irade ile emrin farklı şeyler olduğunu, Allah'ın irade etmediği bir şeyi emredebileceğini savunmuşlardır. Çünkü bu âyet Allah'ın Hz. İbrahim'e irade etmediği halde oğlunu kurban etmesini emrettiğinin bir delilidir.

¹⁵⁰ Mesela bir erkek eşine "boşanmanı murat ettim (meşiet)" derse boşanma gerçekleşir, "boşanmanı istedim (irade)" derse boşanma gerçekleşmez. Çünkü irade talep manasında "r-v-d" kökünden türemişken meşiet ise icattan ibarettir. Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 58.

¹⁵¹ Ebû İshak es-Saffâr, *Telhisü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 2011), 2/737.

¹⁵² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse 2/216*; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 242.

¹⁵³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 359.

¹⁵⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse 2/218, 250, 266*.

¹⁵⁵ Saffât 37/102.

Ebû Hanîfe, Hz. İbrahim'in oğlunun inşallah diyerek "beni sabredenlerden bulursun" cevabını vermesinden yola çıkar ve Allah'ın emrinin bu şekilde gerçekleştiğini, ancak onun boğazının kesilmesini dilemediğini söyler. O halde her emir irade anlamına gelmemektedir.¹⁵⁶

Eş'arîlere göre Allah'ın iradesi mutlak anlamda emir değildir. Allah Teâlâ, imanını bildiği kimsenin imanını irade etmesi örneğinde olduğu gibi bazen emrettiğini irade eder. Bazen imanını bildiği kimsenin küfrünü irade etmemesi gibi, bir şeyi hem irade etmez hem de emretmez. Bazen de Allah emreder, ancak emrettiğini irade etmez. Bunun örneği de Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emredip, bunun gerçekleşmesini irade etmemesidir. O, bunun gerçekleşmesini irade etseydi, o şey mutlaka gerçekleşirdi. Bu da emir ve iradenin aynı şeyler olmadığını, bazen emrin iradesiz de bulunabileceğini göstermektedir.¹⁵⁷

İmâm Mâtürîdî de iradenin mutlak manada emir anlamına gelmediği noktasında Ehl-i sünnet'in ittifak ettiğini belirtir. O ilgili âyetin, Allah tarafından bir şeyi yapmakla emredilen herkesin, emredildiği fiili yapmasını Cenab-ı Hakk'ın dilemediğine işaret ettiğini ifade eder. Çünkü Hz. İbrahim kesmekle, oğlu da kesilmeye dayanmakla ve sabırsızlık göstermemekle emrolunmuştur. Hz. İsmail'in bu emir karşısında sabredenlerden olacağını belirtmesi, Allah'ın bunun yapılmasını dilediğini göstermez. Çünkü Allah dileseydi bu gerçekleşirdi. Allah bu fiili yapmayı, o fiili yapacağını bildiği kişiden ister. Yapmayacağını bildiği kişiden o fiili istemesi caiz değildir. Mu'tezile'ye göre ise Allah bir kimseye bir şeyi yapmasını emrettiğinde, emrettiği fiili yapmasını dilemiştir. Fakat insan kendisi dilemediği için onu yapmamıştır.¹⁵⁸

Ehl-i sünnet kelâmcılarının iradenin emir anlamına gelmeyeceği hakkında yukarıdaki âyeti delil göstermelerini eleştiren bazı Mu'tezile âlimlerine göre Hz. İbrahim, gerçekte oğlunu kurban etmekle emrolunmamış, rüyasında bir emir verildiğini zannedip onu gerçek bir emir gibi algılamıştır. Bazıları da Hz. İbrahim'in oğlunu boğazlamakla değil, onu yakalamak, bağlamak, yüyükoyun yere yatırmak, bıçağı bilemek, boğazlamaya hazırlık aşamalarını gerçekleştirmekle emrolunduğunu savunarak âyeti te'vil etmişlerdir. Oysa böyle bir savunma Cüveynî'ye göre peygamberlerin kıymetlerini düşürmekten ibarettir. Çünkü bu kıssada Hz. İbrahim oğlunu kurban etmekle imtihana tabi tutulmuştur.¹⁵⁹ İmâm Mâtürîdî de Hz. İbrahim'in gördüğü rüyanın emir olduğunu, aksi

¹⁵⁶ Beyâzîzâde, *Usûlü'l-Münîfe*, 97.

¹⁵⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 205; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 242; Muhammed Dâvud, *el-İrâde*, 150.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mustafa Yavuz (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2008), 12/171-172; a.mlf., *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 388-389.

¹⁵⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 199.

takdirde oğlunun "sana buyrulanı yap" demeyeceğini, Hz. İbrahim'in de insan kesmenin ve öldürmenin hatta böyle bir şeye yönelmenin bile haram olduğunu bildiği halde "rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm" şeklinde konuşmayacağını kaydeder.¹⁶⁰

5.4. İrade, Muhabbet ve Rızâ

Allah'ın irade ettiği fiillere muhabbet duyup duymadığı, rıza gösterip göstermediği sorusu hem Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında hem de Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki ihtilafli meselelerden birini oluşturmaktadır.¹⁶¹ Mu'tezile'ye göre insanların yaptığı fiiller, kötülüğü murat etmeyen Allah'ın iradesinden bağımsız olarak meydana geldiği için irade sıfatı ile rızâ aynı anlama gelmekte ve insanların işlediği kötü fiiller Allah'ın irade ve rızâsının dışında kalmaktadır.¹⁶² Nitekim şahitte bir kimse bir şeyi irade ettiği zaman ona muhabbet duyar, muhabbet duyduğu şeyi de irade eder.¹⁶³ Allah Teâlâ Kur'an'da "*Allah kulları için zulüm irade etmez.*"¹⁶⁴ ve "*Şüphesiz ki Allah kötü ve çirkin olanı emretmez.*"¹⁶⁵ şeklinde beyanda bulunmaktadır.¹⁶⁶ O halde Allah'ın rızasına uygun olmayan şey O'nun iradesine de dâhil değildir.¹⁶⁷

Ebû Hanîfe'ye göre "taatlerin hepsi Allah'ın emri, muhabbeti, rızâsı, ilmi, dilemesi, kazası ve takdiri ile vacip kılınmışken mâsiyetlerin hepsi de Allah'ın ilmi, kazası, takdiri ve dilemesi ile olmakla beraber, rızâsı ve emri ile değildir".¹⁶⁸ Allah kâfirin küfrünü kesbine uygun olarak yaratmayı dilemiş, onlar için küfrü yaratmış, ancak bunu emretmemiştir. Çünkü Allah kişinin günahından ve küfründen razı değildir. Allah'ın taat ile amel eden kimse hakkında rızası vardır, emrettiğinin tersine fiilde bulunan kimseye ise O'nun iradesi altında fiilini gerçekleştirmiş olsa dahi rızası yoktur. Çünkü kişi günah bir fiili işleyerek Allah'ın rızasının aksi davranış sergilemiştir.¹⁶⁹ Ebû Hanîfe böylelikle Allah'ın her yarattığını irade ettiğini, ancak günahı emretmediği ve ondan razı olmadığı görüşünü savunmaktadır. Mâtürîdî

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/172.

¹⁶¹ Bk. Hasen b. Abdilmuhsin Ebû Azbe, *Ravzatu'l-behiyye fi mâ beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1322), 17-21.

¹⁶² Halil İbrahim Bulut, "Rıza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/55.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 6(2)/5; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/268.

¹⁶⁴ el-Gâfir 40/21.

¹⁶⁵ el-A'râf 7/28.

¹⁶⁶ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, 196.

¹⁶⁷ Sabûnî, *el-Bidâye*, 144.

¹⁶⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 57.

¹⁶⁹ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsât: İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 46-47.

de "Allah, İblis'i sever, ondan hoşnut olur denemez, aynı olumsuzluk kötü şeyler için de geçerlidir. Her ne kadar Allah'ın iradesi bunların oluşmasına taalluk etmişse de küfür eylemi ve çirkin olan bütün olaylar aynı konumdadır." sözüyle irade ve rızanın farklı şeyler olduğunu söylemektedir. Mu'tezile'ye göre irade fiilden önce iken Mâtürîdî'ye göre fiil ile birlikte. Rızâ, gazap ve muhabbet ise daima fiilden sonradır.¹⁷⁰

Pezdevî'ye göre asıl olan "irade, meşiet, hüküm ve kaza" ile "muhabbet ve rızâ"nın birbirinden ayrı değerlendirilmesidir. O bu konuda âyetlerle delil getirdiği gibi dil uzmanlarının da ittifakından hareket ederek Mâtürîdî kelâmcılarının irade ile rızâ arasında fark gözettilerini belirtir.¹⁷¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî muhabbet ve rızâ anlamının yalnızca Allah katında iyi kabul edilen şeyler için geçerli bir "dileme"yi ifade edeceğini söyler.¹⁷² Hanefîlerin rızâ ile iradenin arasını ayırdığını belirten Nûreddin es-Sâbunî de rızânın bir şeyin hasen görülmesini ve kabulünü; iradenin ise mümkün olan iki caiz vecihten birinin tercihi ve onun var olma ile tahsisini gerektirdiğini söyler. Rızâ emir ve çağırıcı, irade ise fiil ve yaratmayı gerektirir. Nice fiiller vardır ki insan irade ve ihtiyarı ile yapsa da ondan razı olmaz. Bu ise rızâ ile iradenin arasında fark olduğunu belirtir.¹⁷³ Harpûtî'ye göre irade ile rızâ ve emir arasında hiçbir zorunluluk yoktur. Buna göre irade günah ve çirkin gibi razı olunmayan ve emredilmeyen hususlara da taalluk eder. Böylece bu hususlar da ilahî irade kapsamına girer.¹⁷⁴

Mâtürîdîler iradenin varlığa tekabül eden ontolojik boyutuyla onun ahlakî boyutu arasında bir ayrıma giderek kulların iyi fiillerinin Allah'ın meşiet, irade, rızâ, muhabbet, emir, kaza ve kaderi ile meydana geldiğini, kötü fiillerin ise Allah'ın meşiet, irade ve kaza ve kaderiyle gerçekleşmekle birlikte O'nun kabîh fiillere dair rızâ, muhabbet ve emri bulunmadığını belirtmişlerdir.¹⁷⁵ Dolayısıyla rızâ ve muhabbet hoşnutsuzluğun zıddı iken irade ise alternatiflerden birinin bilinçli olarak tercih edilmesidir. Bu sebeple Allah kâinattaki tüm hayır ve şerri irade etmiş, ancak kulların kötü fiilleri başta olmak üzere çirkin fiilleri yaratsa bile bunlara rızâ göstermemiş ve muhabbet duymamıştır.

Eş'arî âlimlerine gelince "Allah kâfirlerin küfründen hoşlanıp ona

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd Tercümesi*, 378, 380. krş. Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 355.

¹⁷¹ Örneğin bir insan bir başkasına eziyet verdiği zaman özür diler ve özrü kabul edilirse bu durumda "falan falandan razı oldu" denilir, ancak "falan falandan diledi" denilmez. Muhabbetin anlamında bir şeyi güzel ve iyi bulmak vardır. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 52, 60-61.

¹⁷² Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/281.

¹⁷³ Sâbunî, *el-Kifâye*, 125.

¹⁷⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm*, 180.

¹⁷⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 63; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Düşüncede İlahî Adalet* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 137-138.

razı olur mu?" şeklindeki soruya Eş'arîler'in iki türlü cevap verdiği görülmektedir. Bir kısım Eş'arîler muhabbet ve rızâdan kastedilenin Allah'ın fiili sıfatlardan olan lütuf ve ihsanı olduğunu ifade etmişlerdir. "Allah bir kulu sevdi" denildiğinde bununla ona meyletmek değil, nimet vermek kastedilir. Çünkü Allah meyletmek ve meyledilmekten münezzehtir. Bir kısım Eş'arî âlimleri de muhabbet ve rızâyı te'vil ederek bunları irade sıfatına indirgemişlerdir. Buna göre irade kula ulaşan bir nimete taalluk ettiğinde bu irade, muhabbet ve rızâ olarak isimlendirilir. Bu kula yönelik bir cezaya taalluk ettiğinde ise gazap olarak isimlendirilir.¹⁷⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî başta olmak üzere İbn Fûrek,¹⁷⁷ Bâkîllânî,¹⁷⁸ Cüveynî,¹⁷⁹ Fahreddîn er-Râzî¹⁸⁰ ve Âmidî gibi çoğunluk Eş'arî kelâmcılarının bu düşüncede olduğu görülmektedir. Ancak onlar bu görüşle Ehl-i hadis'in "Allah şerri emretmez, aksine onu yasaklar. Hayrı emreder, şerri irade etse de şerden razı değildir"¹⁸¹ şeklindeki ilkesine ters düşmekte ve Mu'tezile'nin irade ile muhabbet ve rızâyı aynı kabul eden yorumuna yaklaşmaktadırlar.

Eş'arî'ye göre Allah'ın müminlere olan rızâsı, onlara mükâfat verme ve methetme iradesidir. Kâfirlere kızması ise onları cezalandırma ve zemmetme ile ilgili iradesidir. Muhabbet ve adâvet de (düşmanlık) aynıdır. Muhabbet ve rıza müminlerle, suht (kızma) ve adâvet kâfirlerle alakalı bir irade biçimidir.¹⁸² O, bu görüşünü doğrulamak için "*Allah, kullarının küfrüne razı olmaz.*"¹⁸³ âyetini "*Mümin kullarının küfrüne razı olmaz*" şeklinde, "*Allah fesadı sevmez.*"¹⁸⁴ âyetini de "Fesadı müminler için sevmez, ancak fesat ehli için sever" şeklinde yorumlamıştır.¹⁸⁵ Eş'arî kasd, ihtiyar, rızâ, muhabbet, gazap, suht, adâvet ve rahmet gibi iradeye yönelik vasıfların Allah hakkında kullanıldığını; azim, şehvet, hırs ve gıpta gibi vasıfların ise insanların iradesi hakkında kullanılıp Allah'ın iradesi hakkında kullanılamayacağını belirtir.¹⁸⁶ Böylece Eş'arîlerin Allah'ın sevmesini, razı olmasını veya gazap etmesini irade sıfatına yönelik kavramlar olarak te'vil ettiği anlaşılmaktadır. Bütün bu kavramların arkasında Allah'ın insan için ya bir fayda ya da bir zararı istemesi (irade etmesi) vardır. Örneğin Allah'ın müminlerden razı olması, aslında onları mükâfatlandırmayı ve övmeyi

¹⁷⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 199.

¹⁷⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 45.

¹⁷⁸ Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 47; a.mlf., *el-İnsâf*, 38.

¹⁷⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 199.

¹⁸⁰ Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ty.), 98.

¹⁸¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 239.

¹⁸² İbn Fûrek, *Mücerred*, 45, 69.

¹⁸³ ez-Zümer 39/7.

¹⁸⁴ el-Bakara 2/205.

¹⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, 72; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 64, 77.

¹⁸⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 69.

"irade" etmesi demektir. Kâfirlere kızgınlığı ise onları cezalandırmayı irade etmesidir. Dolayısıyla O'nun iradesi hususî bir yönden taalluk edince rahmet olurken aksi yönden taalluk edince gazap ve düşmanlık biçiminde kendini gösterir. Bir başka ifadeyle rahmet, muhabbet, rızâ ve gazap, irade sıfatının farklı durumlarda ortaya çıkan yansımalarıdır.¹⁸⁷

SONUÇ

Allah'ın iradesi, ilahî sıfatlar içerisinde en çok tartışılan kelâmî meselelerden biridir. Nitekim irade sıfatı etrafında ortaya çıkan çeşitli problemler sadece Mu'tezile ile Sünnî kelâmcılar arasında değil, aynı zamanda mezheplerin kendi içinde de bazı ayrışmalara sebebiyet vermiştir. Allah'a nispet edilen irade sıfatı bir taraftan ilahî zata ait bir yetkinlik ifade ederken diğer taraftan da ilahî fiiller ve kullara yönelik emir ve nehiy ile ilgili bir kavram olarak karşımıza çıkar. Erken dönemlerden itibaren irade sıfatı kelâm âlimleri tarafından genellikle iki farklı perspektiften ele alınmıştır. Tıpkı "kelâm" sıfatında olduğu gibi iradeyi de bir fiil türü olarak tasavvur eden Mu'tezile âlimleri, kendi kelâm sistemleri ve ahlak anlayışlarının bir gereği olarak bu sıfatın adalet ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu bakış açısına göre Allah kötülükleri yaratmayacağı gibi irade de etmemekte, sadece irade ettiğini emretmekte ve sevmektedir. Yine bir kısım düşünürler iradenin tanımına "faydayı bilme ve maksatlı olma" şartını da ekledikleri için Allah'ın fiillerini irade ederken daha faydalı olana yönelmesi gerektiğini ve O'nun iradesinin çirkin şeylerin zıtlarına taalluk ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu da onların yaratma konusunda benimsedikleri ahlakî düalizmi (hayır-şer) irade sahasına da taşıdıklarını göstermektedir.

Felsefî yaklaşımın etkisiyle irade sıfatını bilme ve yaratmaya indirgeyen Bağdat Mu'tezilesi, fiiller konusunda da nedenselci bir tavır izleyerek irade ile muradın aynı olduğunu kabul etmişlerdir. Onların iradeyi mecaz kabul eden bu görüşleri tabii olarak diğer Mu'tezile âlimleri ile Sünnî kelâmcıların eleştirilerine hedef olmakta gecikmemiştir. İradenin Allah'a nisbeti konusunda daha ılımlı bir tavır sergileyen Basra Mu'tezilesi ise Sünnî kelâmcılarla aynı tarafta yer alarak Allah'ın bir irade ile mürid olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte Allah'ın bir şeyi var etmek istediği zaman o şeye "ol" demesini yoktan yaratma düşüncesinin merkezine yerleştiren bu düşünürlerin zatla kaim bir sıfat yerine yaratılmış ve mahalli bulunmayan bir irade anlayışını benimsemeleri dikkat çekicidir.

¹⁸⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Muhammed Seyyid el-Celyend (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2013), 140; İbn Fûrek, *Mücerred*, 45, 69; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, 47; krş. Mustafa Özgen, *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 223.

Onlara göre "irade" hâdis fiil olduğu için onu mastar kalıbıyla bir sıfat olarak kabul etmek tevhit ilkesine zarar vermeyecektir. Aksi halde Allah'ın zatıyla mürit olduğunu kabul etmek Allah'ın muradı olan âlemin de ezeli olmasını gerektirir. Dolayısıyla onlar, irade-murat ilişkisinden doğan bu problemi "mahalsiz bir hâdis irade" fikriyle çözmeye çalışmışlardır. Öte yandan Ehl-i sünnet âlimleri de ezeli irade ile yaratılmış murat ilişkisini "taalluk" kavramıyla aşmaya çalışarak bu bağlamda iradenin ezeli olduğunu, iradenin taallukuyla birlikte muradın zaman içinde ve sonradan yaratıldığını ifade etmişlerdir.

Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın insan fiilleri de dâhil evrende meydana gelen her şeyin yaratıcısı olması, aynı zamanda onları irade ettiğini de göstermektedir. Zira Allah'ın bir şeyi yaratması için o şeyi önce irade etmesi gerekir. İster kötü olsun ister iyi, hiçbir fiil bu irade ve yaratmanın kapsamı dışında kalmaz. Öte yandan Allah, insanın kötü bir fiilini irade edip yarattığı için kötülükle de vasıflandırılmaz. Çünkü O, bir anlamda insanın ahlakî tercihi yerine getirmektedir. Dolayısıyla kötülük, kötü fiili irade edip yaratana değil, kötü fiili kesb edene aittir. Başka bir ifadeyle Allah Teâlâ kötü fiili, kulun tercihi üzerine ontolojik bir çerçevede irade etmektedir. Kul ise aynı fiili ahlakî bir bağlamda arzu ve irade etmiş ve ona yönelmiştir. Bu sebeple fiilin var oluşu tabii (nötr) bir durum olarak Allah'a, ahlaken yergiyi gerektiren bir kötülük oluşu ise kula nispet edilir. Tümüyle ilahî irade tarafından tercih edilen tabii varlıkların ahlakî değeri ise Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında tartışma konusu teşkil etmektedir.

Eş'arîler irade sıfatını delillendirirken daha çok gâibi şahide kıyaslayarak ve zıddını nefyederek ispat etme yöntemini tercih etmişlerdir. Buna göre iradenin zıddı yanılma ve gaffettir. Bu sıfatları Allah'a atfetmek mümkün olmadığı için Allah irade sıfatıyla müriddir. Mâtürîdîler ise bakışları evrene çevirerek Allah'tan meydana gelen fiillerin sehven değil, irade ile ortaya çıktığına vurgu yapmışlardır. Cevher ve arazların farklı şekillerde var olmaları, âlemin yoktan yaratılması Allah'ın fiillerinin iradeli olduğunu göstermektedir. Sonuçta her iki tarafa göre irade, Allah hakkında üstünlük ve yetkinlik bildiren, sahibinin mürid olmasını gerektiren, ilim ve kudretten ayrı olarak iki makdurdan birinin gerçekleşeceği vakti tahsis eden bir sıfattır. Bu sığata en çok layık olan da Allah Teâlâ'dır. Diğer taraftan Mâtürîdî âlimleri Allah'ın fiillerinde bulunması gereken hikmet düşüncesini iradeli fiillere de taşımışlar, O'nun hayır ve şer de dâhil her şeyi irade etmekle birlikte şerri sevmediğine, rıza göstermediğine vurgu yapmışlardır. Allah'ın fiillerinde hiçbir sebep ve illet kabul etmeyen Eş'arîler ise iradenin hiçbir sınırlama olmaksızın her şeyi içine alan bir sıfat olduğunu, Allah'ın iyi ve kötüyü yarattığı gibi irade ettiğini, irade ettiği her şeyi sevip razı olduğunu dile getirmişlerdir. Bu bağlamda hiçbir maksat ve maslahatın O'nun iradesini sınırlayamayacağını ifade etmişlerdir.

KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet. "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/ 326-328. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aliyyü'l-Kârî. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Hisar Yayınevi, ty.

Âmidî, Seyfeddin. *el-Mübîn fi şerhi meânî elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn: Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*. çev. Bilal Taşkın – Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Âmidî, Seyfeddin. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*. nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizaretü'l-Evkâf, 1971.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firâk: Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Turâs, 2. Basım, 2000.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*. thk. Mektebetü'l-İlmî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiy, 2016.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 2000.

Bulut, Halil İbrahim. "Rıza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/55-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2007.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Basımevi, 2016.

Dâvud, Muhammed Abdülbârî. *el-İrâde inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira: Dirâsetü felsefiyyeti'l-İslâmiyye*. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.

Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik: İlk Dönem Kelamcılarında*

Tabiat ve İnsan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Düzgün, Şaban Ali. *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Ebü Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin. *Ravzatu'l-behiyye fi mâ beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtüridiyye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1322.

Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ebsât: İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber: İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Abbâs Sabbağ. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr. *el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil – Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr. *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa*. thk. Muhammed Seyyid el-Celyend. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2013.

Fahreddîn er-Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *el-Muhassal: Kelâma Giriş*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ty.

Fahreddin er-Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Me'âlimü Usûli'd-dîn*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Gazzâlî, Ebü Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

Harputî, Abdullatîf. *Tenkîhu'l-keîm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*. çev. İbrahim Özdemir – Fikret Kahraman. Elazığ: TDV Elazığ Şubesi, 2000.

İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, ty.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Keşf an*

minhâci'l-edille: Felsefe-Din İlişkileri. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh yayınları, 2016.

İbnü'l-Melâhimî, Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Fâik fi usûli'd-dîn.* thk. Wilferd Madelung - Mardin McDermond. Tahran: Müessese-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1386.

İbnü'l-Melâhimî, Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Tuhfetü'l-mütেকellimîn fi'r-red ale'l-felâsife.* thk. Hasan Ensârî. Tahran: Müessese-i Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1387.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam.* sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât.* thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER); Amman: Darü'l-Feth, 2018.

Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-İrade.* thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Kahire, b.y., ty.

Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı).* çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kādî Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebü Saîd. *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği.* çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Karagöz, Nail. "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 191-216.

Karagöz, Nail. "Allah'ın Sıfatları". *Kelam III Sistemik Kelam/İman ve İlahiyat.* ed. Şık İsmail vd. 149-186. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Keskin, Halife. "İslam Kelamında İlahi Sıfatlar ve Yaratma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 69-91.

Kılavuz, Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 25. Basım, 2016.

Koloğlu, Orhan. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi.* İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Koloğlu, Orhan. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi.* Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Mâtürîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi.* çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2002.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Yavuz, 17 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2008.

Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Düşüncece İlahî Adalet*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Memiş, Murat. "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1 (2009), 231-260.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.

Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Kitâbu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd: Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Öz, Mustafa. "Dirâr b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/274-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Özgen, Mustafa. *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*. Konya: Palet Yayınları, 2017.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 3. Basım, 1994.

Sâbûnî, Nüreddîn. *el-Bidâye fi usûli'd-din: Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. Basım, 1995.

Sâbûnî, Nüreddîn. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Berikan Yayınevi, 2019.

Saffâr, Ebû İshak İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyye, 2011.

Sekûnî, Ebû Ali Ömer. *Uyûnü'l-münâzarât*. thk. Sa'd Gurâbe. Tunus: Menşurâtü'l- Câmîati't-Tûnusiyye, 1976.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdülkerim. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-dîniyye, 2009.

Takıyyüddin en-Necrânî, Muhtâr b. Mahmûd Ucalî el-Mu'tezilî. *el-Kâmil fi'l-İstiksâ fi ma beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*. nşr. Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2009.

Teftâzânî, Sa'deddîn. *el-Makâsıdu'l-keâm fi 'akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler

Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sa‘deddîn. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 1999.

Teftâzânî, Sa‘deddîn. *Şerhu'l-Makāsıd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 2. Basım, 1998.

Tunç, Cihat. "Bişr b. Mu‘temir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ünal, Halit. "Meymûn b. Mihrân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/506. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Câhiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yurdagür, Metin. *Allah'ın Sıfatları: Esmâü'l-Hüsna*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.

"TEBSİRATÜ'L-EDİLLE'DE" BÜYÜK GÜNAH MESELESİ THE MAJOR SIN ISSUE IN "TABSİRAT AL-ADILLA"

Geliş Tarihi: 30.11.2020 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ **EBUBEKİR YALÇIN**

DR.

MEB, ÖĞRETMEN

ADİYAMAN MİMAR SİNAN ORTAOKULU MÜDÜRÜ

orcid.org/0000-0002-1268-1654

eyalcin1967@hotmail.com

ÖZ

Kelâm ekollerince tartışılan konulardan birisi Müslüman olduğu halde büyük günah sahiplerinin âhiretteki cezalarının durumudur. Bu konu, büyük günah (mürtekibu'l-kebîre) meselesi adıyla incelenmiştir. İnsan doğası gereği her zaman kendisi için çizilen sınırlar içinde kalmaz. Beşerî duygular, hırs ve öfke gibi zafiyetler onun kanunları çiğnemesine yol açabilir. Bu bağlamda bir Müslümanın dinî yasaklardan bir veya birkaçını işlemesi halinde dünya ve âhirette durumunun ne olacağı önemli teolojik sorunlardandır. Hicrî 4. asırda Orta Asya'da yaşamış olan Ehl-i sünnet âlimlerinden Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn adlı eserinde öncelikle mü'min, kâfir ve fâsık kavramlarının tanımları üzerinden büyük günah meselesini incelemektedir. Nesefî'ye göre inanmak bir şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını kalben onaylamaktır. Geniş anlamıyla İslâm akaidinin inanç esaslarını tasdik etmektir. İnançını muhafaza ettiği sürece bir müminin büyük veya küçük işlediği suçlar, Allah'ın isteğine bağlı olarak ya bağışlanır ya da suçuyla orantılı olarak cezalandırılır. Ancak büyük günahları hafife alır veya helal görürse bu avantajdan yararlanamaz ve inkârcılar gibi muamele görür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Büyük Günah, Ebu'l-Muîn Nesefî, Tebsiratü'l-Edille, Bağışlanma, Azap.

ABSTRACT

One of the issues discussed by the schools of kalam is the state of the punishment of those who have major sins in the hereafter, even though they are Muslim. This subject has been studied under the name of the major sin (murtakib al-kabira) issue. Human nature does not always stay within the boundaries drawn for itself. In this context, what will happen to a Muslim in the world and the hereafter if he commits one or more of the religious prohibitions is one of the important theological problems. Abu al-Mu'in al-Nasafi is one of the scholars of Ahl al-Sunnah who lived in Central Asia in the 4th century of the Hijri. In his work titled Tabsirat al-Adilla fi Usul al-Din, he primarily examines the major sin issue through the definitions of the concepts of believer (mumin), unbeliever (kafir) and rebellious (fasiq). According to Nasafi, believing is confirming the truth or wrongness of something by heart. Major or minor sins committed unintentionally by a believer can be forgiven or punished by Allah (swt). However, if one underestimates major sins or regards it as lawful, he/she cannot benefit from this advantage and is treated like deniers.

Keywords: Kalam, Major Sin, Abu al-Mu'in al-Nasafi, Tabsirat al-Adilla, Forgiveness, Torment.

THE MAJOR SIN ISSUE IN "TABSIRAT AL-ADILLA"

SUMMARY

One of the issues discussed by Schools of Islamic Theology is the situation of the punishment in the hereafter of those who make prohibitions that are considered a great sin by religion, even though they are Muslims. This issue has been studied under the name of the major sin (murtakib al-kabira) issue. Because of its structure, human beings cannot fully comply with the rules that have always been established. Human emotions, such as ambition and anger, which are found in a person, can lead to him breaking prohibitions. From this point of view, if a person who believes in the religion of Islam commits one or more of the prohibitions, determining the provision related to him is seen as an important consideration.

The debates on the major sin issue in the Islamic geography, it started due to the deaths that occurred after Osman (as) was martyred. The killing of a believer is prohibited by Islam. It has been reported that those who commit this crime will be punished forever in Hell. Likewise, actions such as adultery and taking interest are among the major sins prohibited by Islam.

Three different views emerged among the madhhabs regarding the situation of those who committed major sins: First; a person who commits a great sin loses his characteristic of being a believer. For this reason, he is punished infinitely in Hell. This opinion belongs to the Kharijites. According to the second view those who commit major sins are not believers, they are not unbelievers, and they are from the class of the sinners, which is a class between the two.

If such a person repents for his mistake, his guilt is forgiven and his punishment is lifted. However, if he dies without repent, his punishment in the hereafter will be eternal, but his punishment will be lighter than the punishment of an unbeliever. This opinion also belongs to Mu'tazila.

The third view belongs to the Ahl al-Sunnah and one of the scholars who defended it, Abu al-Mu'in al-Nasafi. Nasafi's views on people who committed major sins were examined in his greatest work, *Tabsirat al-Adilla fi Usul al-Din*. The Turkish version of this book has not been published yet. We have it in Arabic. Nasafi evaluates this issue based on two main criteria in his book. The first is the analysis of the concepts, the other is the interpretation of the verses shown as evidence.

According to Nasafi, a believer, which is the basic concept of the issue, is a person who confirms the principles of the religion of Islam. Confirming a judgment takes place with the heart. Likewise, denial can happen with the abolition of this confirmation. Therefore, a person who commits a haram deed is not considered an unbeliever, even if his heart continues to confirm it. However, he is called a fasiq because he went astray. Fasiq means someone who goes outside the determined rule in terms of meaning. For this reason, it does not mean the opposite of a religious believer.

In Islam, it is very important to obey Allah's orders and prohibitions. True believers are defined as those who believe in Allah (swt) and do good deeds. Therefore, believers are expected to obey the rules determined by Allah and to do good deeds throughout their life. However, it is also possible for people to sometimes commit sins because of some reasons. Nasafi thinks that a Muslim person will not commit major sins very often. According to him, when a believer commit sin, he both fears Allah and hopes that Allah will forgive him. This mood of that person can cause Allah to forgive him. Likewise, according to Nasafi, a believer's good deeds are more than his bad deeds. It is the greatest good for him to believe. Also, the believer fulfills many orders of Allah and worships Him. For this reason, even if he goes to hell due to his crime, his punishment ends after a certain period of time.

Among the evaluations of Nasafi on the subject, the condition that those who commit sins should not underestimate the ban and not accept it as halal draws attention. If a person commits a sin by accepting the prohibitions of Allah as lawful or taking lightly, although he says he is a believer, that person's faith is doubtful. Therefore, it is difficult for such a person to be seen as a believer and to be forgiven. According to him, only the unbeliever does not obey any of the prohibitions of Islam.

GİRİŞ

Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn adlı eser, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin kelâma dair en hacimli ve muhtevalı eseridir. Nesefî, 438 (m. 1047) yılında Türkistan'ın Nesef şehrinde doğmuş ve 508'de (m. 1115) Buhara'da vefat etmiştir. O, Mâtürîdî mezhebinin büyük âlimleri arasında sayılmaktadır. Müellif bu eserinde inanç esaslarını geniş bir şekilde ele almış ve semantik bir metot kullanarak tartışmıştır. O, özellikle Ehl-i sünnet düşüncesine aykırı olan görüşleri akli ve nakli delillerle çürütmeye ve Ehl-i sünnetin görüşünün doğru olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Nesefî, Tebsiratü'l-edille'de büyük günah meselesini (mürtekibü'l-kebire) "esma, ahkam, va'd ve va'id" bölümü altında ele almaktadır. Müellif söz konusu eserinde konuya genişçe yer ayırmakta, Ehl-i sünnetin görüşlerini âyetlere dayanarak açıklamaya ve temellendirmeye çalışmaktadır. Özellikle de karşıt görüşte olan Mu'tezile'nin konuyla ilgili ileri sürdüğü delillerin yanlışlığını âyetlerin bütünlüğü içinde ele alarak ortaya koymaktadır. Makalemizde ağırlıklı olarak Nesefî'nin büyük günah sahiplerinin âhiretteki cezalarının ebedî olmadığı yönündeki görüşlerini nasıl ispatlamaya çalıştığı üzerinde duracağız. Çalışmamızda Tebsiratü'l-edille'nin Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün tarafından tenkitli olarak neşredilen Ankara-2003 baskısını esas aldık. Ayrıca müellifin diğer iki eseri olan *Bahrü'l-keîm*" ile *"Kitâbü't-Tevhîd li kavâidi't-tevhîd* adlı kitaplarına da müracaat edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah Teâlâ'nın insanlar için seçtiği dinin İslâmiyet olduğu belirtilmekte ve ona uyulması istenmektedir: *"...Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim..."*,¹ *"Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır. İşte*

¹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), el-Mâide 5/3.

sakınmanız için Allah size bunları emretti."²

Kur'ân'da dini inkâr eden ya da dinin kurallarına uymayanların âhirette birtakım cezalarla cezalandırılacağı beyan edilmekte; hatta bazı suçlar için söz konusu cezanın bitmeyen bir süreklilik arz edeceği, yani sonsuz olacağı haber verilmektedir. Bununla beraber Allah'ın merhametinin bir eseri olarak bazı suç ve cezaların da affedileceği âyetlerde bildirilmektedir. Ancak birçok insan, Allah tarafından bildirilen dini kabul ettiği halde kişisel, psikolojik, ekonomik ve ictimaî birtakım nedenlerle, belirlenmiş olan kuralların dışına çıkarak büyük ya da küçük diye adlandırılan birçok günah ve suç işleyebilmektedir. İnsanlardan, işlediği günahından pişmanlık duyarak bir daha yapmayacağına söz verenler olduğu gibi, bu durumu önemsemeyen, davranışında ısrarla devam eden kimseler de bulunmaktadır. Hatta işlediği günahından ömrünün sonuna kadar tevbe etmeden vefat edenler de bulunabilir.

Hz. Peygamber hayatta iken Müslümanların inançları hakkındaki soru ve sorunlar bizzat kendisi tarafından açıklanır ve düzeltilirdi. Ancak Osmân b. Affân'ın (ö. 35/656) hilafeti ile başlayan iç karışıklık, onun şehit edilmesiyle daha da büyümüştür. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) döneminde Müslümanlar arasındaki tartışmalar karşılıklı çatışmaya dönüşmüş ve yapılan savaşlarda binlerce Müslüman şehit olmuştur. Öldürme hâdiseleri, İslâm toplumunda i'tikadî tartışmaların ve farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Kur'ân'da Müslümanların özellikleri açıklanırken genel olarak "inanmak" ve "sâlih amel" yüz'den fazla âyette birlikte zikredilmiştir. Bu özellik, inanmış olanların öldürülmesi özelinde ve daha sonra diğer büyük günahların hükmü konusunda tartışmalara yol açmıştır. Konuyla bağlantılı olarak dinin emir ve yasaklarına uymanın "imanın" bir parçası olup olmadığı meselesi gündeme gelmiş ve devamında büyük günah işleyenlerin mümin olma vasfını kaybederek cehennemde ebedî kalabileceği noktasına kadar ulaşmıştır.³

İslâm inanç esaslarını derlemeye çalışan kelâmçılar, günah işleyen kimselerin nasıl isimlendirilecekleri, bunların "mümin" olarak nitelendirilmelerinin doğru olup olmadığını tartışmışlardır. Ayrıca işledikleri günahlarına karşılık âhiretteki durumlarının nasıl olacağı da meselenin kapsamı içinde incelenmiştir. Bu noktada özellikle bazı

² *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), el-En'am 6/153.

³ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*, çev. Ethem Rûhi Fıçlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 55; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid (Kâhire: Mektebetü'n-Nehce, 1950), 157; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/370; Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1185), 632.

âyetlerde zikredilen ve belli başlı büyük günahlar kısmından sayılan suçları işleyenlerin âhiretteki cezalarının sürekli olup olmayacağı hususu, üzerinde en çok durulan konular arasında yer almıştır. Haricî mezhebinin düşüncesini benimseyenler büyük günah işleyenleri kâfirlerle bir tutarak, cehenneme gideceklerini öne sürmüşlerdir. Mürcie mensupları ise ister büyük ister küçük olsun hiçbir günahın müminin durumuna zarar vermeyeceğini iddia etmişlerdir. Mu'tezile, büyük günah konusunda daha farklı bir yoruma giderek, söz konusu kişinin ne mümin ne de kâfir olduğunu, onun fâsık olduğunu, bu mertebenin iki yer arası bir yer (el-menzile beyne'l-menzileteyn) olduğunu savunmuştur.⁴

Ehl-i sünnet âlimleri, inandıktan sonra inancının gereğini yerine getirmeyi çok önemsemekle birlikte konuyla ilgili dinî metinleri bütünlük içinde ele alarak, insanın fitratı gereği hata yapabileceğini, beşerî zafiyetlerine mağlup olabileceğini de göz önünde bulundurmamak suretiyle konuya yaklaşmışlardır. Onlara göre Ehl-i kible olan insanlar, yasaklanan şeyi inkâr etmedikçe ya da hafife almadan yaptıkları takdirde Allah'ın rahmetine ve bağışlamasına nail olabilirler, sadece günah işlemekle mümin olma ayrıcalıklarını kaybetmezler. Kısaca onlara göre amel imanın bir parçası olarak değerlendirilmemiştir.⁵

Dinimizin esaslarına göre, inandıktan sonra mümkün olduğu kadar inancının gereğini yerine getiren, ancak beşerî bazı zafiyetler sebebiyle kesinlikle yasaklanmış olan ve mahiyet itibarıyla büyük günah olarak değerlendirilen suç/suçları işleyenlerin durumları ile inandıktan sonra inancının gereğini yerine getirme konusunda hiçbir hassasiyeti olmadığı için büyük günahlar da dahil birçok suç işlemiş olanların cezalarının devamlılığı açısından araştırılması önemlidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "bir mümini öldürmek" ve "Allah'a ve Peygamberine itaatsizlik etmek" gibi ağır suçları işleyenlerin cehennemde ebedî kalacağı yönündeki bilgiler,⁶ bu meselenin tartışılmasının temel nedenlerinden birisi olmuştur.

Allah'ın küfür ve şirk dışındaki bütün günahları affedeceği bildirilmiştir: "*Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, ondan başkasını dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a ortak koşan büsbütün sapmıştır.*"⁷ Bu bilgiye göre kişi, Allah'a şirk koşmadığı sürece hiçbir günahın cezasının ebedî olmayacağı düşünülebilir. Ancak zahirde

⁴ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1992), 1/137; el-Bağdadî, *el-Fark*, 55.

⁵ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Daru'l-Camiâti'l-Mısriyye, ts.), 330; el-Bağdadî, *el-Fark*, 278; Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbüni, *Mâtürîdîyye Akâidi (El-Bidaye Fi Usuli'd-Din)*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 161; Neseî, *Tebşıra*, 2/373.

⁶ el-Bakara 2/24; en-Nisâ 4/14, 94; el-Mâide 5/44; el-Leyl 92/15-16.

⁷ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), en-Nisâ 4/116

birbirinden farklı bu iki sonucun telif edilmesi ve tevhit ilkesi çerçevesinde temellendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca günahı hafife almak veya helal görmek durumlarının bu kapsamda araştırılması gereken önemli noktalar olduğunu düşünüyoruz. Bu meselenin vuzuha kavuşturulması Müslüman toplumunda "mümini öldürmek" ve "zina etmek" gibi büyük günahları işleyen kimselerin yaptıklarının âhiretteki cezalarını düşünmeleri açısından da büyük önem taşımaktadır. Yapısı gereği, insanın yapacağı davranışlarla ilgili yaptırım veya ödülü önceden bilmesi, onunla ilgili bilgi sahibi olması söz konusu eylemi yapıp yapmama konusunda önemli bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte hayatının belli bir bölümünde birçok kötülük yaparak suç işlemiş olan bir kimsenin günün birinde geri dönüş yaparak yeni bir sayfa açmayı düşünmesinde, başlanabileceği yönündeki bilgi büyük bir rol oynayabilir. Her şeye rağmen Allah'ın kendisine merhamet elini uzatabileceği şeklindeki inancı insanın yaratılıştaki minnet duygusunu harekete geçirebilir.

1. BÜYÜK GÜNAH MESELESİYLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR:

1.1. Ehl-i Kible:

Kâbe'nin bulunduğu yön⁸ anlamına gelen kible, namazda yüzün döndürüldüğü yerin ismi⁹ olarak tanımlanmıştır. "...Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin..."¹⁰ "Nereden yola çıkarsan çık (namazda) yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir"¹¹ âyetlerindeki emirler ile kiblenin Mekke'deki Mescid-i Haram olduğu bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmiştir.

Müslümanlar arasında bir takım fikrî ve mezhebî görüş farklılığı olmuştur. Ancak dinin esas direği sayılan namazda Kâbe'ye yönelmek ortak bir görüş halini almış, âdeta Müslümanların asgari müstereği olmuştur. Böylelikle bir kimsenin Müslüman olduğunun temel göstergelerinden birisi olduğu için namazda Kâbe'ye yönelenlere veya bu inancı benimseyenlere "Ehl-i Kible" adı verilmiştir.¹² Burada dikkat çeken nokta gerek i'tikâdî, gerekse amelî konularda aralarında farklılık olsa da aynı kibleye dönerek namaz kılmak ya da bunun böyle olması gerektiğini kabul etmek İslâm

⁸ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, "https://sozluk.gov.tr/", ts.

⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 11/544-545.

¹⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), el-Bakara 2/144.

¹¹ el-Bakara 2/149-150.

¹² Metin Yurdagür, "Ehl-i Kible", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts.

dairesinin en geniş çerçevesi olarak kabul edilmiştir. Bu temel şartı kabul etmeyenler ise i'tikadî alanda yapılan tartışmalara dahil edilmemiş, onlar farklı bir kategoride değerlendirilmiştir. Ehl-i Kible, İslâm dairesi içinde oldukları ve küfre girmedikleri kabul edilen Müslüman zümreleri ifade eder.¹³ İşte günah işleyenlerin durumunun tartışıldığı meselede de bu kavram özellikle vurgulanmıştır. Bununla söz konusu tartışmanın Müslüman toplulukları arasında yaşandığına işaret edilmiştir.

1.2. Büyük Günah:

Farsça kabahat, hafif suç anlamına gelen günah, dinî bakımdan suç sayılan iş veya davranış olarak tanımlanmıştır.¹⁴ İnsanı haktan başka tarafa meylettiren günah kelimesi, cünâh sözcüğü ile ifade edilmektedir.¹⁵ Günaha, peşinden gelecek kötü akıbet kastedilerek zenb ve ceza da denilmiştir.¹⁶ Vicdanan ve hukuken kaçınılması gereken şeylere günah (ism) denir.¹⁷ İnsanı Allah'tan uzaklaştıran şeye "zenb" denir.¹⁸ Kısaca günah, mükellefin meşru olmayan bir şeyi yapmasıdır.¹⁹

Günah kavramı, Kur'ân'da kebîre (büyük günah) ve sağîre (küçük günah) olmak üzere iki niteleme ile zikredilmiştir.²⁰ Günahların hepsi büyük günah değildir. Nitekim "...Fakat Allah, size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize güzel göstermiş; inkârı, fâsıklığı ve (İslâm'ın emirlerine) karşı çıkmayı da çirkin göstermiştir."²¹ âyetinde fisk ve isyan farklı şeyler olarak zikredilmiştir. Arapça dil bilgisine göre birbirine atfedilen şeylerin ayrı manalar olması gerekir. Burada büyük günah fisk kapsamında olanlardır. İsyân ise küçük günahdır.²²

Âlimlerin çoğuna göre Allah, büyük ve küçük günahların neler olduğunu ayrıntılı olarak açıklamamış; fakat büyük günahlardan kaçınmayı emretmiştir. Şâyet büyük günahlar belirlenmiş olsaydı, kul onlardan kaçınmayı yeterli görürdü. Böylece küçük günahlara karşı dikkatsizlik ve onları önemsemede gevşeklik olabilirdi. Nitekim Kadir Gecesi'nin hangi gece olduğu tam tayin

¹³ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İslamî Araştırmalar Merkezi, 2017), 78.

¹⁴ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, "https://sozluk.gov.tr/".

¹⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ġarîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (Beirut: 2002), "cnh" 240.

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "znb" 394.

¹⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemü'l-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minşârî (Kahire: Darü'l-Fazile, 2004), "ism" 11.

¹⁸ Cürcânî, *Mu'cemü'l-ta'rifât*, "znb" 93.

¹⁹ Ali b. Muhammed et-Tahânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (https://waqfeya.com/search.php, ts.), 827.

²⁰ en-Nisa 4/31; en-Necm 53/32.

²¹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), el-Hucûrât 44/7.

²² Tahânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 827.

edilmemiştir ki Müslümanlar bütün gecelere dikkat etsinler.²³

Kur'an'da belirtilmemekle beraber âlimler tarafından büyük ve küçük günahların neler olduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu tespit yapılırken bazı ölçüler esas alınmıştır; günah-ceza açısından yapılan değerlendirmelerde, Allah ve Resûlü tarafından dünyada cezası, âhirette de azabı bildirilmeyen günahlar, küçük günah olarak tanımlanmıştır. Tevbesiz affedilme noktasından yapılan tanımlarda, tevbe etmeden affedilmesi umulan günahlar küçük günah, tevbe etmeden affedilmesi kabul görmeyen günahlar da büyük günah sınıfına dâhil edilmiştir. Bu tanıma göre, şirk ve küfür dışındaki bütün günahlar küçük günah gurubunda görülmüştür. Bir diğer ölçüt de ceza ve tehdit unsurlarıdır. Buna göre gerek kitap gerek sünnette karşılığında ceza ve azap tehdidi söz konusu olan günahlar, büyük günah olarak değerlendirilmiştir. Bunlar şiddetle yasaklanan ve çirkin diye adlandırılan yasak fiillerdir. Küçük günahlar ise böyle dünyalık bir ceza ve âhret azabı bildirilmeyen günahlar olarak tespit edilmeye çalışılmıştır.²⁴

Müslüman âlimlerin bazıları da ismen zikredilerek büyük günah sınıfına dahil edilecek tavır ve davranışların ancak dinin kesin delilleriyle bilinebileceğini savunmuşlardır. Buna göre büyük günahların zikredildiği şu hadisi şerif ön plana çıkmaktadır: "Ebû Hüreyre b. Sahr ed-Devsî'den (ö. 58/678) rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "*Yedi helâk edici şeyden kaçın.*" *Bunlar nedir ey Resûlullah diye sorulunca: "Allah'a şirk koşmak, sihir yapmak, Allah haram kıldığı halde bir kimseyi haksız yere öldürmek, yetim malı yemek, faiz yemek, düşmana hücum anında harpten kaçmak ve namuslu, kendi halinde mümin kadınlara zina iftirası atmaktır buyurdular."*²⁵ Bu bakış açısına göre büyük günahlar ancak bu ve buna benzer hadislerde zikredilen fiillerle sınırlı olup, diğer günahlar küçük günah olarak değerlendirilmiştir.

1.3. İstihfaf ve İstihlal:

Sözlük anlamları hafife almak ve helal saymak olan bu kavramlar, Hz. Muhammed'in getirdiği vahyi ve bu vahiyden zorunlu olarak çıkarılan dinî hükümleri söz ve davranışlar yoluyla küçümsemek ve hafife almak

²³ Tahânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 828.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 330; en-Nesefî, *Tebşîra*, 2/374; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi (el-Bidâye)*, 161; Sa'du'd-dîn Tefîzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 249; Hakan Uğur, "Büyük Türk Müfessir İmam-ı Maturidi'nin Te'vilat'ında Büyük Günah Kavramı", *III. Uluslararası Hamza Nigari Türk Dünyası Kültürel Mirası Sempozyumu Bildirileri*, (2017), 686.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dar-ı İbn Kesir, 2002), Vesâyâ, 23; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim Müslim, *Sahîh-i Muslim ve Tercemesi*, çev. Mehmet Sofuğlu (İstanbul: İrfan Yayımcılık, ts.), "İmân", 141-146.

anlamlarına gelmektedir.²⁶ Dinî emir ve yasaklara karşı tutumlar ile bunların yerine getirilip getirilmemesi noktasındaki hassasiyet, o işe verilen önem ve atfedilen kutsiyet ile doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bir şeyi önemsemediği halde yapmamak ile önemsemeden yapmak arasında büyük fark olduğu herkes tarafından kabul edilen bir durumdur. Din tarafından yasaklanan fiilleri yapan kimselerin âhiretteki durumlarının tartışıldığı mürtekbü'l-kebîre meselesinde hafife alma veya helal görme noktası büyük bir öneme sahiptir. Zira açıkça inkâr eden kimsenin durumu dinî naslarda açıkça belirtilmiştir. Ancak inkâr etmediği halde emir ve yasaklara uymayanların hükmü bu kadar açık değildir. Failin bu konudaki titizliği ve bakış açısı, ancak kişinin kendisi tarafından sorgulanabilir. Bir başkasının bu konuda karar verme şansı yoktur. Ancak âlimler tespiti fâile bırakmak suretiyle ortaya bir ölçü koymaya çalışmışlardır.

Dinî emirlerin gerek sözle gerekse davranışlarla hafife alınması ya da alay konusu edilmesi kişinin, varsa imanını kaybetmesine ve küfre girmesine sebep olacağı itikat kitaplarında açıklanmıştır.²⁷ Bu sebeple dinen suç sayılan bir eylemin sonucu, o suçu işleyen kimsenin kalben ve zihnen taşıdığı değer yargısıyla doğrudan ilişkilidir. Gerçekten istemeden yapmak ile yaparken herhangi bir pişmanlık, ürperti ve rahatsızlık duymadan yapmak arasında fark vardır. İşte büyük günah meselesinde de bu duruma dikkat çekilerek, ona göre hükümler bina edilmiştir. Dinin emir ve yasaklarını hafife almak, değersiz görmek ya da alay konusu etmek inkâr ile bir tutulmuştur.²⁸

2. BÜYÜK GÜNAH İŞLEYEN KİMSENİN İMAN DURUM

Kebîre konusunda mezhepler arasında yaşanan tartışmanın esas noktasını, dinen büyük günah sayılan fiilleri işleyen kimsenin mümin sayılıp sayılmayacağı hususu oluşturmaktadır. Zira mümin sıfatını taşıma özelliği ahirette cezalandırma konusunda ve bu cezanın sürekli/ebedî olup olmaması noktasında oldukça önemlidir.

Kalben İslâm inancını tasdik ettikten sonra, bunu diliyle ikrar edip diğer insanlara güven veren bir kimse, şâyet dinin emir ve yasak çerçevesinin dışına çıkarak birçok günah işlerse teklif bağlamında hangi durumda kabul edilir? Böyle bir kimsenin günahına karşılık ceza durumu nedir? Günahı affedilip cennete mi gider, yoksa cezasını çekmek üzere cehenneme mi gider; cezası günahı ölçüsünde belli bir zamanla mı kayıtlıdır yoksa sürekli mi olur?

²⁶ Mustafa Sinanoğlu, "İstihfâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts.

²⁷ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mütûn fi hakki envai's-sıfati'l-İlahiyye (Ehl-i Sünnet İtikadı)*, çev. Abdulkadir Kabakçı-Fuad Günel (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2014), 131.

²⁸ Hilmi Karaağaç, "Tekfir ve Elfâz-ı Küfre Dair İki Risale", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1* (2016), 453-465.

Dinî ıstılahta mümin, iman sahibi olan, yani Hz. Muhammed'e gönderilmiş olan dini tasdik eden, onaylayan kimsedir. Ehl-i sünnete göre iman ise kalp ile tasdik,²⁹ dil ile ikrardır.³⁰ Ayrıca bu tanıma başka ekollerce "organların hayatta inancına uygun amel işlemesidir" şeklinde ilave de yapılmıştır.³¹ Mu'tezile, imanı marifet, dil ile ikrar ve amel şeklinde tanımlamıştır.³²

Mu'tezile, büyük günah işleyen bir kimsenin ne mümin ne de kâfir sayılamayacağını, bu ikisi arasında bir konumda bulunan fâsık sınıfına dahil olduğunu ileri sürmüştür. Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Ata, (ö. 131/748) hocası Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) büyük günah işleyen kimselerin durumuyla ilgili görüşüne karşı çıkmış ve yeni bir düşünce ortaya atmıştır. Bu düşünceye göre büyük günah işleyen kimse iman ile küfür arasında bir yeredir. Zira iman etmek kişide güzel davranışların oluşmasına ve övülmesine neden olur, böylece o kişi mümin ismini alır. Ancak fâsık bir kimseye yani büyük günah işleyen kimsede övgüyü hak eden güzel davranışlar olmadığı için mümin denilemeyeceği gibi kâfir de denilmez, çünkü hem kelime-i şehâdeti söyler hem de diğer bazı iyi amelleri de vardır. Dolayısıyla büyük günah işleyen bir Müslüman, iman ile küfür arasında bir mertebededir.³³

Mu'tezilî kelamcı Kādî Abdülcebâr, (ö. 415/1025) "büyük günah işleyen için iki isim arasında bir isim ve iki hüküm arasında bir hüküm vermek gerekir; bu isim fâsık ismi ve fâsık hükmüdür" demektedir. Ona göre büyük günah işleyen kendine özgü üçüncü bir konumda olup, ayrı bir hükme tabidir.³⁴ Ona göre mümin, şer'an medih ve tâzimi hak eden kimseye verilen isimdir. Büyük günah işleyen kimseler ise dinen övgü ve yüceltmeyi hak etmezler. Mümin kavramını sadece sözlük anlamıyla açıklamak yeterli ve doğru değildir. Nitekim salât dua etmek anlamına gelir. Bu kavramın dindeki "salât" yani "namaz" tanımını alabilmesi için belirlenmiş kurullarla yapılan ibadete dönüşmesi gerekir. Bu da gösterir ki mümin tanımının oluşması için sözlük anlamından şer'î mahiyete kavuşması gerekir ki medih ve tâzimi hak etsin.³⁵ Kişinin imanının övgüye mazhar olabilmesi için sahibinin buna işaret eden büyük günahlardan ve

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 332.

³⁰ Cürcânî, *Mu'cemü'l-ta'rifât*, "iman" 37.

³¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "e-m-n".

³² İbn el-Murtazâ Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Daru'l-Muntezar, 1988), 22.

³³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 42; el-Bağdadî, *el-Fark*, 86; İbn el-Murtazâ Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 18.

³⁴ İbn Ahmed el-Esed Âbâdî Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/614.

³⁵ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 2/622.

bunların yerine geçen şeylerden uzak durması şarttır.³⁶ Görüldüğü üzere Abdülcebâr, mümin tanımını medih ve tâzim kavramları üzerine bina etmektedir.

Ehl-i sünnet düşüncesini savunan âlimler ise mümini, öncelikle sözlük anlamından yola çıkarak bir şeyi tasdik etme olgusundan hareketle tanımlamaktadırlar. Onlara göre iman, tasdikten ibarettir; bir başkasını haber verdiği konuda tasdik eden kimseye sözlükte mümin denir. *İmanın* dindeki anlamı ise bir kimsenin Allah katından getirdiği her şeyde Hz. Peygamber’i tasdik etmesidir. Bu şekilde tasdik eden kişi Allah katında mümindir.³⁷ Bir kimse büyük günah işlerken, işlediği haramı helal görmediği ve din hükümünü hafife almadığı sürece, sahip olduğu tasdik durumu devam ettiği için mümin olarak değerlendirilir, demişlerdir.³⁸

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, (ö. 333/944) Allah’ın dinî açıdan insanları iki sınıfa ayırdığını, bunlardan birisinin mümin, diğerinin kâfir olduğunu, aynı şekilde âhirette müminlerin yüzlerinin beyaz, diğerlerinin yüzlerinin siyah olacağını beyan ettiğini kaydeder. Aynı şekilde ona göre Allah, insanları bu konuda üç sınıfa ayırmamıştır. Âhirette de insanlardan bir gurubun cennette, diğer gurubun cehennemde olduğu belirtilerek³⁹ üçüncü bir zümreden bahsedilmemiştir. Dolayısıyla büyük günah sahiplerinin fâsık adıyla üçüncü bir gurup halinde değerlendirilmesi, Allah’ın taksimatına uygun değildir.⁴⁰ Bu açıklamalar, Ehl-i sünnetin amel etmeyi imanın bir cüzü saymadığının ifadesidir.

3. BÜYÜK GÜNAH İŞLEYEN KIMSENİN CEZALANDIRILMA DURUMU

Mu‘tezile’ye göre büyük günah işleyen Müslüman bir kimse, tevbe etmeden ölürse cehennemde ebedî olarak kalır. Ancak böyle bir kimsenin azabı kâfirinkinden daha hafif olur. Kādî Abdülcebâr, "*Hiç mümin, fâsık gibi olur mu? Bunlar (elbette) eşit olmazlar.*"⁴¹ âyetinin fâsık ile müminin cennette eşit olmadıklarına delil olduğunu söyler. Ona göre eğer fâsık, mümin olarak değerlendirilmiş olsaydı, cennette de eşit olurdu. Ayrıca "*Yoldan çıkanlar ise, onların varacakları yer ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde geri çevrilirler ve kendilerine: Yalandır deyip durduğunuz*

³⁶ Kādî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse (Mu‘tezile'nin Beş İlkesi)*, 2/632.

³⁷ *Kitâbu't-Tevhîd li kavaidi't-tevhîd*, thk. Cibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-Tibâeti'l-Muhammediyye, 1986), 360.

³⁸ Nesefî, *Tebşîra*, 2/368.

³⁹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), eş-Şûra 42/7.

⁴⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3/2: 387.

⁴¹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), es-Secde 32/18.

cehennem azabını tadın! denir."⁴² âyetinden, fâsıkın cezasının bitmesi veya bir şefaât edicinin şefaati ile cehennemden çıkmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Şâyet böyle bir şey söz konusu olsaydı o zaman "onlar çıkmak istedikleri zaman iade olunmazlar" demek gerekirdi. Böyle düşünmek Allah'ın söylediğini yalanlamak anlamına gelir.⁴³

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen bir Müslüman tevbe etmeden ölürse yapmış olduğu iyiliklerin ve yerine getirdiği ibadetlerin kendisine bir faydası olmaz. Ancak büyük günahlardan kaçınırsa, küçük günahları tevbe şartı olmaksızın af olunur. Zira cehennemde azap görmek büyük günah işleyenlere mahsustur, akıl bu bilgiyi bize verir. Akıl gerekli gördüğü bu bilginin zıddına küçük günah sahiplerine Allah'ın azap etmesi caiz değildir.⁴⁴

Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacaklarına dair getirilen delillerden birisi de "*Kim ki bir mümini kasten öldürürse ebedi olmak üzere cezası cehennemdir.*"⁴⁵ âyetidir. Mu'tezile'ye göre bu âyet katilin cehenneme girmeyebileceğini ya da oradan çıkabileceğini söyleyenlerin görüşünü çürütmektedir. Çünkü Allah bu cezayı mümini öldürme fiiline karşılık olarak belirlemiştir. Söz konusu cezayı çekmeyen kimse bu ceza ile cezalanmış sayılmaz, bu da Allah'ın sözünün gerçekleşmediği ya da hâşâ O'nu yalan söylemekle itham etmiş oluruz. Bu ise imkânsızdır.⁴⁶ Ayrıca Mu'tezile'ye göre bu âyetin hükmü umumidir. Çünkü bu hükmün hususi olduğuna işaret eden bir karine ve kayıt bulunmamaktadır. Bu durumda hükmün herkesi kapsayacak şekilde yorumlanması bir zorunluluktur. Aksi halde bu hükmün Allah tarafından nesh edildiği anlamı çıkar.⁴⁷

Haricîler, büyük günahlar işleyenlerin cehennemde ebedî kalacakları noktasında Mu'tezile ile aynı düşüncededirler.⁴⁸ Hatta onların çoğu, büyük günah işleyenlerin kâfir olduğu fikrini savunmaktadır. Haricîlere göre günahların hepsi isyan sayılma noktasında aynı vasfa sahiptir.⁴⁹ Onlar bu görüşlerine esas delil olarak "*Kim ki Allah'a ve Resûlü'ne isyan eder ve Allah'ın hududunu aşarsa cehennemde ebedi olarak kalır.*"⁵⁰ âyetini ileri sürmüşlerdir. Hariciler ayrıca, el-Leyl 92/15-16; el-Bakara 2/24; el-Mâide 5/44; el-İnşikâk 84/7; el-Hâkka 69/25 gibi âyetleri de görüşlerine dayanak

⁴² es-Secde 32/20.

⁴³ Kâdi Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 632.

⁴⁴ Kâdi Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 250; en-Nesefî, *Tebşıra*, 2/369.

⁴⁵ en-Nisâ 4/94.

⁴⁶ Kâdi Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 272.

⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1:107; Nesefî, *Tebşıra*, 2/370.

⁴⁸ Muharrem Akoğlu, "Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu'tezile İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 318.

⁴⁹ Bağdadî, *el-Fark*, 55; el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 157.

⁵⁰ en-Nisâ 4/14.

olarak göstermektedirler.⁵¹

Ehl-i sünnete göre, kasten bir mümini öldüren kişinin ebedi ateşte olmasının anlamı umumi değil, hususidir. Onlara göre burada kastedilen öldürülme, sırf Allah'a iman ettiği için inkârcılar tarafından öldürülen kimseler içindir. Dolayısıyla Müslümanların kendi aralarında savaşmaları ve siyasal nedenlerle birbirlerini öldürmeleri durumunda, Kur'ân'da halen onlar için "kardeşlerinizin arasını uzlaştırın" şeklinde kendilerinden bahsedilmezdi.⁵² Özet olarak verdiğimiz Ehl-i sünnetin görüşünü Neseфі'nin açıklamalarıyla daha geniş bir şekilde ortaya koymaya çalışalım.

4. NESEFİ'NİN BÜYÜK GÜNAH MESELESİNE BAKIŞI

Neseфі'ye göre imanın gerçekleştiği yer insanın kalbi ve zihnidir. İnsanın kalbi, maddi değil manevi bir varlıktır. Bu varlıktaki kabulün teşekkül tasdik ile gerçekleşir; yok olması da aynı şekilde kalpteki tasdik ve onayın ortadan kalkmasıyla mümkündür. Bu ise bir şeye inanıp kabul eden birinin onu reddedip inkâr etmesiyle gerçekleşir. İman ile inkâr birbirine zıt şeylerdir. Biri varken diğeri yoktur. İkincinin varlığı, birincinin yok olmasıyla gerçekleşebilir; dolayısıyla zıttı gerçekleşmeyen bir şeyin varlığı ancak devamlılık arz eder. Örneğin bir kişi ayakta iken, oturmadığı sürece o kimse için ayakta olma adı ve vasfı devam eder. Dolayısıyla inkâr etmeyen bir kimse, mümin yani inanmış kimse diye adlandırılır. İnsanın yapısında iman ile inkâr arasında ikinci bir mertebe yoktur. Şâyet bir hususu kabul etme noktasında şüphe varsa zaten kabul yoktur ve orada imandan bahsedilemez; bu durum, küfür ve inkârdır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi insanda iki hal arasında bir hal (el-menziile beyne'l-menziileteyn) söz konusu olamaz.⁵³

Anlaşıldığı kadarıyla büyük günah sahibi olan bir kimsenin mümin sayılamayacağı ve tevbe etmediği takdirde cehennemde ebedî kalacağı yönündeki görüşe yapılan itiraza baktığımızda buradaki esas noktanın iman ile mümin terimlerine yüklenen anlamla ilgili olduğu görülmektedir.

Gerek Mu'tezile, gerekse Ehl-i sünnet, Allah'ın emir ve yasaklarının dışına çıkarak özellikle büyük günah sayılan suçları işleyen kimsenin fâsık olarak adlandırılması hususunda aynı görüştedir. Ancak fâsık kelimesine yüklenen anlam noktasında farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Neseфі'ye göre fısık; lügatte, çıkmak demektir. Bu tanıma göre, kim ki Allah'ın emirlerinin dışına çıkarsa fâsık olur. Emredilen bir şeye pratikte muhalefet etmek, ona aykırı davranmaktan ibarettir. Dolayısıyla emrin dışına çıkan veya muhalefet eden kimsenin söz konusu emri inkâr ettiği

⁵¹ Neseфі, *Tebşıra*, 2/370.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 358; en-Neseфі, *Tebşıra*, 2/377.

⁵³ Neseфі, *Tebşıra*, 2/372.

söylenemez. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta, mutlak olarak inandığı bir hususu yerine getirmeyen veya aykırı hareket eden kimse, beyanı olmadığı sürece inkâr etmiş gibi değerlendirilemez. Bu yönüyle böyle bir kimsenin kâfir gibi cehennemde sonsuz olarak azap göreceği söylenemez.⁵⁴

Büyük günah meselesindeki değerlendirmelerde dikkatimizi çeken önemli bir nokta, Allah'ın bir emrini yerine getirmekten kaçınan veya bir yasağını çiğneyen kimsenin kalbindeki imanın tezahür biçimine vurgu yapılmasıdır. Neseî bu ayrıntıya 'istihfaf' (hafife almak) kavramıyla dikkat çekmektedir. O, görüşünü açıklarken; "büyük günah işleyen fâsık, inkâr ve istihfaf olmadan bunu yapmışsa tasdik durumu devam eder"⁵⁵ demektedir. Bu cümlenin yapısı üzerinde daha ince düşünülürse, Allah'ın emir ve yasaklarını hafife alma fiili "ve" bağlacı ile inkâr fiili arasında bir bağlantı kurulmuş, yani atıf yapılmıştır. Arapça dilbilgisi kurallarına göre iki kelimeyi birbirine bağlamanın birkaç nedeni vardır. Bunlardan birisi, iki kelime arasında iştirak, yani aynı hükmü taşıma, diğeri de pekiştirme olduğunu vurgulamaktır.⁵⁶ Bu bilgi ile bakıldığında hafife almanın inkâr ile ortak mana taşıdığı veya aynı hükmü ifade ettiği söylenebilir. Nitekim daha önce de işaret ettiğimiz üzere itikatla ilgili bazı eserlerde kutsalları söz ve davranışlarla hafife almanın kişiyi iman nimetinden mahrum bırakabileceği vurgulanmıştır.⁵⁷

Neseî'nin itiraz ettiği nokta, böyle inkâr ve hafife alma, ya da helal sayma söz konusu değilken, tam tersi, içinde Allah korkusu olduğu halde, beşerî birtakım zafiyetlerle Allah'ın emirlerinden bir veya birkaçına uymayan bir Müslüman, dinden çıkmış sayılmaz ve dini inkâr eden kâfir gibi cehennemde ebedî olarak ceza görmez. Aksi halde kişi ve olaylar hakkında yanlış hüküm verilmiş olur. Olmayan bir şey varmış gibi kabul edilmiş olur ki bu da yalan ve yanlış hüküm vermek anlamına gelir. Zira Müslüman toplumunda yapılan dinî muameleler, ortak yaşam biçimleri, dinî uygulamalar, kurban kesilmesi ve nikâhın kabul edilmesi gibi adetler iman tasdik olduğunu gösteren delillerdir. Çünkü bu faaliyetlerin icra edilmesi onu onaylamaya bağlıdır. Aynı şekilde kabul edilen bir gerçekliktir ki iman, Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiği hususları tasdik etmektir. Bu konuda kişide tasdik olup olmadığı noktasında büyük günah işleyip, işlemediğine bakılmamaktadır. Yani günah işlese de bu kimselere inanmamış gözüyle bakılmamaktadır. Bu genel bakış açısı da kişinin

⁵⁴ Neseî, *Tebşıra*, 2/372.

⁵⁵ Neseî, *Tebşıra*, 2/372.

⁵⁶ Halil İbrahim Kaçar, "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 169.

⁵⁷ Gümüşhanevî, *Câmiu'l-Mütîn fi hakki envai's-sıfati'l-İlahiyye (Ehl-i Sünnet İtikadı)*, 463-465.

mümin sayılması için büyük günahın bir engel olmadığını göstermektedir.⁵⁸

Büyük günah işleyen kimsenin cezasının ebedî olduğunu savunanların öne sürdüğü delillerden birisi de Kur'ân'da bu kişiler hakkında "vaîd" in yani tehdidin varit olması hususudur. Onlara göre hakkında tehdit vaki olan kimse mümin sayılamaz, ona mümin denilmez ve müminin hükmü kendisinde uygulanmaz.⁵⁹

Nesefî, Kur'ân'da kendisi hakkında tehdit söz konusu edilen kişilerin aynı zamanda mümin sayıldığını şu âyetlerle ispatlamaya çalışmaktadır: *"Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söyledığınızı bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın."*⁶⁰ Bu âyette, içilmesi yasaklanmış olan sarhoş edici içki içen kimselere "iman etmiş kimseler" yani "mümin" olarak hitap edilmiştir. *"Eğer müminlerden iki gurup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin."*⁶¹ Burada da her iki gurup sınırı aşan olarak nitelendiği halde "mümin" adıyla zikredilmişlerdir. *"Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı."*⁶² âyeti de konuyla ilgili diğer bir delildir. Nesefî'ye göre bu âyetlerde üç yönden büyük günah işleyenlerin mümin sayıldığı ve cezalarının ebedî olmadığına dair delil vardır. Birincisi büyük günah olduğu kesin olan kasten öldürme karşılığında kısas yapılması istenirken mümin ismi zikredilmiştir. İkincisi *"Müminler ancak kardeşlerdir."*⁶³ hükmünde ifade edilen ve iman ile gerçekleşmiş olan kardeşliğin kâtil ile maktûlün sahipleri arasında söz konusu olduğu, âyetin devamındaki *"Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir."*⁶⁴ açıklamalarıyla ortaya çıkmaktadır. Üçüncüsü aynı âyetin devamında *"Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir."*⁶⁵ buyurulmakla söz konusu bu büyük günahı (öldürme fiilini) işleyen kişi Allah'ın cezayı hafifletmesinin ve merhametinin dışında tutulmamıştır.⁶⁶

Büyük günah sahibi kimselerin mümin sayıldığına dair bir delil de Müslümanların çoğunun görüşüne ve uygulamasına göre Ehl-i Kible'den olan bir kimsenin büyük günahının olup olmadığı araştırılmaksızın öldüğü zaman namazlarının kılınmasıdır. Aynı zamanda böyle kimselere istiğfarda

⁵⁸ Nesefî, *Tebşıra*, 2/373.

⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 632.

⁶⁰ en-Nisâ 4/43.

⁶¹ el-Hucûrât 49/9.

⁶² el-Bakara 2/178.

⁶³ el-Hucûrât 49/10.

⁶⁴ el-Bakara 2/178.

⁶⁵ el-Bakara 2/178.

⁶⁶ Nesefî, *Tebşıra*, 2/374.

bulunulmakta ve rahmet dilenmektedir.⁶⁷ Daha önce de belirtildiği üzere Müslüman toplumundaki uygulamalar, kişinin mümin sayılması için muteber olan şeyin, hayatta iken dinî esasları tasdik etmiş olmasıdır.

Yukarıdaki âyetlerin delaletiyle, imanın büyük günahlarla değil, ancak inkâr yoluyla, yani dinî esasları yalanlamakla ortadan kalkacağına ortaya çıktığını ifade eden Nesefî, bunun sonucu olarak, bir kimsenin büyük günahla beraber imanın devam ettiğinin de kanıtlanmış olduğunu savunmaktadır. Durum böyle olunca birçok âyette müminlerin âhirette mükâfat ile ödüllendirilecekleri haber verilmektedir. Bu âyetlerden bazıları şunlardır: "*İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince, onlar için de konak olarak firdevs cennetleri vardır.*"⁶⁸ "*İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince onlar için altından ırmaklar akan cennetler vardır. İşte büyük kurtuluş budur.*"⁶⁹ "*Şüphesiz, iman edip, sâlih ameller işleyenler var ya; işte onlar yaratıkların en hayırlısıdır.*"⁷⁰ Nesefî, "büyük günah işleyenin mümin olduğu ve o kişinin bu günahının yanı sıra birçok iyi amellerinin olduğu da muhakkaktır"⁷¹ diyerek böyle kimseler hakkında hüsn-ü zanda bulunmaktadır.

Nesefî, Allah'a, elçisine ve getirdiği dine iman etmeyi en büyük hayr ve iyilik olarak göreyek olaya başka bir pencereden bakmaktadır. Ona göre büyük günah sahibi bir Müslümanın hali şu şekilde değerlendirilebilir:

"Bir adam düşünün ki o hayırların en üstünü olan iman/tasdik ile karşınıza gelmiştir. Bununla beraber inkâr ve inat derecesine ulaşmamış bir de şerri/kötülüğü var. İyiliği, en büyük iyilik, salih amelleri sayılamayacak kadar çoktur; bununla beraber kötülüğü de en büyük kötülük değildir. Bu kimsenin sayısız iyilikleri yok sayılıp, çok olmayan belki de bir veya birkaç kez işlemiş olduğu günahdan dolayı cehennemde ebedi bırakılsa tam tersi kendisine va'd edilen mükâfat verilmemiş olur. Çünkü burada hatalı bir kıyas vardır; söz konusu kişi inkâr derecesine ulaşmayan bir veya birkaç kötülüğü sebebiyle çok daha fazla olan sevaplarından faydalanmaktan mahrum bırakılmış olur. Günahı işleyen kimse aynı zamanda büyük bir kulluk bilinci olan günahın sonucundan da korkarak ve Yaraticısının sonsuz rahmetiyle kendisini af edeceğini de umarak böyle bir hata yapmış iken cehennemde ebedi bırakılması, iyiliklerinin karşılığının azaltılması ve günahlarının karşılığının artırılması anlamına gelir. Hâlbuki Allah Teâlâ iyiliklerin karşılığının on kat, kötülüklerin/günahların karşılığının ise bir kat verileceğini müjdelemektedir. Hatta misal yoluyla ifade ettiği haberde bire yedi yüz kat mükâfat vereceğini bildirmektedir: "*Mallarını Allah*

⁶⁷ Nesefî, *Tebşıra*, 2/375.

⁶⁸ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), el-Kehf 18/107.

⁶⁹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), el-Burûc 85/11.

⁷⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Şubat 2021), el-Beyyine 98/7.

⁷¹ Nesefî, *Tebşıra*, 2/375.

yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum tanesi gibidir. Allah dilediğine katlayarak verir, Allah (zât ve sıfatlarında) sınırsızdır, her şeyi bilmektedir."⁷² Hatta bununla yetinmeyerek müjdeyi daha da arttırmış ve iyiliğe vereceği mükâfatın daha fazla olabileceğini beyan buyurmuştur: "*Allah dilediğine katlayarak verir.*"⁷³

Büyük günah işleyenlerin cezalarına yönelik olarak âyetlerde geçen ebedî ifadesinin söz konusu günahı helal görmek suretiyle irtikâp edenlere mahsus olduğunu belirten Nesefî, bu durumun da ancak kâfirler için söz konusu olduğunu kaydeder. Zira haram ve yasağı helal saymak Allah'ın hükmünü inkâr anlamına gelir. Konuyla ilgili tartışmalarda en çok dikkat çekilen "*Kim ki bir mümini kasten öldürürse ebedî olmak üzere cezası cehennemdir.*"⁷⁴ âyetindeki ebedîlik tehdidi "bir mümini imanından dolayı öldüren kimse" içindir. Böyle bir düşünce, katli yapan kimsenin küfrüne sebep olacağı için bu tehdide muhatap olmuştur. Yani her kim ki bir mümini iman ettiği için öldürürse cezası ebedî olarak cehennemdir. Çünkü bu davranış inkârın tezahürüdür. Nesefî'ye göre mutlak olarak bir mümini öldürmenin kişiyi ebedî cehennemlik yapmayacağına, kısas âyeti delil olarak getirilebilir. Nitekim o âyette "*Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellekle ödemelidir.*"⁷⁵ denilmektedir. Devamında "*Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir.*" buyurulmakla söz konusu bu büyük günahı (öldürme) işleyen kişi merhamet ve ehil kimse konumunda zikredilmiştir. Dolayısıyla bu âyette ifade edilen ebedî ceza, yaptığı fiili helal sayan kimse için söz konusudur.⁷⁶ Daha önce de ifade edildiği üzere Allah'ın yasakladığı haksız yere öldürme fiilini helal sayarsa kâfir olur, böylece cehennemde ebedî kalma cezası kendisi için söz konusudur.

Sonsuz cezanın, dini inkâr edenlere mahsus olduğu belirtilirken inandığı halde dinî kurallara uymayanların âhirette cezalandırılacaklarıyla ilgili bilgileri içeren âyetlerin de mevcut olduğu bilinmektedir.⁷⁷ Bununla birlikte

⁷² el-Bakara 2/261.

⁷³ el-Bakara 2/261.

⁷⁴ en-Nisâ 4/94.

⁷⁵ el-Bakara 2/178.

⁷⁶ Nesefî, *Tebşıra*, 2/377.

⁷⁷ "*İş, ne sizin kuruntunuza, ne de kitap ehlinin kuruntusuna göredir. Kim kötü bir iş yaparsa, onunla cezalandırılır. O, kendisine Allah'tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı bulabilir.* (en-Nisâ 4/123); "*...Şüphesiz Rabbin insanları zulümlerine rağmen bağışlayandır. Şüphesiz Rabbinin azabı da çok çetindir.*" (er-Ra'd 13/6); "*Şüphesiz ki Allah'ın Kitap'ta indirdiği hakikatleri gizleyip, basit bir kazanç karşılığında o hakikatleri satanlar, karınlarına sadece ateş doldurmaktadırlar. Kıyamet Günü'nde Allah onlarla konuşmayacak, onları arındırmayacaktır ve onlar için can yakıcı bir*

günahkâr müminlerin cehennemdeki azaplarının ateş ile olup olmayacağı ve cehenneme girmelerinin şekli konusunda bazı farklı yorumlar da bulunmaktadır. Bu değerlendirmelerden birisine göre; günahkâr müminin cehenneme girmesi hesap yerinde hazır bulunması, cehennem azabının inananlara serin ve selamet olacağı şeklindedir.⁷⁸ Ayrıca günahkâr müminlerin cehennemdeki azap müddeti ve şeklinin işlenen suçun mahiyetiyle ilgili olduğu da belirtilmektedir. İşte ebedî kaydı bulunmayan cezaların büyük günah sahibi müminler için düşünülebileceğine işaret eden Neseî, bu kimselerin günahları miktarınca cezalandırılmalarının aklen mümkün ve dinen caiz olduğuna vurgu yapmaktadır. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi büyük günahlardan kaçındıkları takdirde müminlerin cezalandırılmalarının caiz olmaması doğru değildir. Zira peygamber ve meleklerin müminlere istiğfarda buldukları gibi müminlerin de birbirlerine istiğfarda bulunmaları teşvik edilmektedir.⁷⁹ Kur'ân'ın birçok yerinde Allah, kendisini el-Gafûr, el-Gaffâr ve Gâfirü'z-zenb olarak isimlendirmektedir. Eğer müminlerin cezalandırılmaları caiz değilse onların cezalandırılmamasını istemek onlara zülüm yapılmamasını istemek anlamına gelir ki bu küfürdür. Aynı şekilde af edilmeye ihtiyacı olmayan kimse için af dilemek de anlamsızdır. Mağfiret etmek, suçundan dolayı cezalandırılması caiz olan birisini cezalandırmaktan vaz geçmektir. Eğer yaptığı iş cezayı gerektirecek bir şey değilse bunu cezalandırmaktan vazgeçmek affetmek sayılmaz ve buna mağfiret denilmez. Bu da gösteriyor ki kullardan bir kısmı cezayı hak edeceklerdir.⁸⁰

Neseî'ye göre peygamberlerin ve meleklerin müminler için istiğfarda bulunmaları ve Allah'ın bu vesile ile bazı günahkâr kulları bağışlamasının dini inkâr edenler için geçerli olmadığı noktasında icma' vardır. Dini yalanlayanların bu iyilikten yararlanmaları söz konusu değildir.⁸¹

Allah'ı, elçisini ve onun getirdiklerini inkâr etmeyen, bununla birlikte hafife alma ve helal görme söz konusu olmadan günah işlemiş olan müminlerin ölmeden önce tevbe etmemiş olsalar bile affedilebileceği Ehl-i sünnet tarafından kabul edilmektedir. Ancak hangi günahların veya kimlerin bağışlanacağı ya da affedilecek günahın şekil ve miktarının ne olduğu konusunda dinî bir delilin olmadığı belirtilmektedir. Açık olan şey *şirk* ve küfür dışındaki suçların bağışlanmasının Allah'ın dilemesine

azap vardır." (el-Bakara 2/174); "Bu, Rabbiniz tarafından (sizin için) bir hafifletme ve rahmettir. Kim de bundan sonra haddi aşacak olursa, onun için can yakıcı bir azap vardır." (el-Bakara 2/178).

⁷⁸ Harun Çağlayan, "Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı", *Dinî Araştırmalar* 16/43 (2013), 205 vd.

⁷⁹ el-Bakara 2/199; en-Nisa 4/106; el-Mü'min 40/55.

⁸⁰ Neseî, *Tebşıra*, 2/378.

⁸¹ Neseî, *Tebşıra*, 2/379.

bağlı olduğu hususudur. Nitekim "*Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz, ondan başkasını dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a ortak koşan büsbütün sapıtmıştır.*"⁸² buyrulmaktadır. Neseî'nin bu konudaki görüşü şu şekilde özetlenebilir: İster büyük günah olsun, isterse küçük günah olsun, Allah dilediğine, işlediği suçun cezası kadar azap eder ki bu uygulama olursa O'nun adâleti olur. Sonra o kimse nihâyette cennete girer. Allah isterse de suç işleyen bazı kimseleri de fazlı keremi ve merhametiyle affeder, hiç cezalandırmaz. Son kısım ile ilgili olarak "*Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız.*"⁸³ âyeti delil getirilmiştir. Bu âyette "yasaklanan" ibaresi bazı kıraat âlimleri tarafından "size yasaklananların büyüğünden" şeklinde okunmuştur. Ki bu yasaklanan şeylerin büyüğü de küfür suçudur. Dolayısıyla âyetin anlamı, "size yasaklanan küfür ve her çeşidinden kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz" şeklinde yorumlanabilir.⁸⁴

Yukarıda yapılan açıklamalardan sınırı aşma hususunda müminler ile kâfirler arasındaki farka vurgu yapan bir noktaya işaret etmek isteriz. "*Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır.*"⁸⁵ buyrulmaktadır. Bu âyet, büyük günah sahibi Müslümanların cezalarının ebedî olacağı görüşünde olanların referans aldıkları âyetlerden birisidir. İmam Mâtürîdî bu âyeti şöyle tefsir etmektedir: "Allah'a ve elçisine karşı gelen" cümlesinin "O'nun emrini emir, yasağını da yasak olarak görmeyen" anlamına gelmesi muhtemeldir, âyetteki "*(Allah'ın) sınırlarını aşarsa*" cümlesi de "O'nun dinini ve hükümlerini hak ve doğru olarak görmezse" anlamına yorumlanır.⁸⁶

Neseî de âyette kast edilen şeyin dinî hükümleri helal sayarak isyan olduğunu, bunun da kâfirler tarafından gerçekleştirildiğini savunmaktadır. Ona göre bu âyetin kâfirlere yönelik olduğunu gösteren bir işaret de hudut kelimesidir. Hudut, çoğul bir kelime olup, sınırlar anlamına gelmektedir. Bu kavramın kullanılmasından Allah'ın bütün sınır ve kurallarının ihlal edildiği anlamı çıkmaktadır. Hâlbuki müminler günah işleseler bile, bütün sınırları aşmazlar ve her konuda Allah'a karşı gelmezler. Dolayısıyla bu âyet delil gösterilerek büyük günah işleyen Müslümanların cehennemde ebedî kalacakları söylenemez.⁸⁷

Mürtekb-i kebîre'nin mümin sayılmayacağını savunanların görüşlerine delil gösterdikleri naslardan birisi de "*Hiç mümin, fâsık gibi olur mu?*

⁸² en-Nisâ 4/116.

⁸³ en-Nisâ 4/31.

⁸⁴ Neseî, *Tebşıra*, 2/379.

⁸⁵ en-Nisâ 4/14.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, 3/75.

⁸⁷ Neseî, *Tebşıra*, 2/380.

*Bunlar (elbette) eşit olmazlar.*⁸⁸ âyetidir. Onlara göre bu âyette fâsık, müminden ayrı bir sınıf olarak bildirildiği için onun cennete girme durumu da müminin hükmünden farklıdır. Büyük günah işlediği halde tevbesiz öldüğü takdirde asla cennete giremez.⁸⁹

Nesefî bu âyette zikredilen fâsık kavramının yorumunda mutlak fâsık ve mutlak olmayan fâsık ayırımına gitmektedir. Ona göre mutlak fâsık, kâfir ile eşdeğer olan, bütün yönlerden dine aykırı hareket eden ve hiçbir itaati bulunmayan kişidir. Dolayısıyla bu kişinin itaatle vasıflandırılacak hiçbir yönü yoktur; bu aynı zamanda kâfir sınıfındandır. Ancak mümin fâsık böyle değildir. Onun başta imanı ve kısmen de olsa itaati olduğu için bu kişi muti' sınıfına dâhildir. Âyette müminden farklı olduğu belirtilen fâsığın dini inkâr eden kimse olduğuna açıklık getiren bilgi söz konusu âyetin devamındaki cümlelerdir: "...*Asılsız saydığınız cehennem azabını tadın!*"⁹⁰ Bilindiği üzere cehennemi asılsız saymak inkârın sonucu olup, büyük günah sahibi müminin böyle bir özelliği yoktur.⁹¹

Büyük günah işleyenlerin cehennemdeki azaplarının ebedî olduğu fikrini benimseyenlerin başvurdukları referanslardan birisi de vaîdi/tehdidi haber veren âyetlerin kapsamının genel olduğu, bu ifadelerden ayrıca bir tahsis ve istisna getirilmediği zaman, kapsamdaki bütün fertlere yönelik olduğu iddiasıdır. Bu görüşte olan Mu'tezile'ye göre bu tür genel/umumi manadan bir şey dışarıda bırakılırsa bu sözden caymak ve yalan olur. Çünkü yalan, haber verilen şeyi olduğundan farklı bir hal üzere bildirmektir. Böyle bir durumun âyetlerde olabileceğini ileri sürmek Allah'a yalan isnat etmek anlamına gelir ki bu imkansızdır. Büyük günah işleyenlerle ilgili umumi olan âyetlerden günahı affedilenlerin hariç tutulması, tahsis edilmesi de mümkün değildir.⁹²

Nesefî, herhangi bir istisna kaydı olmadan kurulan bir cümlenin umum/genellik ifade ettiği yönündeki tezi kabul etmemektedir. O, Ehl-i sünnet âlimlerinden Mâtürîdî ve diğer bazı âlimlerin cümle kuruluşu bakımından umumi olan anlatımlarla hususi bir şeyin kastedebileceğini kabul ettiklerini savunmaktadır. Onlara göre umumi lafızdan sonra gelen ve hususiliğe ya da kayda delil olan şey, nesh değil, kast edilen şeyin beyanı, yani açıklamasıdır. Dolayısıyla herhangi bir şart ve kayıt olmadan yapılan anlatımlar söz konusu durumun umumi ve mutlak olduğuna delil teşkil etmez.⁹³

Âyetlerdeki hükümlerin umumi olduğunu savunan Mu'tezile, "*Kim ki*

⁸⁸ es-Secde 32/18.

⁸⁹ Kādî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 632.

⁹⁰ es-Secde 32/20.

⁹¹ Nesefî, *Tebşıra*, 2/382.

⁹² Kādî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 272.

⁹³ Nesefî, *Tebşıra*, 2/384.

bir mümini kasten öldürürse ebedi olmak üzere cezası cehennemdir.";⁹⁴ *"Kim, zulüm ve tecavüz yolu ile bu yasakları işlerse, yakında onu cehennem ateşine atacağız. Onu ateşe atmak da Allah'a pek kolaydır."*⁹⁵ ve *"Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır."*⁹⁶ gibi tehdit içeren âyetlerin herkesi kapsadığı, dolayısıyla büyük günah işleyen fâsıkların bu hükmün dışında tutulamayacağını savunmaktadırlar. Neseî ise vâid konusunda umumî hüküm ifade eden bazı âyetler olduğu gibi vâ'd konusunda da aynı durumda olan birçok âyet bulunduğuna işaret eder: *"İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara gelince, onlar içinde konak olarak firdevs cennetleri vardır. Orada ebedî kalacaklardır. Oradan hiç ayrılmak istemezler."*⁹⁷ *İman edip sâlih ameller işleyenlere gelince, işte onlardır yaratılmışların en hayırlısı."*⁹⁸ *"...artık kim zerre ağırlığınca hayır yapmışsa onu görür."*⁹⁹ Görüldüğü gibi vâ'd müjdeleyen bu âyetlerde özellikle çerçevesi çizilmiş ve sıfatları netleştirilmiş herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Genel olarak "iman etmek ve salih amel işlemek" ifadesi kullanılmıştır.

Kendisinde tahsis yapıldığına işaret eden herhangi bir karine bulunmayan yukarıdaki âyetlerin mefhumlarının umumîlik ifade ettiği kabul edilse bile büyük günah işleyen fâsıkların cehennemde ebedî kalmayacakları ortaya çıkmış olur. Zira büyük günah sahibi kimsede iman bulunur ve o kişi az da olsa sâlih ameller işler. Dolayısıyla o, "iman eden ve salih ameller işleyen" kimselerdendir.¹⁰⁰ Ayrıca kapsamlılık ilkesi üzerinden durum değerlendirildiği takdirde "bilerek bir mümini öldüren" kimse, hem "cezası ebedî cehennemdir" hükmüne tabi olacak, hem de "firdevs cennetlerine gireceği haber verilen kimse" şeklinde iki zıt bilginin konusu olacaktır.¹⁰¹ Aynı kişi âyetlerden hangisinin kapsamına gireceği nasıl tespit edilecektir, ebedî olarak cehennemde mi kalacak, yoksa cennete mi gidecektir? Bunun bir çelişki olduğu ve de doğru olmadığı açıktır. O halde umum sigası ile gelen bir cümle ile manada tahsis yapılabileceği mümkündür. Burada olay bazında meseleye bakıldığında "kim ki bir mümini öldürürse" şeklinde başlayan ve bütün fertleri kapsama anlamı bulunan cümleden "kişiyi mümin olduğu için öldüren" manasıyla özelleştirmek yani tahsis yapmak

⁹⁴ en-Nisâ 4/94.

⁹⁵ en-Nisâ 4/30.

⁹⁶ en-Nisâ 4/14.

⁹⁷ el-Kehf 18/107-108.

⁹⁸ el-Burûc 85/11.

⁹⁹ el-Zilzâl 99/7.

¹⁰⁰ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *et-Temhîd li-ğavâ'i-di't-tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed (Kâhîre: Dâr-ı Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1986), 365.

¹⁰¹ Neseî, *Tebşîra*, 2/389.

daha doğrudur. Böylelikle mümin olduğu halde büyük günahlardan olan "mümini öldürme" fiilini işleyen kimsenin ebedî olarak cehennemde kalmayacağı sonucuna ulaşılmış olmaktadır. Şâyet "mümini öldürme" fiilini işleyen kimse, Kehf Sûresi'nde ifade edilen iman edip salih ameller işleyenler kapsamına girmez denilirse o zaman hükmün genelliği ilkesinden vazgeçilmiş olur. Eğer bu âyetin hükmüne girer denilirse o zaman da iman eden ve salih amel işleyenlerin cennette ebedî kalacağı yönündeki haber yalanlanmış olur.¹⁰²

Müellif, kendisinde hususi bir tahsis yapılmadan söylenen sözün umumilik ifade etmediğini ayrıca şu âyetle ispatlamaya çalışmaktadır; *"De ki (Allah şöyle buyuruyor): "Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir."*¹⁰³ Görüldüğü gibi bu âyette "bütün günahlar" ifadesi kullanılmış, herhangi bir günahı dışarıda bırakacak kayıt düşülmemiştir. Yani herhangi bir tahsis bulunmamaktadır. Ancak bununla beraber bütün günahların, yani "şirk ve küfrün" affedilmeyeceği icma' ile bilinmektedir. Bu izahıtan da anlaşıldığı üzere "vaid hükmünün genelliği" iddiası doğru değildir. Aksi halde bu âyetin mefhumunda aynı şekilde (hâşâ) Allah'a yalan isnadı söz konusu olabilecektir.¹⁰⁴

Tartışılan meseleyle ilgili Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşlerden birisi de büyük günah sahiplerinin umum ifade eden âyetlerin kapsamından çıkarılması durumunda, yani tahsis yapılması halinde, Allah Teâlâ'nın va'idinden dönebileceğini kabul etmek anlamına geleceği hususudur. Onların "tevhid" ilkesi esasına göre Allah Teâlâ va'dinden ve va'idinden dönmez. Bir şeyle ilgili sevap veya ceza durumu bildirilmişse bundan vazgeçmek âdil olan Allah'a yakışmaz. Günah işleyip tevbe edenin bağışlanması o kişinin Allah üzerindeki hakkıdır. Aynı şekilde kâfir ile tevbe etmeden ölen büyük günah sahibinin cezalandırılması O'nun âdil olma gereğidir. Allah'ın sözünden dönmesi caiz değildir.

Nesefî bu görüşe şu şekilde cevap vermektedir: "Mürtekb-i kebîrenin durumu konusunda, va'idden dönmeyi caiz görmeyenler va'dden dönmeyi caiz görmektedirler. Bu düşünce ile kötü bir bakış açısına sahip oldukları kesindir. Ayrıca işlenen kötülüklerin cezasının daha fazlasıyla verileceği düşünülürken, iyiliklerin karşılığının on kat veya yedi yüz kat gibi fazla verilemeyeceği şeklindeki yaklaşımları, sözünden caymanın en büyük şeklidir. Buna rağmen onlar Ehl-i Hakkın büyük günah işleyenlerin af edilebileceğini caiz görmelerini va'dden dönmek olarak değerlendirmekte

¹⁰² Nesefî, *Tebşıra*, 2/390.

¹⁰³ ez-Zümer 39/53.

¹⁰⁴ Nesefî, *Tebşıra*, 2/393.

ve bu şekilde onları kötölemektedirler. Bu ise büyük bir küstahlıktır."¹⁰⁵

Nesefî, *Bahrü'l-kelâm* adlı eserinde, "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'e göre Allah'ın onları bir va'idle tehdit ettiği zaman, azap etmeyip affetmesi ve onların günahlarını bağışlaması mümkündür. Yani cezalandırmayabilir" demektedir.¹⁰⁶ Müminlerden gerek küçük olsun gerekse büyük olsun, günah işlemiş olanların affedilmeleri Allah'ın sözünden dönmesi şeklinde değerlendirilmemektedir. Bu durum "*Şüphesiz Allah kedisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki dilediğini bağışlar.*"¹⁰⁷ âyeti kapsamına girmekte olup, Allah'ın Gafûr ve Gaffâr sıfatlarının bir tecellisi olarak gerçekleşecektir. Bu âyete göre Allah, şirk ve küfrün dışındaki günahlardan istediğini bağışlayacağını haber vermektedir. Dolayısıyla bu iki günahın dışındaki diğer büyük günahları mutlaka cezalandıracağına söz vermemiştir. Mu'tezile'nin kendi görüşüne delil olarak getirdiği "*Kim ki bir mümini kasten öldürürse ebedi olmak üzere cezası cehennemdir.*"¹⁰⁸ âyeti, "*Şüphesiz Allah kedisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki dilediğini bağışlar.*"¹⁰⁹ âyetiyle beyan edilmiş ve tahsis yapılmıştır.¹¹⁰

Ayrıca Allah'ın bir günahı bağışlamasının, cezalandırma sözünden dönmek olarak değil de O'ndan bir kerem ve iyilik olarak değerlendirilmesi gerekir. Çünkü Allah, çok affeden ve bağışlayandır. Af ve mağfiret ancak ortada bir ceza varken söz konusu olabilir. Cezayı hak etmeyen kimseyi bağışlamak veya ceza verilmesi caiz olmayı cezalandırmamak bir iyilik ve bağışlama olarak değerlendirilmez.¹¹¹ Bu sebeptir ki Allah, Peygamber Efendimize, müminler için istiğfar etmesini emretmiştir.¹¹² Ayrıca müminlerin kendilerine ve diğer müminlere istiğfarda bulunmaları dinî yaşamda süregelen bir gelenektir. Bu konuda asıl problem, bir kimseye sevap verileceği va'd edilmişken ondan vazgeçmektir. Zira bu durumda kerem ve iyilik değil aşağılama söz konusudur ki Allah Teâlâ'nın böyle bir şey yapması beklenemez.

Nesefî, günahların bağışlanması ile va'idinden (cezalandırma sözü) dönmenin birbiriyle karıştırılmaması ve bir tutulması gerektiği düşüncesini açıkladıktan sonra, böyle bir anlayışın genel olarak Ehl-i sünnet inancına da uygun olmadığını belirtmektedir. O, Mâtürîdî, Ebü'l-Hasan el-Eş'ari (ö. 324/935) ve Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. İshâk er-Râvendî (ö. 301/913)

¹⁰⁵ Nesefî, *Tebşıra*, 2/377.

¹⁰⁶ Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, thk. Muhammed Salih el Ferfur (Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000), 230.

¹⁰⁷ en-Nisâ 4/116.

¹⁰⁸ en-Nisâ 4/93.

¹⁰⁹ en-Nisâ 4/116.

¹¹⁰ Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 230; en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd*, 369.

¹¹¹ Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 230; en-Nesefî, *et-Temhîd li-kavâ'idi't-tevhîd*, 369.

¹¹² Bk. Âl-i İmran 159.

gibi ilk kelâm âlimlerinin ister va'd, ister va'îd olsun sözünden caymanın Allah için caiz olmadığını ifade ettiklerini de nakletmektedir. Müellif, şâyet sözünden cayma fiili Allah'a yakıştırılacak olsa "ey sözünden cayan" gibi zem edilmeyi gerektiren bir cümleye de cevaz verilmiş olur ki bu çok yanlıştır" demektedir.¹¹³

Kur'ân'da inanıp iyilik yapanlarla kötülük yapan ve bozgunculuk çıkarmanın Allah katında aynı olmadıkları birçok âyette beyan edilerek bu iki sınıfın âhirette farklı muameleye tabi tutulacağı açıklanan¹¹⁴ bazı âyetler şu şekildedir: *"Yoksa iman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanları yeryüzünde fesat çıkarınlarla bir mi tutacaktık? Yahut günah işlemekten sakınanları günaha batanlar gibi mi sayacaktık?"*¹¹⁵ *"Yoksa kötülüğe gömülüp kalanlar, hayatlarını ve ölümlerini, eşit olarak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanları gibi mi yapacağımızı zannediyorlar? Hükümleri ne kadar yanlıştır!"*¹¹⁶ *"Öyle ya, emrimize boyun eğenleri o günahkârlarla bir mi tutacağız? Size ne oluyor? Ne biçim hüküm veriyorsunuz?"*¹¹⁷

Yukarıda tartışılan konunun dikkat çeken ve konunun özeti sayılabilecek ayrıntısı şudur: İnandığı halde günah işleyenlerle inanmadığı için günah işleyenlerin arasındaki fark nedir? Dini inkâr günahı işleyenlerin cezalarının ebedî olması, bunun dışındaki günahların cezasının geçici olmasının sebep ve hikmeti ne olabilir? Haddi zatında günahın işlenmesi bakımından dünyada aralarında pek bir fark da gözükmemektedir. Dolayısıyla af edilmeye konu olmak açısından iman etmekle beraber işlenen büyük günah ile aynı şekilde büyük günah sayılan küfrün arasındaki farkın izah edilmesi gerekir. Küfür günahı neden af edilmiyor da diğer büyük günahlar af ediliyor?

Nesefî akla gelen veya gelebilecek olan bu iki durum arasındaki ince farkı birkaç madde halinde açıklamaktadır:

1. Küfür ve şirkin dışındaki günahları işleyen kimse -ki bu kişi inanmış demektir-mutlaka az da olsa Allah korkusu yaşar veya Allah'ın merhametini düşünerek bir şekilde kendisinin affedileceğini ümit eder. Günah işleyen kişinin bu ruh hali ve düşüncesi aynı zamanda inanmışlığının ve kısmen itaatinin bir yansıması sayıldığı için bu yönüyle iyilik kazanmış olur. Eğer isyan içinde olan bu kimsenin aynı zamanda yaşadığı korku ve ümit Allah'ın hoşuna giderse, bu iyilik tarafı, şehvet ve beşerî zafiyetler nedeniyle işlediği o kötülüğe tercih edilir. Böylelikle o kimse az da olsa elde ettiği iyiliğin/hayrın faydasından mahrum bırakılarak işlediği kötülüğün

¹¹³ Nesefî, *Tebşıra*, 2/387.

¹¹⁴ Nesefî, *Tebşıra*, 2/394.

¹¹⁵ es-Sâd 38/28.

¹¹⁶ el-Câsiye 45/21.

¹¹⁷ el-Kalem 68/35-36.

cezasıyla karşı karşıya bırakılmaz, affedilir. Ancak Allah'ı, peygamberini ve dinini inkâr eden kimseye bu tolerans tanınmaz. Zira böyle bir kimsede hayır ve iyilik adına bir şey bulunmamaktadır. Çünkü bu kişi Allah'ın emir ve yasaklarını çiğnediği gibi onları aynı zamanda inkâr etmektedir.¹¹⁸ Yani bir nevi düşmanlık yapmaktadır.

2. Küfür/inkâr, insanda sürekli bulunan ve devam eden bir inanç halidir. Bu sebeple onun cezasının da sürekli olması akli bir çıkarımdır. Ancak küfürün dışındaki günahlar böyle sürekli olmayıp anlık ve geçicidir. Kişinin öfkesinin ve diğer zafiyetlerinin galip gelme süresiyle sınırlıdır. İnanıldığı halde günah işleyen kişi aynı zamanda genellikle kendini kınama, vazgeçme duygusu taşıdığı gibi ömrünün sonunda bu kötü alışkanlıklarından tevbe etme düşüncesi de taşır. Dolayısıyla aklen düşünüldüğü zaman bu tür günahların cezalarının da geçici olması gerekir.

3. Küfürün bizatihi kendisinde hiçbir zaman mubahlık yani helal olma ve haramlıktan çıkma durumu yoktur. Bu sebeple bu büyük günahın cezasının da hiçbir zaman af edilmemesi hikmetin bir gereğidir. Ancak diğer günahlar bizatihi haram olan fiiller değildir.¹¹⁹

4. Allah, büyük günah sahibine, söz konusu hataya düştüğü zaman bile Allah'ın hakkının her şeyden daha büyük olduğu inancını kalbine vermekle iyilikte bulunmuştur. Ayrıca böyle bir kimse peygamberlere karşı da son derece saygılıdır. Bu saygısı onları en ufak bir yönden bile hafife almayacak kadar büyüktür. Aynı zamanda bu kişi o büyük günahı işlerken Allah'ın ve peygamberlerinin düşmanlarına meyiletme düşüncesinde de değildir. İtikat bakımından böyle bir üstünlüğe sahip olan ve daha birçok iyilik ve itaati bulunan kimsenin bütün bu artılarının bir kabalık sebebiyle yok sayılması hikmete uygun değildir. Ancak kâfir böyle değildir. Sayılan bu durumlar onda bulunmaz.¹²⁰

Nesefî'nin büyük günah işleyenlerin âhiretteki cezalarının ebedî olmayacağı yönündeki görüşlerini naslarla temellendirmesi iman etme halinin ne kadar üstün bir ayrıcalık olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım iman etmenin tek başına cennet nimetlerine kavuşmak için yeterli olduğu anlamına gelmez. Nitekim açıklamalar arasında her günahın bir karşılığının olacağı, cehennemde ceza ile yüzleşebileceği belirtildi. Ancak her şeye rağmen mümin olduktan sonra elde edilmiş olan avantajın kaybedilmemesi için kişinin sahip olduğu imanını iyi koruması ve ona zarar verecek inanç ve fiillerden uzak durması gerekir.

¹¹⁸ Nesefî, *Tebşıra*, 2/395.

¹¹⁹ Nesefî, *Tebşıra*, 2/395.

¹²⁰ Nesefî, *Tebşıra*, 2/395.

SONUÇ

İslâm inancını muhtevasıyla birlikte kabul ederek mümin vasfını alan kimsenin, dinen yasaklanmış olan filleri yapması durumunda birtakım sorgulamalarla karşı karşıya kalacağı naslarla beyan edilmiştir. Söz konusu yasaklar, mahiyetleri itibariyle küçük günah ve büyük günah olarak sınıflandırılmış, âhiretteki cezaları itibariyle de büyük günahlar küçük günahlardan farklı olarak değerlendirilmiştir. Herhangi bir sebeple günah işleyen bir kimsenin bundan pişmanlık duyması ve yeniden işlemeyeceğini beyan etmesi anlamına gelen tevbe, Müslüman inancında kişinin bağışlanması için önemli bir fırsattır.

Genelde Ehl-i sünnet, özelde Ebü'l-Muîn en-Nesefî; Allah'ı, elçisini ve gönderilen mesajı kalben tasdik etmekle kazanılmış olan mümin sıfatının, inkâr, hafife alma ya da helal görme durumu olmadan işlenen günahlarla kaybedilmeyeceğini savunmaktadır. Onlara göre, amel imanının bir parçası değildir. Küçük veya büyük günah, kişiyi imandan çıkarmaz ve mümin olma vasfını ondan uzaklaştırmaz. İnsanlar inanç bakımından mümin ve kâfir olmak üzere iki sınıftır. Dinin emir ve yasaklarına uymayan kişi ise fâsıktır. Fâsık, inanç-iman bakımından yapılan bir sınıflandırma değil, amel olarak doğru yoldan çıkmış olan kişiyi ifade eder. Bu bağlamda büyük günah işlemekle fâsık ismini alan bir kimse, inkâr etmediği müddetçe mümindir. Ancak iman ve amel olarak İslâm akaidinin dışına çıkan kâfir de aynı zamanda fâsıktır. Fakat böyle fâsık "mutlak fâsık"tır. Cehennemde ebedî kalacağı haber verilen fâsık, bu mutlak fâsıktır.

Nesefî, günah konusunda müsamahakâr davranarak bazen emir ve yasakların dışına çıkmayı bir takım beşerî zafiyetlerle izah etmeyi tercih eder. Bunu yaparken de kavramların tanımlarındaki incelikleri dikkate alarak kendine özgü bir örüntü oluşturmaktadır. Nesefî, kalbindeki tasdikle mümin vasfını kazanmış olmayı en büyük hayır ve iyilik olarak nitelendirmektedir. Ona göre en büyük iyilik iman etmektir. Böyle büyük bir iyiliğe nail olmuş bir Müslümanın bazen doğru yoldan çıkarak birtakım yanlışlıklara düşmesiyle, iyiliklerinin iptal edilmesi dinî bilgiler açısından doğru değildir. Zira bir kimsenin suçlarının karşılığı olduğu gibi iyiliklerinin de bir değeri vardır. Sadece hatayı görüp, güzelliklerini görmezden gelmek ve onları yok saymak adaletli bir davranış değildir. Kaldı ki Allah, kendisini çok merhametli ve çok bağışlayan olarak vasıflandırmaktadır. Bu sebeple cehennemde ebedî kalmak gibi ağır bir cezanın iman etmiş ve daha başka iyilikleri de olan kimselere layık görülmesi akla ve nakle uygun görülmemektedir.

Teorik olarak yapılan bu toleranslı yaklaşımın Müslümanların günlük hayattaki pratik uygulamalarına yansımaları açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Müslümanlar, dinlerini doğru olarak öğrenmeli ve tek taraflı değerlendirmelerden kaçınmalıdırlar. Bağışlama ve affetmeye kendisi için

söz konusu olduğunda sahip çıkması, bir başkası için söz konusu olduğunda kabul etmeme anlayışı doğru bir yaklaşım değildir. Yapılan açıklamalara bütüncül olarak bakıldığı zaman İslâm dininin ne kadar müsamahakâr ve affedici olduğu görülecektir. İnsanların sayısız hata ve kusurları karşısında dahi Allah tarafından bağışlanma umudunun hep korunduğu görülmektedir. Kur’ân’daki suçlulara yönelik tehditlerin yanı sıra bağışlanmayı müjdeleyen haberlerin de çokluğu bu düşünceyi doğrulamaktadır. İslâm dininin ortaya koyduğu merhamet ve adalet prensibinin Müslüman toplumlarında örnek alınması, birbirlerine karşı muamelelerde uygulanması birçok sorunun çözülmesine yardımcı olacaktır.

Büyük günah sayılan suçları işleyenlerin mümin olmadığı ve cezalarının sürekli olacağını iddia edenler, böyle düşünmeyi mümkün kılan bazı âyetlerin zahiri manalarını kendilerine referans almaktadırlar. Ancak bu düşünceyi iptal eden, günahkâr müminlerin günahlarının affedileceğini müjdeleyen ve onlara büyük mükâfatlar verileceğini haber veren sayısızca âyet bulunmaktadır. Nesefî de Kur’ân’ın bir bütün olarak ele alınması ve âyetler arasında çelişki gibi görünen manaların uygun bir şekilde te’vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Böyle yapıldığı takdirde kalbinde tasdik olan, aynı zamanda büyük günahlar da dâhil suç işlemiş olan kimselerin cehennemde ebedî kalmayacağı açıkça anlaşılacaktır.

Büyük günah sahibinin âhiretteki durumuyla ilgili yapılan tartışma ve değerlendirmelerde bir ayrıntı dikkatimizi çekmektedir: Gördüğümüz kadarıyla tartışma konusu, iman ettiği halde dinin hiçbir kuralına uymayan kimseler değildir; tartışılan konu, imanla beraber normal bir Müslüman gibi yaşayan ancak bir veya birden fazla büyük günah işlemiş olan kişilerin durumudur. Böyle kimseler şâyet vefat etmeden önce yaptıklarından pişman olup, şartlarına uygun olarak tevbe etmişlerse hem Ehl-i sünnet, hem de Mu‘tezile’ye göre cehennemde ebedî olarak cezalandırılmaz. Ancak söz konusu büyük günah sahibi kimse, işlemiş olduğu hatadan pişmanlık duymaz ve tevbe etmezse, tartışmanın konusu olur. Mümin olduğunu beyan ettiği halde dinî herhangi bir ameli olmayan kimselerin de bu tartışmanın içinde olduğuyla ilgili bir izlenim ve tespitimiz olmadı. Bu noktada, sadece iman etmiş ya da mümin olduğunu söylediği halde dinin hiçbir emir ve yasağına uymayan kimselerin durumuyla ilgili net bir cevap olmadığını söyleyebiliriz. Günah işleyen kimselerin durumlarının Allah’ın dilemesine bağlı olduğu, isterse affedebileceği, dilerse cezalandırabileceği şeklinde bilgi mevcuttur. Ancak böyle bir kimsenin Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi büyük günahlar da işlediği için cehennemdeki cezasının ebedî olup olmayacağı konusunda net bir görüşün olmadığını belirtebiliriz.

Aslında fâsıkın kim olduğu konusunda yapılan tartışmada hiçbir davranışı dine uygun olmayan, her alanda dine aykırı davranan kimseler Nesefî tarafından mutlak fâsık olarak tanımlanmış ve bunun kâfirin

özelliği olduğu belirtilmiştir. Bu ayrıntının da Müslüman toplumunda yaşadığı halde yaşam olarak tamamen dine aykırı hareket eden kimselerin dikkatine sunulmasının olduğunu düşünüyoruz. Neseфі'nin fâsıkla ilgili yaptığı değerlendirmede kişinin amellerine vurgu yapması ve açık olmasa da ölçüt olarak hayattaki yaşam performansına işaret etmesi anlamlıdır. Genel olarak amelin imandan bir cüz olmadığı görüşünde olan Neseфі'nin kritik noktalarda görüşünü temellendirmek için kişinin amelî yönüyle de tanımlarının içini doldurmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Teorik olarak "amel imandan bir cüz değildir" prensibi kabul edilmekle beraber, "ben müminim" dediği halde dinin hiçbir emir ve yasağına uygun hareket etmeyen bir kişinin de "mutlak fâsık" mı yoksa "normal fâsık" mı olduğu konusundaki ifadeler açık değildir. Bu zor durumla ilgili kesin konuşmak doğal olarak mümkün değildir. Zira insanın kalbini ancak Allah bilir. Fakat karşı tarafın görüşünü çürütme noktasında yapılan istidlallerde amellerden tamamen bağımsız hareket edildiği de söylenemez.

Neseфі, konunun başında görüşünü ortaya koyarken hafife almama ve helal saymama şartına vurgu yapmaktadır. Bu nokta pratikte üzerinde durulması gereken bir husustur. Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı hareket ederek büyük günahları işleyen bir kimsenin hangi düşünce ile bunu yaptığını bir başkasının bilme şansı yoktur. Onun kalbindeki inancı ancak Allah bilir. Bir de kişi kendisini yoklarsa bu konuya ne kadar değer verdiğini, gerçekten nefsanî duygularına mağlup olduğu için mi, yoksa önemsemediği, hafife aldığı veya söz konusu haramı helal olarak gördüğü için mi yaptığını büyük ölçüde kestirebilir. Bu pencereden baktığımız zaman Müslümanım diyen bir kişinin dinî kurallara karşı bakışını ve yaşantısını sorgulaması, âhîret hayatı için büyük önem taşımaktadır. İnsan bilmeden de büyük tehlikelerle karşı karşıya kalabilir. Dışarıdan bakan kimsenin herhangi bir kimse için hüküm vermesi, onu cennetlik veya cehennemlik olarak görmesinin aslında önemi yoktur. Önemli olan Allah'ın vereceği hükümdür. Bu sebeple Müslüman külliyatını araştıranlar, insanların kendi lehine veya aleyhine olabilecek durumları anlayabilmeleri için en iyi ve en doğru şekilde ortaya koyarak onlara yardımcı olmaya çalışmaktadırlar.

Özellikle Neseфі'nin yorumundan yola çıkarak mümin ile kâfir arasındaki ince çizgiye dikkat çekmek yanlış olmasa gerektir. Yani sınırı aşma noktasında sınırsız davranmanın kâfirin vasfı olduğu, müminin böyle bir hata içinde olamayacağı hususu. İman etmekle büyük şeref kazanan bir kimsenin bu şerefini devam ettiren hususlarda varlık göstermemesi, tam tersi onu zayıflatan işlerde tamamen var olması, âdeta iman ettiğini unutmuşçasına davranması kendisi için tehlikeli bir durumun habercisidir. Ehl-i sünnet âlimlerinin, iman etmekle şereflenmiş bir kimseyi, ne olursa olsun kâfirle bir tutmama noktasındaki titizliği her ne kadar dikkat çeken önemli bir husus ise de cümle aralarında ancak bir inkârcıda bulanabilecek

isyan ve itaatsizliğin de her halükârda masum olmadığı ortaya çıkmaktadır. Burada delil getirilirken kurulan cümlenin "mefhum-u muhalifi" yani cümlenin tersten okunması halinde ortaya çıkacak durum, hükmün de tersine işlenmesine yol açabilecektir. Buradaki değerlendirmemizle şunu kast ediyoruz: Konunun tartışılması esnasında inanmış kimsenin hatalı ve kusurlu davranması incelenirken genellikle bu durumun anlık olduğu, bazen gerçekleştiği ve arkasından bir pişmanlığın duyulduğu varsayımlarına vurgu yapılmaktadır. Açık söylemek gerekirse günümüz toplumunda böyle özellikleri taşımayan isyan ve günahların aynı kefeye konulmasında biraz düşünmek gerektiğini ifade etmek isteriz.

Sonuç itibarıyla Nesefî'ye göre bir kimse Allah'ı, elçisini ve gönderilen mesajı tasdik ederek mümin olmakla büyük bir avantaj elde etmiştir. Böyle bir kimse inancını muhafaza ederek, yasaklanan şeyi helal görmeden ve hafife almadan büyük günah da işlese cehennemde ebedî olarak ceza çekmez. Cezası günahıyla orantılı olur. Hatta Allah dilerse hepsini affeder, dilerse suçunun miktarı kadar cezalandırır, ancak sonuçta cennete gider. Ancak ilahi emirleri inkâr eden veya hafife alan kimse böyle değildir. Onun bu suçu affedilmeyecek cinstendir. Kur'ân'da ebedî kaydıyla belirtilen ceza bu suçu işleyenlere mahsustur. Esası Allah'a, peygamberine ve onun getirdiği dine inanmak üzerine kurulmuş olan bir dine mensup olmakla şereflerin en büyüğünü elde etmiş olan mümin, dinî vecibelerini yerine getirmeye çalışmakla ona layık olmaya çalışmalıdır.

KAYNAKÇA

Akoğlu, Muharrem. "Kebîre ve İman Bağlamında Hâricilik-Mu'tezile İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 317-339.

Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-firak)*. çev. Ethem Rûhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Baskı. 2014.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Dar-ı İbn Kesir, 2002.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddik el-Minşârî. Kahire: Darü'l-Fazile, 2004.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Ma'âlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid. Kâhire: Mektebetü'n-Nehece, 1950.

Gümüshanevî, Ahmed Ziyaüddin. *Câmiu'l-Mütûn fi hakki envai's-sıfatü'l-İlahiyye (Ehl-i Sünnet İtikadı)*. çev. Abdulkadir Kabakçı. Fuad Günel. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2014.

Harun Çağlayan. "Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı". *Dinî Araştırmalar*

16/43 (2013), 193-223.

İbn el-Murtazâ Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Daru'l-Muntezar, 2. Baskı. 1988.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdulkaki Güneş - Mehmet Yolcu. Beyrut: 2002.

Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 163-191.

Kādî Abdulcebbar. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzur. Kâhire: Dârü't-Turâs, 1185.

Kādî Abdulcebbar, İbn Ahmed el-Esed Âbâdi. *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Karaağaç, Hilmi. "Tekfir ve Elfâz-ı Küfre Dair İki Risale". *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1(2016), 459-466.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Darü'l-Camiâti'l-Mısıriyye, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. çev. Mehmet Sofuğlu. İstanbul: İrfan Yayıncılık, ts.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid. *Kitâbu't-Tevhîd li kavâ'id-i't-tevhîd*. thk. Habibullah Hasan Ahmed. Kâhire: Dâr-ı Tıbbâti'l-Muhammediyye, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelem*. thk. Muhammed Salih el Ferfur. Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2. Baskı. 2000.

Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr. *Mâtürîdiyye Akâidi (El-Bidaye Fi Usuli'd-Din)*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı. 2005.

Sinanoğlu, Mustafa. "İstihfaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. ts. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihfaf>.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdil-

kerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2. Baskı. 1992.

Tahânevî, Ali b. Muhammed. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. <https://waqfeya.com/search.php>, ts. <https://waqfeya.com/search.php?getword=%C7%E1%DF%D4%C7%DD&st=15&field=btags>.

Teftâzânî, Sa'du'd-dîn. *Şerhu'l-'Akâ'id*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Baskı. 2017.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İslamî Araştırmalar Merkezi, 5. Baskı. 2017.

Uğur, Hakan. "Büyük Türk Müfessir İmam-ı Maturidi'nin Te'vilat'ında Büyük Günah Kavramı". *III. Uluslararası Hamza Nigari Türk Dünyası Kültürel Mirası Sempozyumu Bildirileri*, 678-690.

Yurdagür, Metin. "Ehl-i Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. ts.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri. ts.

EBÛ İSHÂK EŞ-ŞÎRÂZÎ'NİN AKÂIDE DAİR İKİ ESERİ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

ABÛ İSHÂQ AL-SHÎRÂZÎ'S TWO BOOKS ON AQAIID AND HIS VIEWS OF THEOLOGY

Geliş Tarihi: 24.07.2020 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ MURAT AKIN

DOÇ. DR.

ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-1276-9215

murat.akin@beun.edu.tr

ÖZ

Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Şîraz bölgesinde yetişen meşhur Şâfiî fakihî olmakla beraber, bıraktığı eserlerden bir o kadar da kelâm ilminde birikime sahip bir Eş'arî kelamcısı olduğu anlaşılmaktadır. Nizâmiye Medresesi'nin ilk hocası olarak bilinmesi de onun önemli vasıflarındandır. Şîrâzî'nin akâide ve kelâm ilmine dair eserleri günümüze kadar gelmiştir. Bu bağlamda Şîrâzî'nin *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak* ve *Akîdetü's-selef* isimli eserleri akâide ve kelâma dair günümüze ulaşan kitaplarıdır. Bu eserlerden *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak* klasik akâide metinlerini anımsatmaktadır. İslâm inanç esasları belli bir düzene dikkat edilmeden sıralanmakta ve naslarla yetinilmektedir. *Akîdetü's-selef* isimli eser ise hacime daha az olmakla beraber bir kelâm metni özelliği taşımaktadır. Zira varlık konusuyla başlayıp âlem-Allah ilişkisine dair temel kavramların izahı yapılarak âlemin hâdisliği ve bir yaratıcıya muhtaç olduğu, aklı istidlâllerle anlatılmaktadır. Nihayetinde bu çalışma, değişik alanlarda engin birikime sahip olan Şîrâzî'nin akâide ve kelâm ilmine dair yazdığı eserleri tanıtmının yanı sıra onun kelâmî görüşlerini de bir arada sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak, Akîdetü's-selef.

ABSTRACT

Abû İshâq Al-Shîrâzî (d. 476/1083) was the famous Shafii scholar who grew up in the Shîraz region, and also it is understood from the works he left that he was a theologian of Ash'ari, who has an accumulation in the science of kalam. Being known as the first teacher of the Nezamiyeh Madrasa is one of its important qualities. Works of Shîrâzî on the knowledge of aqaid and kalam have survived until today. In this context, the works of Shîrâzî titled, *al-Ishâra ilâ mazhabî ahli'l-haq* and *Aqîdatu's-salaf* about aqaid and kalam, are the books that have come until today. From these works, *al-Ishâra ilâ mazhabî ahli'l-haq* remind us classical aqaid texts. The principles of Islâmîc belief are listed without paying attention to a certain order and are contented with the verses. The work named *Aqîdatu's-salaf*, on the other hand, is less in volume, but it has the features of a kalam text. Because, starting with the subject of existence and explaining the basic concepts of the relationship between the world and Allah (swt), it is explained with rational attributes that the universe is in need of a creator. Ultimately, this study aims to introduce the works written by Shîrâzî, who has vast knowledge in different fields, on the knowledge of aqaid and kalam, as well as presenting his theological views together.

Keywords: Kalam, Abû İshâq Al-Shîrâzî, Aqaid, al-Ishâra ilâ mazhabî ahli'l-haq, Aqîdatu's-salaf.

ABÛ İSHÂQ AL-SHÎRÂZÎ'S TWO BOOKS ON AQAID AND HIS VIEWS OF THEOLOGY

SUMMARY

Shîrâzî, who lived in the period of time that coincided with the end of the fourth century and the beginning of the fifth century, took various trips to the science centers of the period, especially Basra and Baghdad, and took lessons from important teachers. Shîrâzî, who took lessons from important scholars in his period, also trained many students after him. He acted as a bridge in transferring scientific knowledge to the next generations.

The period of time that Shîrâzî lived is in the period of Buwaihids and Seljuks. After the Seljuks terminated Bûveyhi domination, the political power continued through Sunni views. Especially in Baghdad, Shafî-Ash'ari tradition is dominant.

Shîrâzî, whose fiqh aspect is prominent, left many works in this field. Especially one of the basic books of Shafî fiqh, *al-Muhezzeb* is extremely important in that it reflects its accumulation in this field. Apart from this, there are other works related to fiqh in madrasahs such as *et-Tenbih fi'l-fiqh* that scholars have learned and memorized. Apart from these, his works on crescent and cedel science have survived until today. Shîrâzî was not only active in fiqh, but also in the knowledge of akaid.

Two works written by Shîrâzî about aqaid and kalam has reached today. The first one is *al-Ishâre ila mazhabi ahli'l-hak*. The content of the book can be listed as follows, based on the titles: İsbât-ı vâcib, the faith of the mukalid, the existence of the universe, the attributes of Allah (swt) (tenzihat and haberi attributes), the relationship between the person and attributes, prophet / Prophet Muhammad's (saw) prophecy continues until the day of Judgment, virtue bet (between humans, in terms of angels and humans, and angels and prophets) and accordingly, the book is completed by giving some information about the events taking place among the Companions. Considering the content and presentation of the work, it is possible to say that this book is a text of aqaid rather than kalam.

Aqîdatu's-salaf is the second work written by Shîrâzî about aqaid and kalam and that has reached today. When the content of the work is analyzed *al-Ishâre ila ahli'l-hak*, it is possible to say that this is more like a kalam than a aqaid. The work continues

to deal with the fact that the world consists of objects, ores and lands, and what each of these means, one by one, starting from the direct question of being. Later, the subjects are completed by giving information about the isim-musemma, the question of human actions, the question of ru'yetullah, the fact that the people of faith will eventually go to heaven, intercession, the question and the punishment in the tomb, which are examined mostly in the books of the word.

As a result of our study, both works of Shîrâzî were written in consideration of the Ash'ari tradition of the Ahl al-Sunnah. In the books of kalam, it is observed that the subjects dealt with in a detailed and intricate manner are often presented in a clear way, while they are sometimes explained in some interpretation and te'vils that are unique to them. In this context, the question of whether Shîrâzî is a kalam theologian can be asked as it is a unique method of kalam knowledge. In this case, it is possible to see that Shîrâzî was interested in the subjects of the Kalam, thought on it, put forward some ideas and gave some works in this field. The fact that Hasheviyya, Mu'tazila and Kharijites were the leaders of the Islâmic schools in which he took critical approaches shows this. Apart from these, there are also criticisms of Hanbali School. On the other hand, the fact that he was interested in the person and attributes of Allah, the will, the actions of man, faith and Imamate in his works reveals his kalamist aspect.

The views of Shîrâzî regarding Kalam as follows: In his works, Shîrâzî explained the existence of Allah (swt) in the context of the relationship between Allah and the world as a result of the existence of the world. It has been tried to prove logically by mental methods that everything except Allah was created later, that the universe needed a creator, and that Allah was not created either. Shîrâzî, based on the verses of Prophet Muhammad (saw) he clearly explained His Prophethood and that this Prophethood would continue until the Day of Resurrection. In the last analysis, Shîrâzî showed great importance to the views accepted in the Ash'ari School and followed a system of Kalam, adhering to them mostly.

GİRİŞ

Şîraz'ın güneyinde bulunan Fîrûzâbâd beldesinde 393/1003 yılında dünyaya gelen Ebû İshak Cemâleddîn İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin ilk müderrisi olarak kabul edilmektedir.¹ Uzun bir dönem burada hocalık yapan Şîrâzî, 21 Cemaziyelâhir 476/5 Kasım 1083 tarihinde Bağdat'ta şehrin doğu yakasında bulunan Dârü'l-hilâfe'de vefat etmiştir.²

Hicrî dördüncü yüzyılın sonlarına ve beşinci yüzyılın başlarına denk gelen zaman diliminde yaşayan Şîrâzî, Basra ve Bağdat başta olmak üzere dönemin ilim merkezlerine çeşitli yolculuklar yapmıştır. Buralarda başta Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî olmak üzere Ebû Abdullah el-Cellâb ve Ebû Ahmed Abdulvehhâb b. Muhammed b. Ramîn el-Bağdâdî gibi âlimlerden dersler almıştır. Bunlardan ayrı birçok âlimden ders alan Şîrâzî'nin hocaları arasında şu zâtlar sayılmaktadır: Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Beydâvî (ö. 424/1033)⁷, Ebû Hâtim (Mahmûd b. el-Hasan et-Taberî) el-Kazvînî (ö. 440/1048), Ebü'l-Kâsım Mansûr b. Ömer el-Kerhî (ö. 447/1055), el-Kâdî Ebü't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Berkânî (ö. 336-425/947-1034), Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. İbrahim b. Şâzân (ö. 425/1034) ve Ebü'l-Ferec el-Hercûşî.³

Dönemindeki önemli âlimlerden ders alan Şîrâzî, kendisinden sonra da birçok talebe

¹ Bilal Aybakan, "Şîrâzî Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/185-186; Bilal Aybakan, "Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebu İshak eş-Şîrâzî", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* (7-9 Kasım/November 2008) (İstanbul: 2017), 699-715.

² İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târihi'l-hulefa*, nşr. Kasım es-Samerrâî (Leiden: y.y., 1973), 203; Aybakan, "Şîrâzî Ebû İshak", 39/185-186.

³ Aybakan, "Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebu İshak eş-Şîrâzî", 700-701.

yetiştirerek ilmî birikimin sonraki nesillere aktarımında adeta köprü vazifesi görmüştür. Kaynaklarda isimleri geçen bazı talebelerini de şöyle sıralamak mümkündür: Ebü'l-Hasan el-Bağdâdî (ö. 447/?), Ebü'l-Abbâs el-Cürcânî (ö. 482/1089), Ebü'l-Hasan el-Abderî (ö. 493/1099), Ebü'l-Fezâil el-Mevsilî (ö. 494/?), Fahrü'l-İslâm eş-Şâşî (ö. 507/1114), Ebü Alî el-Fârûkî (ö. 528/1133).⁴

Şîrâzî'nin yaşadığı zaman dilimi, Büveyhîler ve Selçuklular dönemine denk gelmektedir. Selçukluların Büveyhî hâkimiyetine son vermeleriyle beraber artık siyasi güç Sünnî görüşler üzerinden devam etmektedir. Özellikle de Bağdat'ta Şâfi-Eş'arî gelenek hâkim konumdadır. İtikadî mezheplerden Mu'tezile bir önceki dönemde (Büveyhîler döneminde) bu bölgede etkin konumda iken bu dönemde artık etkinliğini yitirmiştir. Dolayısıyla Büveyhîler döneminde Sünnî-Şîî görüş ayrılıkları daha çok gündemde iken artık Bağdat'ta Hanbelî selefilîği ile Eş'arîlik arasındaki görüş ayrılıkları dikkat çekmektedir. Bununla beraber fikhî mezhep mensuplarından Şâfililerin dışında Hanbelîler, Hânefililer ve az da olsa Mâlikîlerin varlığından bahsedilmektedir.⁵ Şîrâzî'nin kendisi de itikadî olarak Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi (ö. 324/935-36), fıkhîta da İmam Şâfi'yi (ö. 204/820) takip etmiştir. Hatta Şîrâzî, dönemde bir takım insanların fıkhîta Şâfiî olduklarını ancak itikatta Hanbelî olduklarını söylediklerini belirtir. Sonra da bunu eleştirerek Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) itikada dair bir eserinin olmadığını dolayısıyla itikadî olarak Eş'arî'nin takip edilmesi gerektiğini söyler.⁶

Şîrâzî ile aynı dönemde yaşamış Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve ondan yaklaşık yirmi altı yıl sonra vefat eden Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi kişiler Ehl-i sünnet mezhebinin önde gelen kelâm âlimleridir. Hatta Cüveynî ile ilmî münazaraları da olmuştur. Aynı şekilde bu dönemde yaşamış önemli bazı Mu'tezilî kelâm âlimleri içerisinde de amelden Şâfiî mezhebine mensup Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1026), onun öğrencilerinden Ebü Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1045) ve İbn Velid (ö. 478/1086) zikredilebilir. Ayrıca Şîraz'da Mu'tezile mezhebinin temsilcisi konumunda bulunan Kâdî Ebü'l-Ferec el-Fâmî eş-Şîrâzî de bu dönemde yaşayan Mu'tezilî âlimlerdendir. Şîrâzî bu şahısla bazı ilmî münazaralarda da bulunmuştur.⁷

⁴ Şîrâzî'nin talebeleri hakkında bilgi için bk. Nihat Özdemir, *Ebü İshak eş-Şîrâzî'nin el-Lüma' Adlı Eserinde Hanefîlere İsnat Ettiği Görüşlerin Tahlili (İcma Bölümüne Kadar)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 10-12.

⁵ Bk. Ahmet Ocak, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/375.

⁶ Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2004), 405.

⁷ Ebü İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Rai'dil-Arabi, 1970), 179.

Şîrâzî, Selçuklu İmparatorluğu'nun siyasî hâkimiyet ve nüfuz açısından zirvede olduğu Sultan Alp Arslan (1063-1072) ve Sultan Melikşah (1072-1092) dönemlerinde Şafîî fıkında otorite kabul edilmektedir. Onun hayatında en etkin kişilerden birinin Nizâmülmülk olduğu görülmektedir. Zira Nizâmülmülk döneminde Zilhicce 457/Kasım 1065'de yapımına başlanan Bağdat Nizâmiye Medresesi, 10 Zilkade 459'da (22 Eylül 1067) faaliyete girdiğinde⁸ Şîrâzî'nin orada ders vermesini bizzat Nizamülmülk kendisi istemiştir.⁹ Hatta kaynaklarda kaydedildiği üzere Nizamülmülk, bu medreseyi bizzat Şîrâzî'nin tedris faaliyetinde bulunması için yaptırmıştır.¹⁰ Bağdat'taki bu medreseden ayrı Nizâmiye adıyla bilinen ilk medrese Nişabur Nizâmiye Medresesi olduğu ve Sultan Alp Arslan döneminin ilk yıllarında Cüveynî adına yaptırıldığı da kaynaklarda belirtilmektedir.¹¹

Nizâmiye Medresesi'nin inşasından sonra Şîrâzî, sistematik bir eğitim merkezine dönüşecek olan ilmî bir havzada etkin konumda olacaktır. Öyle ki İslâm dünyasının fıkıh, akaid, tefsir ve hadis gibi temel İslâm bilimlerinde öne çıkacak birçok otorite isim bu dönemde ve Nizâmiye medreselerinde yetişmiştir. Özellikle yetişmesinde büyük katkısı olan Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin vefatından sonra ise Bağdat'ta Şîrâzî'ye önemli vazifeler düşmüştür. Zira başta onun ders okuttuğu kişilerin eğitimi ve mescidindeki görevleri Şîrâzî ifa etmiştir. Bağdat'ta Şafîî mezhebinin temsil edeni konumuna o gelmiştir.¹²

Büveyhiler döneminde itibarları zedelenmiş olan Eş'arîler bu dönemde himaye edilerek medreselerde etkin konuma geldiler.¹³ Genel manada Ehl-i sünnet akidesini güçlendirmek isteyen Nizâmülmülk, Şîrâzî gibi âlimlerden fazlasıyla istifade ederek Eş'ârî geleneğini ön plana çıkardı. Zira Şîrâzî, o dönemde Hanbeliler ile Eş'arîler arasında çıkan bazı tartışmalarda Eş'arîlerin safında yer alarak Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) oğlu Ebû Nasr İbnü'l-Kuşeyrî gibi âlimleri Hanbelilere karşı savundu.¹⁴ Diğer taraftan

⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târîh*, nşr. Halil Me'mûn Şihâ (Beyrut: y.y., 2002), 8/231-2; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: y.y., 1998), 16/12-13; Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/189.

⁹ Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", 33/189.

¹⁰ Johs Pedersen, "Mescid", *İA* (İstanbul: MEB Yay., 1979), 8/81.

¹¹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi târihi'l-a'yân*, nşr. Ali Sevim (Ankara: y.y., 1968), 135; Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", 33/190.

¹² Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmü'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud, Muhammed Nuaym Arkusî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1984), 18/454.

¹³ M. Şerafeddin Yaltkaya, "Kelam Savaşları", *Daru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mecmuası* 24 (1932), 30-31.

¹⁴ Abdülkerim Özaydın, "Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdî", *Şarkiyat Mecmuası* 26/1 (2015), 94.

Nizâmülmülk'ün, Fatimîler'in açmış olduğu Ezher Medresesi'nde yetişen dâilerin çalışmalarına karşılık bu medreseyi kurup Şîî etkisini azaltmak istemesi de ayrı bir etken olarak değerlendirilebilir.

Şîrâzî'nin devlet ricali ve ilim adamları tarafından bir takım iltifatlara mazhar olması, yalnızca onun ilmî yönünden kaynaklanmamakta aynı zamanda takvası, verası, cömertliği gibi hasletlerin de bunda etkisi bulunmaktadır. Şîrâzî, tabakat kitaplarında zamanın ilim, zühd, ibadet, takva ve cömertlik konusunda mümtaz şahsiyeti olarak tanıtılmaktadır. Hakkında ilginç ve hikmetli birçok bilgi bulunan Şîrâzî için şöyle bir hâdise aktarılır: Bir gün rüyasında Hz. Peygamber'i, onun yanında Hz. Ebu Bekir ve onun yanında da Hz. Ömer'i gördüğünü anlatan Şîrâzî, "Ya Resûlallah, raviler vasıtasıyla sizden pek çok hadis bana intikal etti, ama ben âhîret azığı yapacağım bir hadisi doğrudan sizden dinleme şerefine nail olmak istiyorum." dediğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in de kendisine "Ey Şeyh! benden şunu aktar: "Esenlik isteyen bunu başkalarının esenliğinde arasın." (من اراد السلامة فليطلبها في سلامة غيره) dediği aktarılır.¹⁵ Tabi bu ifade içerdiği anlam itibarıyla doğru olmakla beraber böyle bir hadisin olup olmadığını rüyadan hareketle tespit etmek mümkün değildir. Ayrıca temel hadis kaynaklarında da geçtiği tespit edilememiştir.

Fıkıhçı yönü öne çıkan Şîrâzî, bu alanla ilgili geride birçok eser bırakmıştır. Özellikle Şafîî fıkımın temel kitaplarından biri olan *el-Mühezzeb*, onun bu alandaki birikimini yansıtmaları bakımından son derece önemlidir. Bunun dışında medreselerde âlimlerin okutup ezberlettikleri *et-Tenbîh fi'l-fikh* gibi fıkha dair başka eserleri de bulunmaktadır. Bunlardan ayrı hilaf ve cedel ilmiyle ilgili eserleri de günümüze ulaşmıştır.¹⁶

Burada Şîrâzî'nin usûl-i fıkha dair yazdığı *el-Lüma'* ve özellikle de *et-Tebsira* eserinden bahsetmek çalışmamız açısından faydalı olacaktır. Zira *et-Tebsira*, mütekellim metoduyla yazıldığından müellifin kelâmî bir yönünün olduğuna işaret olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu metotla eserlerin yazılmasındaki gayelerden birisi, o dönemde "sapkın mezhep" olarak kabul edilen ekollere cevap verme işi, ancak kelâm ilkeleriyle meseleleri ele alan eserlerle yapılabilmekteydi. Bu dönemde yazılan usûl-i fıkıh eserleri kelâm ilminin metodunu takip ederek nazari bir perspektifle meseleleri incelemekteydi. Zira peygamberlerin masumiyeti ve hüsn - kubuh gibi kelâmî konuların bu eserlerde incelenmesi de bunu göstermektedir.¹⁷ Ayrıca Şîrâzî'nin bu eserinde sıklıkla "eğer şöyle denilirse

¹⁵ Zehabî, *Siyerü a'lâmü'n-nübelâ*, 18/454; Taceddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şafîyye-ti'l-kübra*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1964), 4/225-226.

¹⁶ Eserleri Hakkında geniş bilgi için bk. Aybakan, "Şîrâzî Ebü İshak", 39/185-186; Aybakan, "Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebu İshak eş-Şîrâzî", 711-71.

¹⁷ Bk. Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet*

biz de şöyle deriz diyerek cevap veririz" ifadesi de bir kelâmî üslup olarak değerlendirilebilir.¹⁸ İlâveten cedel ve münazarada mahir bir kişi olması ve bu yönünden hareketle de *Münazarât* isimli bir eser yazması¹⁹ onun kelamcılığı ile ilgili bize bir ipucu verdiği kanaatindeyiz.

Akaid ve kelâm ile ilgili eserleri çalışmamızın ana konusu olduğundan onlar hakkında ileride ayrıntılı bilgiler verilecektir. Ancak yalnızca usûl-i fıkıhla ilgili eserlerinin üzerinden bile bakılsa, siyasî ve itikadî çekişmelerin odağında yer alan Bağdat'ta uzun bir süre kalan Şîrâzî'nin yalnız fıkıhta değil akâid ilminde de bir müktesebata sahip olduğu görülebilecektir. Zira her siyasî güç, belli bir itikadî anlayış üzerinden ince bir siyasetle mücadele yürüttüğüne göre mezhebini temsil konumunda olan şahsiyetler ister istemez itikadî görüşler konusunda da iyi bir müktesebata sahip olmak ve belli güç dengelerini gözeterek kendi kesimini korumak zorundaydı. İşte bu sosyal ve siyasî şartlara uygun bir donanıma sahip olan Şîrâzî, yalnız fıkıhta değil akâid ilminde de etkin birisiydi. Ancak hakkında yapılan araştırmalar fıkıhçılığına dikkat çekerek onun bu alanla ilgili eserlerini ortaya çıkarmışlardır. Biz ise bu çalışmamızda Şîrâzî'nin akâide ve kelâma dair yazdığı ve günümüze ulaşan eserlerini tanıtırıp bu eserlerin içeriğini inceleyip onun farklı bir yönüne dikkatleri çekmeye çalışacağız.

1. el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak

Şîrâzî'nin akâid ve kelâma dair yazdığı iki eser günümüze ulaşmıştır. Bunlardan birincisi *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*'tır. Müellif, bu kitabına böyle bir eser yazmasındaki gayeyi belirterek başlar. Döneminde bir takım insanların çıktığını ve bunların hakiki ilmi ve ehl-i hak olmanın ne olduğunu bilmeden kendilerinin asıl ilimle uğraşanlar ve hak ehli olduklarını iddia ettiklerini belirtir. Bu tip insanlardan kaynaklı olarak da Müslümanlar arasında yayılan inanç problemlerinin varlığına dikkat çeker. Müellif, bunun üzerine muvahhidin ve muhakkikîn âlimlerin yolundan hareketle Sünnî inancın merkeze alındığı âmentü derlemesi diyebileceğimiz bir eserin yazılması gerektiğini düşünür. Bunun üzerine bir metin yazmayı kararlaştırır. Bunu da gayet muhtasar ve müfid bir şekilde derleyeceğini belirtir. Böyle bir işe girişmenin, dinin bir emri ve Hz. Peygamber'in tavsiyesi olduğunu bazı hadislerle de vurgular.²⁰ Dolayısıyla bu eserin

Vakfî İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/201-210.

¹⁸ Bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Tebşıra*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980).

¹⁹ Muhammed Hasan Heyto, *el-İmam eş-Şîrâzî: hayâtuhu ve ârâuhu'l-usûliyye* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1980), 179.

²⁰ Bk. "إذا لعن آخر هذه الأمة أولها فمن كان عنده علم فليظهره فإن كاتم العلم يومئذ كاتم ما أنزل الله على محمد" *Bu ümmetin ahirine denk gelen kişi yanında ilimden ne varsa onu izhar etsin. Eğer o gün ilmi gizlerse bu durum Allah'ın Muhammed'e indirdiğinin gizlenmesi*

yazılma sebebi dönemindeki bazı bid'at ve dalâlet ehlinin İslâm inancına dair belirttikleri görüşleri tenkit etmek ve müellifin "Ehl-i hak" olarak ifade ettiği Ehl-i sünnet mezhebinin inanç esaslarını özlü bir şekilde sunmak olduğu belirtilebilir.

Eseri Marie Bernand²¹ ve Muhammed ez-Zebîdî ayrı ayrı neşretmişlerdir. Muhammed ez-Zebîdî'nin tahkik ve neşrinin hem Beyrut hem de Kahire baskısı bulunmaktadır.²² Yine Mısır'da Evkaf Bakanlığı tarafından da akademik bir çalışmaya konu olup tahkik edilerek basılmıştır.²³ Bunlardan ayrı ve bizim de çalışmamızda kullanacağımız baskı ise Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*²⁴ isimli eserinin içerisinde/sonunda Muhammed Hasen İsmâil tarafından tahkiki yapılan Beyrut baskısıdır.²⁵

Bazı yazmalarda bu esere *Mü'tekadât* (*Mu'tekadü*, *Akîdetü*, *Akâ'idü*) *Ebî İshâk* gibi isimler verilmektedir. Aybakan, bunun müstensihlere ait bir tasarruf olduğunu değerlendirmektedir.²⁶ Biz de bu eseri yazma haliyle karşılaştığımızda²⁷ *el-Mu'tekâd*'ın ayrı bir eser olmayıp *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*'la aynı eser olduğunu gördük.

Kitabın içeriği başlıklar üzerinden hareketle şöyle sıralanabilir: İsbât-ı vâcib, mukallidîn imanı, âlemin hâdis olması, Allah'ın sıfatları (tenzihât ve haberi sıfatlar), zât-sıfat ilişkisi, nübüvvet/Hz. Muhammed'in nübüvvetinin kıyamete kadar devam etmesi, fazilet bahsi (insanlar arasında, melekler ile insanlar bağlamında ve meleklerle peygamberler bağlamında) ve buna bağlı olarak sahabe arasında gerçekleşen hadiseler hakkında bazı malumatlar verilerek kitap tamamlanır. Bu konuların her biriyle ilgili müellifin kelâmî görüşlerine ileriki sayfalarda genişçe yer verileceğinden

gibi olur. (İbn Mâce, 97/1). "من كتم اخاه نصيحة او علما يطلبه منه لينفع به حرمه الله فضل ما يرجو"
Kim ki kardeşinin kendisinden faydalanacağı ilmi veya nasihatî gizlerse Allah onun ümit ettiğini ona haram kılar. (Tahkik yapan böyle bir hadise ulaşmadığımı belirtir. Biz dahi kaynaklarda bu ifadelerle bir hadis bulamadık.) Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 371.

²¹ Bk. Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *La profession de foi d'Abü İshâq al-Şîrâzî*, nşr. Marie Bernand (Kahire: Kütübü'l-Arabi, 1987), 1-48.

²² Bk. Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, thk. Muhammed ez-Zebîdî (Beyrut: y.y., 1419/1999); Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, thk. Muhammed ez-Zebîdî (Kahire: y.y., 1987).

²³ Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid (Kahire: el-Meclisü'l-e'âli li'ş-şüûni'l-İslamiyeti- Vizâretü'l-evkâf, 1420/1999).

²⁴ Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425/2004).

²⁵ Bk. Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1425/2004), 371-405.

²⁶ Aybakan, "Şîrâzî Ebü İshâk", 39/185-186.

²⁷ Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mu'tekâd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef. 1607), 1-46 vr.

burada ayrıntıya gidilmemektedir. Eserin içeriği ve sunuluşu göz önünde bulundurulduğunda, bu kitabın bir kelâm eseri olmaktan ziyade bir akâid metni olduğunu söylemek mümkündür.

2. Akâidetü's-selef

Şîrâzî'nin akâid ve kelâma dair yazdığı ve günümüze ulaşan ikinci eseri ise *Akâidetü's-selef*'tir. Şîrâzî'nin bu kitabı, yukarıda da bahsi geçen Hanbelîlerle Eş'arîler arasındaki tartışmalar üzerine yazdığı belirtilmektedir. Özellikle de o dönemde Hanbelîlerin temsilcisi olan Abbâsî halifesinin amcazadesi Şerîf Ebû Ca'fer Abdülhâlik b. İsâ'nın Eş'arîlere yönelttiği eleştirilere cevap vermek amacıyla yazıldığı kaynaklarda geçmektedir. Belirtilenlere göre Kuşeyrî'nin oğlu vâiz Ebû Nasr İbnü'l-Kuşeyrî, Hanbelîler'i teccîm ile suçlayan açıklamalarda bulunmuş, bu durum Şâfiîler ile Hanbelîler arasında gerginliğe sebep olmuştur. Bu iki grup arasında bazı olaylar cereyan edince İbnü'l-Kuşeyrî'ye destek çıkan Şîrâzî, Nizâmülmülk'e Hanbelîler'i şikâyet eden mektuplar yazarak ondan yardım istemiştir. İbnü'l-Kuşeyrî ile Hanbelîler'in reisi ve Ebû Ca'fer taraftarları arasında çatışma çıkar, bunun üzerine Selçuklu sultanı ile vezirinden çekinen halife, her iki tarafı barıştırır. Hanbelî mezhebi eserleri, Şîrâzî'nin Şerîf Ebû Ca'fer'den özür dilediğini ve Eş'arî görüşlerine mesafeli durduğunu belirttiğini aktarmakla beraber, Şâfiî kaynakları ise bunun doğru olmadığını ifade eder.²⁸

Kaynaklarda tam ismi *Akâidetü's-selef li Ebî İshâk eş-Şîrâzî* şeklinde belirtilen bu eserin, 469/1077 yılından sonra yazıldığı ifade edilmektedir.²⁹ Ayrıca Kâtip Çelebi de bu kitap hakkında bilgi vermeden sadece ismini belirterek Şîrâzî'ye ait olduğunu bildirmektedir.³⁰ İstanbul'da Hacı Mahmud Efendi Kütüphanesi'nde ve Paris'te Vataniye Kütüphanesi'nde yazma eser olarak da bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.³¹

Bu eser de *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak* gibi Marie Bernand tarafından yayınlanmıştır.³² Ayrıca Abdülmecîd Türkî, Şîrâzî'nin *el-Ma'üne fi'l-cedel* isimli eserinin başında bu kitaba yer vermiştir.³³ Biz de çalışmamızda

²⁸ İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ tabakâti'l-hanâbile* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1/19-21; Aybakan, "Şîrâzî Ebû İshâk", 39/185-186.

²⁹ Abdü'l-Mecîd et-Türkî, *Mukaddime Şerhu'l-Luma'* (Tunus: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2008), 1/55.

³⁰ Kâtip Çelebi/Mustafa b. Abdillâh el-İstanbulî, *Keşfu'z-zunûn an esmâi'l-kutub ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru ihyâ'it-turâsi'l-Arabi, 1951), 2/1157.

³¹ Türkî, *Mukaddime Şerhu'l-Luma'*, 1/55; Tuba Erkoç, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 41.

³² Şîrâzî, *La profession de foi d'Abû İshâq al-Sîrâzî*, nşr. Marie Bernand, 49-72.

³³ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Ma'üne fi'l-cedel*, nşr. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 91-102; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Akâidetü's-selef li Ebî İshâk eş-*

bundan istifade ederek kaynak gösterimini buradan yaptık.

Eserin içeriğine bakıldığında ise *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*'a nazaran bunun akâid özelliğinden daha çok bir kelâm eseri özelliği taşıdığını ifade etmek mümkündür. Eser, doğrudan varlık bahsinden başlayarak âlemin cisim, cevher ve arazlardan oluştuğunu ve bunların her birinin ne demek olduğunu teker teker ele almakla devam eder. Daha sonra yine çoğunlukla kelâm kitaplarında incelenen isim-müsemma bahsi, insanın fiilleri meselesi, rü'yetullah meselesi, iman ehlinin nihayetinde cennete gideceği, şefaât, kabirdeki sual ve azabı hakkında bilgiler verilerek konular tamamlanır.

Aslında her iki kitabın yazılış gayesinden de anlaşılacağı üzere; *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, dıştan İslâm'a saldırmaya çalışan kişi ve gruplara karşı yazıldığından burada daha çok temel prensipler derli toplu bir şekilde sunulmaya çalışılmıştır. Ancak *Akîdetü's-selef*, ise hem içten hem de dıştan bazı kişi ve gruplara karşı yazıldığından daha çok akli ve kelâmî bir üslup kullanılmıştır. Şimdi her iki çalışmadan da istifade edilerek Şîrâzî'nin kelâmî görüşleri ve yöntemi üzerinde durulacaktır. Ancak her kelâmî meselenin ayrıntısıyla buraya alınması makalenin sınırlarını aşacağından genel başlıklandırma veya Şîrâzî'nin önemsedığı konular için özel başlıklar açarak meseleler irdelenecektir.

1. Allah – Âlem İlişkisi

İnsan ve âlemlerle ilgili kapsamlı bir bilgi diyebileceğimiz mârifet, Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgiye dönüşünce buna mârifetullah denilmektedir. Kısaca Allah'ın varlığının ispatı diyebileceğimiz bu alan akâid ve kelâm kitaplarının ise ilk konularını oluşturan isbât-ı vacib başlıklarıyla sunulmaktadır. Şîrâzî de bu mevzularla eserlerine başlayarak, akıl bâliğ mükellefin ilk yapması gereken hususun Allah'ın varlığına dair bilgi ve istidlâlde bulunması olduğunu ifade eder. Zira "vacib olan bir şeyi icra etmekte gerekli olan şartları bilmek de vaciptir" der.³⁴ Diğer bir ifadeyle "bir şeyi emretmek, emrin bağlı olduğu mükellefin fiilini de emretmektir." Mesela namaz ibadeti nasıl farz ise onun ifâsı için gerekli olan temizlik ve diğer şart ve rükûnlar da farzdır. Buradan hareketle kişinin Rabbine hakkıyla kulluk yapabilmesi için O'nu hakkıyla bilmesi ve tanınması gerekir. Şîrâzî de bu minvalde her iki eserinde de ilk konu olarak Allah-âlem ilişkisini seçerek isbât-ı vacib üzerinde durmuştur.

Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*'ta nakli delillerden hareketle Allah'ın varlığına dair akıl yürütmenin gerekliliğini vurgulamaya çalışmıştır. Dolayısıyla Allah'ın varlığına dair nazar ve istidlâlde

Şîrâzî, nşr. Abdülmecid Türkî (Beirut: y.y., 1408/1988), 91-102.

³⁴ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 372.

bulunmayı bizzat Allah'ın kendisi istemektedir. Tabii bu iş kâinat kitabının incelenmesiyle vuku bulacaktır. Şöyle ki esere bakıp müessire ulaşma olarak ifade edilen bu bakış açısı, insanoğluna baktığı her şeyin yaratıcının varlığına dair âyetler içerdiği hissini ve inancını vermektedir. Kâinata bakıp oradan bir yaratıcıya gidebilme, bir yönüyle Kur'an'ın belirlediği bir perspektif olmaktadır. Eğer bu perspektifle bakılırsa kâinat ve içindeki her bir zerre Allah'ın varlığına işaret eder. Böyle bir bakış açısının her insanda bulunması gerektiğini vurgulayan Şîrâzî, bu söylediklerini birçok âyetle destekler.³⁵

Şîrâzî'nin *Akîdetü's-selef* isimli kitabında ise mesele hakkında daha çok aklî izahlar ve istidlâller bulunmaktadır. Zımnî yöntem, "hâdisten muhdise gitmek" şeklinde diğerine benzer olsa da burada daha çok teknik izahların varlığı dikkatleri çekmektedir. Kelâm ilminde varlık konusunun incelenmesinin temelinde âlemin yaratılmış olduğu dile getirilerek Allah'ın varlığı ve birliği ispat edilmeye çalışılır. Zira Allah'ın varlığına dair delillerin çoğu, âlem ve onun özellikleri üzerinden anlatılmaktadır. Bu özelliklerin en başta geleni ise âlemin sonradan yaratılmış olmasıdır. Çünkü sonradan yaratılmayanın bir yaratıcıya ihtiyacı olmamaktadır.³⁶ İşte kelâmcılar varlık konusunda öncelikle âlem ve daha sonra da cisim, cevher ve arazlardan bahsetmektedirler.

Şîrâzî de buradan hareketle âlemi, Allah'ın dışındaki tüm varlıklar şeklinde ifade ederek, "kendisiyle, malumu bilen âlimin bilindiği" şey olarak tanımlar.³⁷ Şîrâzî böyle bir tanım yapmakla, "alâmet ve nişan koymak" anlamına gelen علم veya bilmek anlamına gelen علم kökünden türemiş olan bu kavramın Allah'ın varlığının bilinmesine delil olarak kullanacağını açıkça beyan etmiş olmaktadır. İşte Allah'ın dışında ve O'nun bilinmesine vesile olan bu varlıklar da zâtlarının gereği bir müessire ihtiyaç duymaktadırlar. Aynı zamanda tüm bu varlıklar bütün cüzleriyle sonradan yaratılmışlardır. Bunlar ister cevher ve cisim gibi zâtıyla kâim olsun ister araz gibi başkasıyla beraber kâim olsun fark etmemektedir. Eşyalar arazlardan halî değildirlere. Çünkü onlar hareket ve sükûndan halî değillerdir. Dolayısıyla cevher, cisim ve arazlardan oluşan âlem de sonradan yaratılmıştır. Her sonradan yaratılana da bir yaratıcı lazımdır. Bu

³⁵ Bk. Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 374. "Göklerde ve yerde neler var; bir bakın" de. İnanmayacak bir millete âyetler ve uyarımlar fayda vermez." (Yûnus 10/101.); "Söyleyin; akıttığımız meniden insanı yaratan siz misiniz, yoksa Biz mi yaratmaktayız?" (el-Vâkıa 56/58-59.); "Söyleyin; içtiğiniz suyu buluttan indirenler sizler misiniz yoksa onu Biz mi indiririz?" (el-Vâkıa 56/68-69.); "Bu insanlar; devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?" (el-Ğâşiye 88/17-20).

³⁶ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 39.

³⁷ Bk. العلم ما به يعلم العالم المعلوم Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 93.

yaratıcı da sıfatlarında ve fiillerinde ortağı olmayan kadîm biri olmalıdır. Kadîm, varlığının başlangıcı olmayandır. Hâdis ise varlığının başlangıcı olandır. Bir varlık bunlardan birisi olmak durumundadır. Ara bir form bulunmamaktadır. Dolayısıyla eğer Allah da hâdis olursa o zaman O'na da bir muhdis lazım olur ki bu batıl olup teselsüle yol açmaktadır. Son tahlilde sonradan yaratılan her şeyin bir yaratıcıya ihtiyacı vardır O da Allah'tır.³⁸

Nihayetinde Şîrâzî, eserlerinde Allah-âlem ilişkisi bağlamında âlemin sonradan var olduğundan hareketle Allah'ın varlığını izah etmiştir. Allah'ın dışındaki her şeyin sonradan yaratıldığı, kâinatın bir yaratıcıya ihtiyacı olduğu ve Allah'ın da kadîm olduğu/yaratılmadığı akli yöntemlerle mantıken ispat edilmeye çalışılmıştır.

2. Allah'ın Sıfatları

Şîrâzî, Allah'ın varlığına dair izahlardan sonra O'nun tenzihî ve subûti sıfatlarına değinmiştir. Hatta sıfatlar konusunun daha ayrıntılı incelendiğini görmek mümkündür. Şîrâzî, Allah'a nispet edilen sıfatları üst başlıklarla tenzihî veya subûti şeklinde ayırmadan memzuç bir şekilde ele almaktadır. Ancak içerikte Allah'ın zâtî ve fiili sıfatlarla mevsuf olduğunu söyleyerek sıfatları aslında iki kategoriye ayırdığını görmekteyiz.³⁹ *Akîdetü's-selef* eserinde de sıfatların sıfatü nefis ve sıfatü meânî şeklinde iki guruba ayrılabilceğinden bahsetmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla Eş'arî geleneğinde genellikle, zâtî ve fiilî sıfatlar şeklinde incelenen Allah'ın sıfatları konusu Şîrâzî tarafından bu kategorilere ayrılarak incelenmiştir.

Öncelikle Allah'ın birliğini ifade eden vahdâniyet sıfatı üzerinde duran Şîrâzî, kelâmcıların bu bağlamda kullandıkları meşhur "Temanu' delilini"⁴¹ benzer ifadelerle izah eder. Kısaca kâinatta birden fazla yaratıcı olması halinde nizamın bozulacağı esasına dayanan bu delilin izahı şöyle yapılmaktadır: İki ilahın varlığı farz edildiğinde mümkünlerin bu iki ilaha nisbeti eşit olur. Bu durumda müreccihsiz (tercih eden olmaksızın) tercih ve iki müessirin aynı konu üzerinde tesir oluşturması imkânsız olduğundan bunların hiçbirisi gerçekleşemez. Aynı şekilde var oldukları kabul edilen bu iki ilahtan biri bir maddenin hareketini, diğeri de aynı şeyin sükûnunu istemesi mümkün olsa bu durumda ya her ikisinin de istediği gerçekleşir ya da hiçbirisinin istediği olmaz. Ancak her iki durum da imkânsızdır. Ya da iki ilahtan birisinin isteği gerçekleşir, bu ise diğerrinin acziyetini gerektirir. Aksi takdirde, engelleyen diğerrinin iradesi gerçekleşir. Bu ise iradesi engellenenin acziyetini gerektirir. Oysa acizlik vasfı taşıyan bir varlık ilah

³⁸ Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 91-97.

³⁹ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 375.

⁴⁰ Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 95.

⁴¹ Temanu', men etmek anlamındaki m-n-a' kökünden türetilmiş ve terim olarak birbirine engel olmak manasında kullanılmıştır.

olamaz.⁴² Şîrâzî, bu izahlarını bazı âyetlere dayandırmaktadır.⁴³

Şîrâzî'ye göre Allah, cisim, cevher ve araz değildir. Zira bunlar ya mekân kaplarlar ya da bazı parçaların bir araya gelmesiyle oluşurlar. Böyle olmaları da onların muhtaç ve mümkün kategorisinde olduğunu göstermektedir. Allah ise muhtaç ve mümkün olmaktan münezzehtir. Aynı şekilde ne Allah mahlûkata ne de mahlûkat Allah'a benzetilemez. Eğer Allah, eşyadan bir şeye benzemiş olsaydı, ya bir kısmıyla ya da tamamıyla benzemiş olurdu. Eğer tüm yönleriyle benzemiş olsaydı o takdirde hâdis olması gerekirdi. Eğer bir kısmıyla benzeseydi yine muhdes olurdu ki her iki durum aynı olup kadim olan Allah için bunlar muhaldir. Çünkü hiçbir şey O'nun gibi değildir.⁴⁴

Allah, tüm malumatı bilen ve tüm maddûrata kadir olandır. Zira tüm maddûrat ve malumat O'nun iradesi çerçevesindedir. Allah halk etmeyi murad ettiği eşyanın hakikatını ister cüz'î olsun ister küllî olsun bilir. Eğer Allah'ın ilmi eşyanın bazısına taalluk etse bazısına da taalluk etmese bu durumda, yaratıcı bir muhassise muhtaç konumuna düşer. Kemâl sıfatlarla muttasıf olanın başkasına muhtaç olması ise muhaldir. Bu akli çıkarımı diğer sıfatlara da uygulayan Şîrâzî, eğer Allah, kemâl sıfatlarla muttasıf olmazsa, bu durumda kemâl sıfatların zıddı olan eksik sıfatlarla muttasıf olma durumu olacağını bunun da Allah için düşünülemeyeceğini söyler. Buradan hareketle Allah, ilim, kudret, irade, sem'i ve basar gibi sıfatlarla muttasıftır.

Şîrâzî, zâtî sıfatları Allah ile kâim ve kadim olarak kabul ederken, "halk" fiilinden türemiş hâlık veya "rızk" fiilinden türemiş râzık gibi fiili sıfatları hâdis olarak kabul etmektedir.⁴⁵ Ona göre bu tür fiiller Allah'ın dışındaki bir manadan türediklerinden bunların hâdis olması gerekmektedir. Allah'ın bu tür sıfatlarla vasıflanmaması da O'nun için bir noksanlık içermez. Çünkü bunlar Allah'ın zatıyla kâim olmayıp sonradan olan vasıflardır. Zaten Şîrâzî'ye göre zâtî ve fiili sıfatların farkı fiili sıfatların öncesinde bir yokluğun olmasıdır.⁴⁶ Kendi ifadesiyle "eğer Allah ezelde hâlık ve râzıktır

⁴² Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 374; Aynı ifadeler için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Arafе el-Vergammî, *Muhtasarü'l-kelâmî*, thk. Nizâr Hammâdî (Kuveyt: Darü'd-diyai li'n-neşri ve't-tevzi', 1435/2014), 748; Kâdi Ebû Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'ul-envâr* (Kelâm Metafizîği), trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 178.

⁴³ "Şayet yeryüzünde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı o ikisinde de fesat çıkardı." (el-Enbiyâ 21/22.); "Sizin ilâhınız bir tek ilâhtır. O'ndan başka ilâh yoktur. O, Rahmân'dır, Rahîm'dir." (el-Bakara 2/163.); bk. Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 374.

⁴⁴ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 375; Bk. eş-Şûrâ 42/11.

⁴⁵ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 375.

⁴⁶ Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 98.

denilirse bu durumda mahlukât/yaratılanlar ve merzukât/rızıklananlar da kadîm olması gerekmektedir."⁴⁷ Allah'ın fiilleri ile zâtı arasında bir ayrıma giden Şîrâzî'nin böyle bir değerlendirmede bulunması, onun yaratma fiilini kudret sıfatıyla ilişkilendirmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın canlıları yaratması ve rızık vermesi gibi fiili sıfatlar, ezeli kudretin yaratılmışlara taalluk etmesiyle gerçekleşmektedir. Böylelikle tekvin sıfatı gündeme getirilmeden, Allah'ın mümkünâtı var veya yok ettiği sıfatı, "kudret" olarak belirtilmiş olmaktadır. Nihayetinde Şîrâzî'nin Mu'tezile mezhebinin görüşleri doğrultusunda fiili sıfatların hâdis olduğu şeklinde bir kanaatinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

Şîrâzî, yukarıda ele alınan sıfatlardan ayrı "istiva", "yed" ve "vech" gibi haberi sıfatların olduğunu kabul etmiş ancak bunların te'vil edilmesine veya hâdislik alameti sayılacak şekilde teşbih ve teccime gidilmesine karşı çıkmıştır. "*Rahmân, arş'a istivâ etmiştir.*"⁴⁸ âyetini açıklarken burada tevakkufun gerektiğini ve eğer te'vil yapılırsa yakîn bilgiye ulaşamayacağını, zan ile meşgul olunacağını ifade etmektedir.⁴⁹ Teşbih ve teccime düşme korkusuyla ilk dönem Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu sıfatları te'vil etmeyi uygun görmeyip "*bilakeyf*" anlayışını uyguladıklarını ve Şîrâzî'nin de buna uyduğunu söyleyebiliriz. Bu da Şîrâzî'nin temkinli bir yol olan selef metoduna tâbi olduğunu göstermektedir. Bu tavır, ilk dönem Eş'arî geleneğinin görüşlerine uyarken, Müteahhirûn kelâmcılarının ve özellikle de felsefî kelâm yöntemini uygulayan Eş'arî âlimlerin sıfat konusundaki genel bakışlarına ters düşmektedir.

3. Rü'yetullah Meselesi

Cenâb-ı Allah'ın âhirette inananlar tarafından görüleceğiyle ilgili kaynaklarda yer alan bu mesele kelâm ilminde çok tartışılmıştır. İslâm mezhepleri arasında da farklı görüşler benimsenmiştir. Bazı mezhepler rü'yetin mümkün olamayacağını ileri sürerek, Allah'ın görülmesini kabul etmezken, bazıları da mümkün olacağını kabul etmişlerdir. Bunlarla beraber bazı mezhepler de orta yolu takip ederek, Allah'ın âhirette mü'minler tarafından görülebileceğini, ancak bunun keyfiyetinin bilinemeyeceğini kabul etmişlerdir. Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, isimli eserinde mevzuya kısaca yer vermektedir. Şöyle ki "Allah'ı âhirette görecek miyiz" diye soranlara evet göreceğiz ve buna delilimiz '*Yüzler var ki o gün ışıl ışıl parlar. Rabbine bakar.*'⁵⁰ âyeti ve ilgili konudaki hadislerdir." diyerek yalnızca naklî delille yetinmektedir. Bu tavır, genel anlamda Ehl-i sünnet âlimleri

⁴⁷ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 375.

⁴⁸ Tâhâ 20/5.

⁴⁹ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 388-393; Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 102.

⁵⁰ el-Kiyâme 75/22-23.

ve özelde de Eş'arî âlimlerinin bu meselede sem'î delilleri kullanma tavrına benzemektedir. Rü'yetin keyfiyeti hakkında ise herhangi bir izah yapmamaktadır. Ancak sıfatlar konusundaki ifadelerinden hareketle; Allah'ın görülmesini, hâdis olmayı gerektirecek mukâbele, cihet, ışınların ulaşması, yakınlık, uzaklık, mekân, renk, şekil, sûret gibi hususlar söz konusu olmaksızın mümkün kabul ettiğini söylemek mümkündür.

4. Kulların Fiilleri Meselesi

Kader, hidâyet-dalâlet, insanın hürriyeti ve Allah'ın sıfatları bağlamında tartışılan kulların fiilleri (ef'âlü'l-i'bâd) hakkında üç farklı görüş bulunmaktadır. Birincisi fiillerin kaynağını direkt Allah'a izafe edip insanın iradî fiillerinin olmadığını söyleyen cebrî görüştür. İkinci görüş fiili tamamen insana ait kabul ederek her şeyi insanın yetkinde değerlendiren Mu'tezilî anlayıştır. Üçüncüsü ise olayı iki yönlü ele alıp; fiillerin kaynağının yaratma bakımından Allah'a, kazanma bakımından ise insana ait olduğunu söyleyen Sünnî tavidir. Bu üç görüş sahipleri kendi fikirlerini ispatlamak için aklî ve naklî birçok delil kullanmışlardır. Şîrâzî bunlar içerisinde üçüncü görüşü savunmuş ve bunu her iki eserinde de temellendirmeye çalışmıştır.

Bu mesele aslında insanda irade hürriyetinin bulunup bulunmadığı eğer bulunuyorsa bu iradenin Allah'ın iradesi karşısındaki konumunun nasıl olduğu noktasında düğümlenmektedir. Bununla beraber görüş ayrılığının bulunmasındaki temel faktör ise mezhep veya kişilerin irade, meşiet, muhabbet ve rıza gibi kavramlara yükledikleri anlam farklılıklarından kaynaklanmaktadır.⁵¹ Bu kavramların aynı anlam ve içerikte olduğunu kabul edenler, iradenin tamamen insanın elinde olduğunu söyleyerek "eğer bir kişi bir şeyi irade ediyorsa ona razı olmuştur ve onu yaratan da odur" derler. Bu kavramların ayrı anlamlarda olduğunu ve içerdikleri anlamların da farklı olduğunu söyleyenler de buradan hareketle "bir şeyi irade etmek başka ona razı olmak ve onu yaratmak başkadır" derler. İşte Mu'tezile bu kavramların içerdikleri anlamları aynı kabul ettiğinden, fiillerin tamamen insanların tercihleriyle gerçekleştiğini ve kulun kendi fiillerini yarattığını söyler. Ancak Sünnî düşünce ve makalemizin konusunu oluşturan Şîrâzî, bu kavramların içerdikleri anlamların farklılığına işaret ederek "bir şeyi irade etmek başkadır, ona razı olmak başkadır ve onu yaratmak başkadır" der.⁵²

Şîrâzî, kulların fiillerinde sorumlu oldukları alanın, fiillerin yaratılması ile ilgili olan alan değil, iradesinin kullanımında olduğu alan olarak

⁵¹ Bu kavramlar ve yüklenen anlamlardaki farklılıklar için bk. Hasan Tevfik Marulcu, "Ehl-i Sünnet Kelâmında İrade ve Meşiet", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/32 (2014), 7-22.

⁵² Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 378.

belirtmektedir.⁵³ Mesela Allah'ın yasaklamış olduğu alkolün kullanımında insanın yaratıcısına karşı sorumlu olduğu nokta; iradesini doğru şekilde kullanmaması ve alkole bulaşmasıdır, yoksa elbette fiilinin yaratıcısı ve olayın sonucunu meydana getiren Allah'tır. Burada kişinin alkolü tercihinde veya benzer olaylarda Allah'ın iradesinin de olduğunu vurgulayan Şîrâzî, Allah'ın mutlak iradesinin her şeyi kuşattığını aksi durumda O'nun iradesinin sınırlandırılacağını söyler. Şîrâzî, bu fikrini savunmak için Kur'ân'dan birçok âyet de delil olarak kullanır. Kur'ân'da, Allah, mutlak bir irâde sahibi ve her dilediğini yapan bir zât olarak tanıtılmaktadır. Kur'ân'da sıkça geçen "*Allah dilediğini yapar.*"⁵⁴ ifadeleri bunu göstermektedir. Ayrıca "*Allah dilemeyince siz bunu dileyemezsiniz.*"⁵⁵; "*Eğer Rabbin dileyeydi yeryüzündeki kimselerin hepsi elbette iman ederlerdi.*"⁵⁶; "*Allah, her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekildir.*"⁵⁷; "*Böylece biz Kur'ân'ı apaçık âyetler halinde indirdik. Şüphesiz Allah dilediğini doğru yola iletir.*"⁵⁸ gibi âyetler Allah'ın kendi fiillerini irâde etmede ihtiyari davrandığına işaret etmektedir. Şîrâzî, Kur'ân'daki bu âyetlerden hareketle "Allah, mutlak irâdesiyle dilediğini dilediği şekilde yapar ve yaratır" der.⁵⁹ Böyle olması da ulûhiyetin temel niteliklerindedir. Allah'ın iradesi her şeyi kapsayan ve aksinin gerçekleşmesi düşünülmeleyen bir özellik taşımaktadır. Ancak bunun, "Allah'ın iradesi çerçevesinde gerçekleşen her şeye razı olduğu ve muhabbet beslediği" anlamına gelmemesi gerektiğini de söyler. Diğer taraftan bir şeyi irade etmekte, ona razı ve muhabbet etmenin gerekli olmadığını da vurgulaması Şîrâzî'nin bu kavramları farklı anlamlarda değerlendirdiğini açıkça göstermektedir. Buna şu örneği verir, kâfirlerin küfrü tercihlerinde aynı zamanda Allah'ın da iradesi vardır. Ancak Allah buna razı değildir.⁶⁰ Zira âyet-i Kerîmede Cenâb-ı Hak "*Eğer inkâr ederseniz bilin ki Allah sizden müstağnidir. Kullarının inkârından hoşnut olmaz. Eğer şükrederseniz sizden hoşnut olur...*"⁶¹ buyurmaktadır. Burada Şîrâzî, Ebû Hanîfe'nin ilgili konudaki görüşlerini benimsemektedir. Bu da Şîrâzî'nin yeri geldiğinde istifade ettiği kişinin hangi mezhepte olduğuna bakmadan kendi ilmi bakışına uygun olduktan sonra savunduğu görülmektedir.

Diğer taraftan kulun tüm fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Çünkü insan irade

⁵³ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 378.

⁵⁴ el-Bakara 2/253; el-Hûd 11/107; el-Hac, 22/14; el-Burûc 85/16.

⁵⁵ el-İnsân 76/30.

⁵⁶ el-Yûnus 10/99.

⁵⁷ ez-Zümer 39/62.

⁵⁸ el-Hac 22/16.

⁵⁹ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 378-379; Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 99.

⁶⁰ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 378-379; Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 99.

⁶¹ ez-Zümer 39/7.

etse de bu irade yokluktan varlığa çıkmaktadır. Yokluktan varlığa çıkarma işini de ancak Allah yapmaktadır.⁶² Burada Şîrâzî'nin ilk bakışta hem iradeyi hem de yaratmayı Allah'a nispet etmekle insanın sorumluluğunu belirlemede açmaza gidildiği görülmektedir. Ancak Şîrâzî'nin, yukarıdaki ifadelerden ve Allah'ın günahkârları adaletiyle cezalandıracağını âyetlerden temellendirmeye çalışması onun insanların fiillerinin iyi ya da kötü olarak belirlenmesinde kendilerinin etkili olduğunu ve tercihlerinin bir neticesinin olacağını kabul ettiğini göstermektedir.

5. Taklîdî İman

Kısaca delile ve araştırmaya dayanmayan bu iman türü, kelâm ilminde geçerliliği olup olmaması bakımından uzunca tartışılan konulardan biri olmuştur.⁶³ Genel manada kelâm âlimleri, Allah'ın varlığı ve buna iman konusunda akıl yürütmenin ve böylelikle iman etmenin gerekliliğini savunmuşlardır. Cumhura göre bu iman caiz görülmekle beraber, sahibi, aklî ve naklî delillere yönelmediği için sorumlu ve günahkâr kabul edilmiştir.⁶⁴ Zira kesin delillerden hareketle iman etmeyen kişi her daim bir şüphe sebebiyle sarsıntıya uğrayabilir. Bundan dolayı şüpheler karşısında imanı muhafaza etmek için dinî ve aklî delillerle onu güçlendirmek gerekir.

Şîrâzî'nin içerisinde bulunduğu Sünnî geleneğe göre, taklid yoluyla iman eden kimse istidlâlî terk ettiğinden günahkâr olsa da mümindir ve onun imanı câizdir/kabuldür. Buradan hareketle iman-amel konusunda, büyük günah işleyen mü'minin tasdikinin devam etmesinden dolayı bu günahın onu imandan çıkarmadığı da savunulmaktadır. Eğer o kişide iman varsa cehennemde ebedî kalmayacaktır. İmanından dolayı nihayetinde onun varacağı yerin cennet olacağı düşünülmektedir. Şîrâzî de iman-amel konusunda ve büyük günah konusunda aynı düşünmekle⁶⁵ beraber onun taklîdî iman konusunda farklılaşarak "imanın kalbin tasdiki olduğunu" ve bunun da "ilmi gerektirdiğini"⁶⁶ böylelikle isbât-ı vacib/marifetullah konusunda taklîdin caiz olmadığını savunduğunu görmekteyiz.⁶⁷

Taklidi "delilsiz bir şekilde başkasının sözünü almak" olarak tanımlayan

⁶² Bk. "Ey insanlar! Allah'ın size olan nimetini anın; sizi gökten ve yerden rızıklandıran Allah'tan başka bir yaratan var mıdır? O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl aldatılıp da döndürülürsünüz?" (Fâtır 35/3.); Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 379; Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 99.

⁶³ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Recep Ardoğan, "Taklîdî İmanın Geçerliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/2 (2009), 39-70.

⁶⁴ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûlü'd-dîn/Mâturidiyye Akâidi*, thk.-trc. Bekir Topaloğlu (Ankara TDV Yayınları, 2005), 173.

⁶⁵ Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 100.

⁶⁶ Şîrâzî, *Akîdetü's-selef*, 102.

⁶⁷ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 373.

Şîrâzî, bu şekilde davranmanın Allah tarafından zem edildiğini söyler. Zuhrûf Sûresi'nin 23 ve 24. âyetlerini⁶⁸ delil olarak kullanan Şîrâzî, burada tebliğde bulunan peygamberlerle tebliğe muhatap olan insanların iman konusunda müsavi olduklarını söylemektedir. Buradan hareketle "iman konusunda âlimin âlimi, avâmın avâmı, avâmın âlimi, âlimin avâmı taklid etmesi caiz değildir." der.⁶⁹

Şîrâzî, kendisine; "neden fûruda (amelde) avâmın taklidi caiz de usûlda (itikatta) caiz değildir?" diye sorulursa onlara şöyle denilir: fûrunun kaynağı sem'idir ve bunu öğrenmede herkes eşit olmayabilir.⁷⁰ Onun için halktan birisinin âlimin bu bağlamda çıkardığı hükümlere tabi olması caizdir. Ancak usûlün kaynağı akıldır. Akıl konusunda da herkes eşittir. Hatta Şîrâzî akli çıkarımlara bir örnek vererek meseleyi daha da somutlaştırır. Şöyle ki âlim birisi halktan birisine "bir" sayısının "ikiden" fazla olduğunu söylediğinde, o şahıs bunu delilsiz kabul etmez. Çünkü bir ile ikinin arasındaki sayısal farkı bilir.⁷¹

Nihayetinde Şîrâzî, yaptığı izahlarla imanın kalbin tasdiki olduğunu ancak bilgi ile devam eden bir çabayla kararlaştığını ve bunun dogmatik bir kabullenme değil aklın ve iradenin uyumu ile içten gelen bir durum olduğunu veya olması gerektiğini ifade etmiş olmaktadır.

6. Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Peygamberliği

Şîrâzî, nübüvvet bahsinde Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliği ve onun peygamberliğinin kıyamete kadar devam edeceğini ele almaktadır. Kelâm kitaplarının genelinde peygamberliğin ispatı mucizelerle izah edilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamberin şüphesiz en büyük ve tüm zamanlara hitap eden mucizesi de Kur'ân-ı Kerîm'dir. Şîrâzî de bu bölümde en çok bunu dile getirmiştir. Burada Şîrâzî, öncelikle Hz. Peygamber'in tarihi bir şahsiyet olduğunun mütevatir haberle sabit olduğuna, kendisine verilen en büyük mucizenin Kur'ân-ı Kerîm olduğuna, bununla özelde

⁶⁸ Bk. "Senden önce, herhangi bir şehre gönderdiğimiz uyarıcıya, şımarık varlıkları sadece: 'Doğrusu babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerini izlemekteyiz' dediler. Gönderilen uyarıcı: 'Eğer size, babalarınızı üzerinde bulduğunuz dinden daha doğrusunu getirmiş isem de mi bana uymazsınız?' dedi. Onlar: 'Doğrusu sizinle gönderilen şeyi inkâr ediyoruz' dediler." (ez-Zuhrûf 43/23-24)

⁶⁹ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 373.

⁷⁰ Burada Şîrâzî, genel dinî bilgilerin kaynağını vahiy olarak gördüğünü belirtmeliyiz. Zira ona göre aklın dinî konularda yükümlülük koyma yetkisi yoktur. Bu durum, onun fûrû ile usûlû ayrı mütalaa ettiğini ve bunlar hakkındaki delilleri de farklı görmüş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Şîrâzî her ne kadar taklid yoluyla yapılan iman konusunda farklılaşsa da, Eş'arîlerle akli bilgilere dayanan alanla sem'iyâta dayanan alanı birbirinden ayırma noktasında aynı düşünmektedir. Bk. Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu Luma*, thk. Abdulmecid Türkî (Beyrut: Darü'l-Arabi'l-İslâmi, 1988), 95, 55.

⁷¹ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 373.

o dönemdeki insanlara, genelde de ileride gelecek insanlara meydan okuduğuna ve bu mucizeyi de kimsenin geçersiz kılamadığına işaret ederek onun nübüvvetini temellendirmeye çalışmaktadır.⁷²

Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlayan naklî bir delil olmakla beraber aynı zamanda aklî bir delildir. İnsanların düşünerek algılayabileceği bir mucize olması bakımından da önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber'in böyle bir kitap yazması için önceden bir hazırlığı olmamış, belagat veya edebiyatla ilgilenmemiştir. Zira eğer böyle bir çalışma içerisinde olsaydı etrafındaki insanlar buna itiraz ederlerdi. Halbuki Hz. Peygamber onlara Kur'ân âyetlerinden hareketle meydan okuyor ve diyordu ki "*Kulumuza indirdiğimiz Kur'ân'dan şüphe ediyorsanız, siz de onun benzeri bir sure meydana getirin; eğer doğru sözlü iseniz, Allah'tan başka, güvendiklerinizi de yardıma çağırın.*"⁷³ Bunun karşısında herkes aciz kalıyordu. Zaten Kur'ân da böyle olacaklarını şöyle haber vermektedir: "*De ki: "İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki, yine de benzerini ortaya koyamazlar."*"⁷⁴ Şîrâzî, bu ve benzeri âyetlerden hareketle peygamberin dönemindeki insanların Kur'ân hakkında karşıt bir delil getiremediklerini dolayısıyla daha sonra gelecek insanların da delil getiremeyecekleri çıkarımında bulunur.

Ayrıca Kur'ân'ın herhangi bir tahrifat ve değişikliğe uğramamış olması onun Allah tarafından koruma altına alındığına işaret olarak değerlendirilmiştir. İncelendiğinde taşıdığı üslup, sahip olduğu mahiyet, şaşırtıcı nazmı, fesâhatı ve belâgatı onun insan gücünü aşan bir eser olduğunu göstermektedir. Tüm bu vasıflar Kur'ân'ın çağlar üstü ve evrensel olduğuna delildir. Tüm bunlar aynı zamanda Hz. Muhammed'in de peygamberliğinin evrensel olduğuna ve kıyamete kadar devam edeceğine delildir.⁷⁵ Bu bağlamda "*Biz seni bütün insanlara ancak müjdecî ve uyarıcı olarak göndermişizdir; fakat insanların çoğu bilmez.*"⁷⁶ âyeti de bir delil olmaktadır.

Kısaca Şîrâzî, âyetlerden hareketle Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğini ve bu peygamberliğin de kıyamete kadar devam edeceğini açıkça izah etmiştir. Son tahlilde Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna ve bunun da kıyamete kadar devam edeceğine inanmanın gerekliliği ve bu şekilde kabulün de Ehl-i sünnet itikadı olduğu özlü bir şekilde beyan edilmiştir.

⁷² Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 373-374.

⁷³ el-Bakara 2/23.

⁷⁴ el-İsrâ 17/88.

⁷⁵ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 373-374.

⁷⁶ Sebe 34/28.

7. İmamet Meselesi

İmamet meselesi özünde itikadî bir tartışma olmasa da bu alanda tartışılmakta ve eserlerde yer almaktadır. Akâid metinlerinde bu meselenin yer almasının muhtemel sebepleri⁷⁷ bağlamında düşünüldüğünde, kendilerinin dışındaki ekollere tepkisel bir söylem neticesinde gerçekleşen bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca müellifin her iki eserinin de yazılma sebeplerine yukarıda değindiğimiz üzere, bu metinler her ne kadar akâid içerikli olsa da bunların, dönemin problemlerini ele alan birer çalışma olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla hem kendileri dışındaki ekollere hem de dönemindeki tartışmalara dikkat çeken Şîrâzî de bu mevzuyu kitaplarına almıştır. Hatta eserlerinde özellikle de *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak* eserinde diğer konulara nazaran bu konuya daha geniş yer verildiği görülmektedir. Bu da muhtemelen müellifin, döneminde hangi konuya daha çok ihtiyaç duyuluyorsa veya hangi konu daha çok tartışılıyorsa onun üzerinde fazlaca durduğunu göstermektedir. Dolayısıyla meselenin kelâmî olup olmamasından ziyade bölgede buna ihtiyaç duyulup duyulmamasına dikkat edilmiş olabilir.

Şîrâzî, meseleye öncelikle imamın tayininin nasla olmadığı ve bu makama gelmede "efdal"⁷⁸ fikrinin gerekli olduğunu söyleyerek başlar. Zira Şîa mezhebi, Hz. Ali'nin imametinin nass ile sabit olduğuna inanır.⁷⁹ Şîrâzî, imametini Hz. Ebû Bekir'e değil de Hz. Ali'ye nass ile verildiğini iddia edenlerin aksine bu işin icmâ ile sabit olduğunu söyler. Yine "Eğer gizli bir nass (نص خفي) ile bu iş Ali'ye verilmiştir denilirse; o nassın te'vil edilmesi gerekmektedir" der. Bu ifadelerinden sonra, "eğer te'vil edilmesi gerekiyorsa şu rivayetlerin te'vil edilmeye ihtiyacı var" diyerek bazı hadisleri sıralar. Bu hadislerin çoğu Şîa'nın da Hz. Ali'nin halifelîği için kullandığı ve ona göre yorumladıkları rivayetlerdir.

Birçok eserde de bulunan ve en çok kullanılan, Hz. Peygamber'in vefatından önce hastalığı esnasında Hz. Ebû Bekir'i yerine namaz kıldırmak üzere halef seçmesidir. Dinin en büyük rüknü olarak kabul edilen namaz ibadetinde imam olarak atanan bir kişinin devlet başkanlığında da imam atanması uygun görülmüştür. Hatta Şîrâzî, Hz. Ali'nin "Resûlullah Ebû Bekir'i bize namazda (din işlerinde) imam olarak tayin etti" Resûlullah'ın din işlerinde öne geçirdiği şahsı biz dünya işlerimizde öne geçirmeyecek miyiz?"

⁷⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Murat Akın, "Hakîm es-Semerkindî'nin "es-Sevâdü'l-A'zam" İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fıkhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *İLTED* 47 (2017), 103-118.

⁷⁸ Hilafet makamına en faziletli kişinin gelmesinin gerekliliğini savunanlar "efdaliyet" fikrinde iken, faziletli kişi varken daha az faziletli olan da bu makama gelebilir diyenler "mefduliyet" fikrini savunmuş olmaktadır.

⁷⁹ Onat, "Şîi İmâmet Nazariyesi", 94.

dediğini ve Hz. Ebû Bekir'in halifelliğini savunduğunu aktarmaktadır.⁸⁰

Diğer bir rivayet Hz. Peygamber'in "sen benim için Musa'ya nispetle Harun gibisin"⁸¹ hadisidir. Bu delilin Hz. Ali'nin ilk halife olmasında kullanılmasının doğru olmayacağını ifade eden Şîrâzî, bunu Hz. Harun'un Hz. Musa'dan önce ölmesiyle açıklamaktadır. Zira eğer bildiğimiz manada bir halifelik makamına gelme olarak değerlendirilecekse Hz. Harun'un Hz. Musa'dan sonra hayatta olması gerekirdi.⁸²

Bu bağlamda kullanılan diğer bir delil de Hz. Peygamber'in "Ben müminlere kendi canlarından daha yakın değil miyim?" diye sormuş "Evet" cevabını aldıktan sonra da, "Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur (mevlâsıdır)" şeklinde buyurduğu hadistir.⁸³ Şîrâzî, "mevlâ" kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir. Mesela "...Eğer eşinizin aleyhinde yardımlaşarak bir şey yapmaya kalkarsanız, bilin ki Allah onun yardımcısı, bundan başka Cebrail, iyi müminler ve melekler de yardımcısıdır."⁸⁴ âyetinde "mevla" kelimesi "yardımcısı" anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca başka âyetlerde dost, sevgili, komşu, azad eden-edilen gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Buradan hareketle, hadisteki "mevlâ" kelimesinin sadece dost anlamında olduğunu ve buradan hareketle de halifelik makamına onun geçeceğine işaretin olacağına iddia edilmesini uygun görmemektedir. Zira bu manada alındığında Hz. Ali, Hz. Peygamber'in dostu olabileceği anlamı çıkabildiği gibi Hz. Ebû Bekir'in de onun dostu olabileceği anlamı çıkarılabilmektedir.⁸⁵

Yine Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğu, böylelikle üstün olan birisinin daha az faziletli birisine tâbi olması da uygun görülmediğinden halifelüğün onun hakkı olduğunun söyleyenlerin bunu temellendiremediği ve ispat edemeyeceği belirtilmektedir. Kaynaklarda Hz. Ali'nin üstünlüğü onun ilim sahibi, zekî, idareci, dirayet sahibi ve cesur olmasından hareketle anlatılmaktadır. Şîrâzî tüm bu ifadelerle ayrı ayrı yer vererek, peygamberin ailesinde olmanın, ilim sahibi olmanın veya güçlü olmanın tek başına üstünlük alameti olamayacağını, üstünlüğün ancak takva ile olabileceğini ifade eder.⁸⁶

Şîrâzî, son olarak "*Ben ilmin şehriyim. Ali de onun kapısıdır. İlim isteyen kapıya gelsin.*"⁸⁷ rivayetini ele alır. Öncelikle teknik açıdan rivayetin gerekli

⁸⁰ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 397.

⁸¹ Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebi", 9.

⁸² Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 398.

⁸³ Tirmizî, "Menâkıb", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

⁸⁴ Tahrîm 66/4.

⁸⁵ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 398-399.

⁸⁶ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 396-397.

⁸⁷ Tirmizî, "Menâkıb", 20; Muhammed Abdurraûf Münavî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmiî ş-sağîr* (Beyrut: y.y., ts.), 3/46.

sıhhat şartlarını taşımadığı ve bundan dolayı da kabul edilemeyeceği belirtilir. Daha sonra aslında bu rivayetdeki (على) "ala" lafzının, "ali" şeklinde Ali b. Ebû Talib için kullanılmadığını belirterek, burada kelime anlamının kastedildiğini söyler. Dolayısıyla anlam "Ben ilmin şehriyim Ali de ilmin kapısıdır" şeklinde değil de, "Ben ilmin şehriyim, o şehrin kapısı da yücedir" şeklinde olmalıdır.⁸⁸

Sonuçta Şîrâzî, Hz. Ali hakkında anlatılan bu rivayetlere yer verdikten sonra Hz. Ebû Bekir'in fazileti hakkında delillere yer vermektedir. Gördüğümüz kadarıyla Şîrâzî, her iki halifenin de nass ile tayinini kabul etmemektedir. Zira böyle bir şey olmuş olsaydı başka sahabeye bu teklif yapılmazdı. Metot olarak farklı iddia sahiplerinin görüşlerine yer vermekle beraber nihayetinde Şîrâzî de halifeleri kronolojik olarak kabul ettiği ve fazilet sıralamasını da bu şekilde benimsediği görülmektedir.

Bununla beraber "Hz. Peygamberden sonra insanların en faziletli olanı Hz. Ebû Bekir değil de Hz. Ali'dir" diyen kişinin tekfir edilemeyeceğini ancak mezhep olarak farklılaştığını söylenilebileceğini ifade etmesi de⁸⁹ önemli bir bakış açısı olarak değerlendirilebilir. Zira bu bakış açısı Şîrâzî'nin nihayetinde kat'î olmayan meselelerde yoruma açık olduğunu ve tekfirden de kaçındığını göstermektedir. Bu tavır, Müslümanlar arasında gerçekleşen Cemel ve Sıffin vakalarına değindiği yerlerde de görülmektedir.⁹⁰ Özellikle şu hadisin bu kısımda vurgulanması da hassasiyete işaret olarak değerlendirilebilir: *"Bir adam din kardeşine, ey kâfir derse, bu söz ikisinden birine döner. Eğer böyle denilen kişi söylenildiği gibi ise söz doğrudur; yerini bulmuş olur. Aksi takdirde bu söz söyleyene geri döner."*⁹¹

Ancak bu çoğulcu tutum bazen kendisinin de müntesibi olduğu Eş'âriyye mezhebi ile ilgi anlatımlarda indirgemeci bir tutuma dönüşebilmektedir. Şîrâzî bazı âyet ve özellikle de hadislerin te'vilinde aşırıya giderek bunları Eş'ârilikle irtibatlandırmaktadır.⁹² Şîrâzî'nin bu tavrında savunmacı bir yönelim görülmektedir. Ancak buna rağmen Şîrâzî dışlayıcı bir dil kullanmamıştır.

8. Sem'î Konular

Şîrâzî, sem'î konuları birer cümle ile akâid kitaplarında zikredildiği gibi sıralayarak bunların hak ve nass ile sabit olduğunu belirtmekle yetinmektedir. Bu bağlamda haşır, kabir azabı ve suâli, sırat, mizan, cennet-cehennem ve şefaathaktır ve bunlara iman etmek Ehl-i hak mezhebinin prensiplerindedir. Bunlar hakkında kitap ve sünnetten deliller olduğundan

⁸⁸ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 397.

⁸⁹ Şîrâzî, *Akâidetü's-selef*, 102.

⁹⁰ Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 400.

⁹¹ Buhârî, "Edeb", 73.

⁹² Bk. Şîrâzî, *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*, 404-405.

dolayı bunları tasdik etmek gereklidir. Şîrâzî, bu hususları naklî argümanlarla anlatmakla yetinip aklî yönden ispatlamaya çalışmamaktadır.⁹³

SONUÇ

Bu çalışmanın asıl odaklandığı konu Şîrâzî'nin akâid ve kelâma dair iki eseri hakkında genel bir intiba vermek olduğundan sistematik kelâmın açıklamaya muhtaç konularının detayına girilmekten kaçınılmıştır. Ancak ileri okumalarla yeni araştırmalar yapmak isteyen araştırmacılara bir başlangıç olması bakımından da önemlidir. Ayrıca itikadî ve amelî şeklinde ikiye ayrılan mezhep gruplarından birisi olan Eş'arî-Şâfiî geleneğinin anlaşılması ve bu yapıyı besleyen kaynak ve âlimlerin anlaşılması noktasında bu çalışmanın katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Çalışmamızın neticesinde görülmüştür ki; Şîrâzî'nin her iki eseri de Ehl-i sünnet mezhebinin Eş'arî geleneği dikkate alınarak yazılmıştır. Kelâm kitaplarında teferuatlı ve girift bir şekilde ele alınan konular, çoğu zaman hülâsa edilerek sunulurken kimi zaman da kendisine mahsus bazı yorum ve te'villerle açıklandığı görülmektedir. Bu bağlamda Şîrâzî hakkında, "o bir kelimacı mıdır?" sorusu kelâm ilminin kendine ait bir metodunun olması açısından sorulabilir. Bu durumda, Şîrâzî'nin kelâm konularına ilgi duyduğu, üzerinde düşündüğü, birtakım fikirler ileri sürdüğü ve bu alanda bazı eserler verdiği görüldüğünden onun birçok yönüyle beraber bir de kelimacı yönünün olduğunu tespit etmek mümkündür. Zira eleştirel yaklaşımlarda bulunduğu mezheplerin başında Hâşeviyye, Mu'tezile ve Haricîye'nin gelmesi de bunu göstermektedir. Bunlar dışında Hanbelî mezhebine de eleştirileri bulunmaktadır. Diğer taraftan eserlerinde, Allah'ın zâtı ve sıfatları, irade, insanın fiilleri, iman ve imamet gibi konularla ilgilenmiş olması onun kelâma ilgi duyduğu yönünü ortaya koymaktadır. Ancak tüm bunlar ve bazı konulardaki özgün düşüncesine rağmen, kelâm ilmi açısından bir sistem düşünürü olmadığını da söylemek mümkündür. Zira eserleri incelendiğinde kelâm konularının muhtasar sunumu mahiyetinde olduğu izlenimi görülmektedir. Bu da alanda sistem kurmaktan ziyade sistemi devam ettiren birisi olarak tanıtılmasının daha doğru olacağı intibamı vermektedir.

Nihayetinde Şîrâzî, Eş'ariyye ekolünde kabul görülen görüşlere son derece önem gösteren ve bunlara çoğunlukla bağlı kalarak kendisinden sonrakilere aktaran bir kelâm âlimi olarak da tanıtılabilir.

KAYNAKÇA

Akın, Murat. "Hakîm es-Semerkandî'nin "es-Sevâdü'l-A'zam" İsimli Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fikhî Konulara Yer

⁹³ Şîrâzî, *Akidetü's-selef*, 100.

Verilmesinin Muhtemel Nedenleri". *İLTED* 47 (2017) 103-118.

Ardoğan, Recep. "Taklîdî İmanın Geçerliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 50/2 (2009), 39-70.

Aybakan, Bilal. "Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebu İshak eş-Şirazi". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*. 7-9 Kasım/November 2008. 699-715. İstanbul: 2017.

Aybakan, Bilal. "Şîrâzî Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/185-186. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Beyzâvî, Kādî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli 'ul-envâr* (Kelâm Metafizîği). trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*. trc. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Erkoç, Tuba. *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Heyto, Muhammed Hasan, *el-İmam eş-Şîrâzî: hayâtuhu ve ârâuhu'l-usûliyye*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1980.

İbn Arafe, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Vergammî. *Muhtasarü'l-kelemî*. thk. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Darü'd-diyai li'n-neşri ve't-tevzi', 1435/2014.

İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Cize: y.y., 1998.

İbn Receb. *eż-Zeyl 'alâ tabakâti'l-hanâbile*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.

İbnü'l-İmrânî. *el-İnbâ fî târihi'l-hulefa*. nşr. Kasım es-Samerrâî. Leiden: y.y., 1973.

İbnü'l-Esir. *el-Kamil fî't-tarih*. nşr. Halil Me'mûn Şihâ. Beyrut: y.y., 2002.

Kâtip Çelebi/Mustafa b. Abdillâh el-İstanbulî. *Keşfu'z-zunûn an esmâi'l-kutub ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru ihyâ'it-turâsi'l-Arabi, 1951.

Köksal, Asım Cüneyd - Kâfi Dönmez, İbrahim. "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Marulcu, Hasan Tevfik. "Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde ve Meşiet", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/32 (2014), 7-22.

Münavî, Muhammed Abdurraûf. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-câmi's-sağîr*. Beyrut: y.y., ts.

Ocak, Ahmet. "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

26/375-377. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özaydın, Abdülkerim. “Bağdat Nizâmiye Medresesi”nin İlk Müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşâdı”. *Şarkiyat Mecmuası* 26/1 (2015), 85-99.

Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmiye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özdemir, Nihat. *Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Lüma' Adlı Eserinde Hanefîlere İsnat Ettiği Görüşlerin Tahlîli (İcma Bölümüne Kadar)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Pedersen, Johs. “Mescid”. *İA*. 8/81-86. İstanbul: MEB Yay., 1979.

Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fî usûlü'd-dîn/Mâturidiyye Akâidi*. thk.-trc. Bekir Topaloğlu. Ankara TDV Yayınları, 2005.

Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fî târihi'l-a'yân*. nşr. Ali Sevim. Ankara: y.y., 1968.

Sübki, Taceddîn. *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-kübra*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tenâhi - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: İsa el-Babi el-Halebî, 1964.

Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîm*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2004.

Şîrâzî Ebû İshâk. *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid. Kahire: el-Meclisü'l-e'âlî li's-şüûni'l-İslâmiyeti-Vizâretü'l-evkâf, 1420/1999.

Şîrâzî, Ebû İshâ. *el-Mu'tekâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef. 1607.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *Akîdetü's-seleflî Ebî İshâk eş-Şîrâzî*. nşr. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: y.y., 1408/1988.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2004.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*. thk. Muhammed ez-Zebidi. Beyrut: y.y., 1419/1999.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*. thk. Muhammed ez-Zebidi. Kahire: y.y., 1987.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2004.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Ma'üne fî'l-cedel*. nşr. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *La profession de foi d'Abû Ishâq al-Sîrâzî*. nşr. Marie Bernard. Kahire: Kütübü'l-Arabi, 1987.

Şîrâzî, Ebu İshâk. *Şerhu Luma*. thk. Abdulmecid Türkî. Beyrut: Darü'l-Arabi'l-Islâmî, 1988.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *Tabakâtu'l-Fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Rai'dil-Arabi, 1970.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *Tebşıra*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1980.

Türkî, Abdü'l-Mecîd et-. *Mukaddime Şerhu'l-Luma'*. Tunus: Dâru'l-ğarbi'l-Islâmî, 2008.

Yaltkaya, M. Şerafeddîn. "Kelam Savaşları". *Daru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mecmuası* 24 (1932), 18-32.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü a'lâmü'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnayud, Muhammed Nuaym Arkusî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1984.

BABANZÂDE AHMED NAÎM'İN ELE ALDIĞI KELÂMÎ PROBLEMLER THE THEOLOGICAL PROBLEMS HANDLED BY BABANZÂDE AHMED NAÎM

Geliş Tarihi: 08.12.2020 Kabul Tarihi: 08.03.2021

✉ HİLMİ KEMAL ALTUN

AR. GÖR. DR.

ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-3583-5142

kaltun42@hotmail.com

ÖZ

Ahmed Naîm Efendi, Osmanlı Devleti'nin bakiyesinden çok yönlü bir âlimdir. Felsefe, hadis, İslâm ahlâkı ve kelâma dair pek çok telifatı vardır. Bu eserler incelendiğinde müellifin yazıları ve ilmî konumunun yanı sıra içerisinde bulunduğu siyasî-fikrî ortam nedeniyle de okunması/anlaşılması gereken bir kişi olduğu görülmektedir. Keza onu tanımak aynı zamanda içerisinde yaşadığı çalkantılı geçiş döneminin özelliklerini anlamak açısından da önemlidir. Nitekim Ahmed Naîm, görev açısından da pek çok üst kademe idarî vazifeler icrâ etmiştir. Bunların başında Osmanlı Devleti'nin ilk üniversitesi olarak kabul edilen Dârülfünûn Felsefe Şubesi hocalığı ve bir dönem de aynı üniversitenin rektörlük görevi gelmektedir. Ayrıca kendisi, Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd çevresinin önde gelen yazarları arasında yer almaktadır. Bu makalelerinin bir kısmı ise kelâm ve siyer hakkındadır. Öte yandan kelâmın yenilenmesine dair ihtiyaçların dile getirildiği bir dönemde yaşayan Ahmed Naîm'in genel teoloji hakkında olduğu kadar bu konudaki düşüncelerinin bilinmesi de önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kelâmda Yenilik Düşüncesi, İslâmcılık, Ahmed Naîm, Babanzâde.

ABSTRACT

Ahmed Naîm is a sophisticated scholar from the remainder of the Ottoman Empire. He has works on subjects related to different branches of science, especially philosophy and hadith. It is seen that Ahmed Naîm is an author that needs to be read/ understood because of his writings, his scientific position, and the political-intellectual environment he was in. Getting to know him is important to understand the characteristics of the turbulent transition period he lived in in terms of his works and the duties he performed. In terms of duty, he also held many senior administrative positions. Foremost among these were the teaching of Philosophy Branch of Dârülfünûn, and the duty of rector of the same university for a period. In addition, he takes place among the leading writers of Sırât-ı Müstakîm/ Sebilürreşâd. In addition, indirectly, his thoughts on the subjects of the discipline of Kalam are encountered in his works on Islamic morality. It is important to know the thoughts of Ahmed Naîm, who lived in a period when the calls for the renewal of kalam appeared, about general theology as well as on this subject.

Keywords: Kalam, The Idea of Innovation in Kalam, Islamism, Ahmed Naîm, Babanzâde.

THE THEOLOGICAL PROBLEMS HANDLED BY BABANZÂDE AHMED NAİM

SUMMARY

Ahmed Naım is, who exemplifies a distinguished personality among the scholars who are the remnants of the Ottoman madrasas, with both his knowledge and wisdom, is above all a good man of science and contemplation. He is one of the authors of the journals *Sırât-ı Müstakîm* and *Sebilürreşad* and has written many articles on various topics related to religious and social issues. Some of the articles in this journal are about kalam and prophetic biography. In addition, indirectly, his thoughts on the subjects of the discipline of Kalam are encountered in his works on Islamic morality. It is important to know Ahmed Naım's thoughts on this subject as well as about general theology, who lived in a period when the needs for the renewal of Kalam were expressed. He took part in the Islamic movement, one of the intellectual movements that emerged in the Ottoman geography after the Reform, and strongly opposed the idea of racism. According to Ahmet Naım, racism is a custom of ignorance that is rejected in Islam. Because, according to him, racism is a serious blow to the existence and continuation of Islam and the welfare and happiness of Muslims. Therefore, in this context, he saw harmful both the idea of nationalism and Westernism. In this study, Ahmed Naım's general views and thoughts on a few issues related to kalam have been tried to be discussed. In this framework, interpretations that are both up-to-date in the field of theology and revealing an unknown aspect of the author or giving a different perspective to the issue will be included. First of all, it is possible to say that the author was not neutral and indifferent to the problems he experienced in his period, considering the issues he dealt with. He always emphasizes the fact that the Qur'an is the life order, and its quality that will revive dead hearts today and tomorrow as it was yesterday. Therefore, he refers to the relationship between the Qur'an and the mind, and points out that there are countless examples in the history of Islam that if this relationship is analyzed well, religion comes to terms with science. Ahmed Naım's attitude in the context of the religion-science conflict is also very clear. According to Ahmed Naım, who argued that scientific truth proven with correct religious knowledge will never conflict, every scientific knowledge

reached confirms the Qur'an. Therefore, according to him, the development of science means the emergence of the truth of the Qur'an for Muslims. On the other hand, it is meaningful that Ahmed Naîm tried to draw the attention towards ignorance through Islam, although some people in his time pointed to the religion by causing Muslims to fall behind. In other words, the reason behind the backwardness is not devotion to religion or religion itself, but ignorance, Muslims loss of rational measure. In the context of the renewal of kalam, Ahmed Naîm's emphasis on the supportive issues of kalam 'mesâil' can change but the 'maqasid', which constitutes the essence of kalam, will never change is closely related to his solid stance and conservative attitude. Likewise, it is possible to see the same attitude from Ahmed Naîm in the context of mystical issues. As a matter of fact, he, on the occasion of his father-in-law, had a sufi-spiritual family environment, but he did not give up his caution to the people of Sufism in matters he regarded as controversial and emphasized the necessity of adhering to the main line of the Sharia. Based on his approach to religious issues, it is possible to say that Ahmad Naîm mostly adopted the views of the Ash'ari sect, but it is also seen that he thinks differently on individual issues. For example, it is seen that his attitude towards news adjectives is closer to predecessor understanding.

On the other hand, it is possible to talk about two periods of Ahmed Naîm in his life, which we will classify as before and after. Especially the subject of emotional miracles and his dialogue with Yahya Kemal are examples of this change. Likewise, his statements that he regretted the days that passed in his life after he started the science of hadith support our claim. Finally, the fact that our thinker acted with the members of the Committee of Union and Progress -although he gave up this thought afterwards- and described the era of II. Abdülhamid as the period of tyranny and appreciated the activities of Sayyid Ahmed Han, who collaborated with the British, in India, are the issues that can be considered as an example of inaccuracy in reading the historical process he went through.

GİRİŞ

Babanzâde Ahmed Naîm, Iraklı Babanzâdeler aşiretinden Mustafa Zihni Paşa'nın oğludur. 1872 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Bağdat Rüştîyesini bitirdikten sonra babasının memuriyeti vesilesiyle İstanbul'a gelmiş, 1891 yılında Galatasaray Sultanisinden, 1894'te Mülkiye Mektebinden mezun olmuştur.¹ Ardından Hariciye Nezareti tercüme kalemine atanmıştır. Verimli bir eğitim hayatının ardından Doğu ve Batı kültürünü tam manasıyla hazmetmiş, Arapça, Farsça ve Fransızca dillerine olan hâkimiyeti sayesinde özellikle Arapça ve Fransızca'dan Türkçeye yaptığı çevirilerle ünlenmiştir. Bir taraftan Arap edebiyatından seçme metinlerin tercüme ve şerhlerini yaparak Servet-i Fünûn Dergisi'nde neşretmiş, diğer taraftan da George Fonsegrive'in (1852-1917) pek çok terim ihtiva eden psikoloji kitabını *İlmü'n-nefs* adıyla Türkçeye kazandırmıştır. Böylelikle değerli bir mütercim olduğunu ispat etmiştir.² Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahîh*'inin Ahmed ez-Zebîdî (ö. 893/1488) tarafından yapılan muhtasarını *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* adıyla Türkçeye tercüme etmeye başlamış, ancak tamamlamaya ömrü vefa etmemiştir. Eserin geriye kalan kısmı Kâmil Miras (1875-1957) tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır.³

¹ Hüseyin Hansu, *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 17-62; M. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmed Naîm: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları), 15-16.

² İsmail Lütfi Çakan, "Babanzâde Ahmed Naîm", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/375.

³ Söz konusu eser, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sekiz cilt halinde yayımlanmıştır. Bk. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, çev. Babanzâde Ahmed Naîm - Kamil Miras (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019).

Osmanlı medreselerinin bakiyesi durumundaki ulema arasında gerek şahsiyeti gerekse bilgi ve irfanıyla mümtaz bir şahsiyet örneği sergileyen Ahmed Naım'ın her şeyden önce iyi bir ilim ve tefekkür adamı olduğunu söylemek mümkündür.⁴ Kendisi, Sırât-ı Müstakîm ve Sebilürreşad dergilerinin muharrirlerinden olup dinî-ictimai meselelere ilişkin çeşitli konularda pek çok makale kaleme almıştır. Tanzimattan sonra ortaya çıkan fikir hareketlerinden İslâmcılık akımı içerisinde yer alan, ırkçılık ve Milliyetçilik düşüncesine şiddetle karşı çıkan Ahmed Naım, 1934 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.⁵

Bu çalışma Ahmed Naım'ın birtakım kelâmî problemlere dair açıklama ve yorumlarına dairdir. Bunun için müellifin Sırât-ı Müstakîm Dergisi'nde yayımlanan makalelerinin yanı sıra *İslâm Ahlâkının Esasları*⁶ ve *Genel Çizgileriyle İslâm*⁷ adlı eserlerinden; ayrıca yer yer *İlmü'n-nefs* adlı tercüme ettiği eseriyle *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*'nden istifade ettik.

Öncelikle müellifin kelâm meselelerini makaleler halinde ele almasına rağmen konunun sistematğine riayet ettiğini belirtmekte yarar vardır. Konular içerisinde ise özellikle kendi döneminin sorunlarına ağırlık verdiğini; bu bağlamda, cehaletin ve körü körüne taklidin yerilmesi, dinde hurafeciliğin yaygınlaşmasının önüne geçme çabası, din-bilim ilişkisinde dinin bilimle çatışmayacağı ilkesi, dinin akılla temellendirilmesi, dinin amelî ve ahlâkî yönünün vurgulanması gibi sosyal problemler merkezinde konuları ele aldığı görülmektedir.

Müellifin yaşadığı tarihsel sürece bakıldığında dinî, siyasi ve içtimai meseleler açısından son derece girifttir. Özellikle II. Meşrutiyet ile birlikte ortaya çıkan fikrî temayüllerin yanı sıra din-siyaset ilişkisini doğru okuyabilmek anlaşıldığı kadarıyla çok da kolay olmamıştır. Bu çerçevede Ahmed Naım'ın de içerisinde geçtiği dönemin siyasetini anlamada gel-gitler yaşadığı görülmektedir. Nitekim müellifin konumuzla alakalı ilk makalesinin başlığı "Devr-i İstibadda Mekteb-i Sultanî'de Verilen Derslerden İlm-i Tevhid'in Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gayesi"dir. Makalenin yayımlandığı tarih, 14 Şaban 1326/11 Eylül 1908 yılı yani Sultan II. Abdülhamid'in dönemidir. Başlıktan da anlaşıldığı üzere Ahmed Naım, II.

⁴ Şenel Özoğul, *Babanzâde Ahmed Naım'ın Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefi Problemler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016), 5.

⁵ Çakan, "Babanzâde Ahmed Naım", 4/376.

⁶ Bu eser Recep Kılıç tarafından Arap harfleri orijinali, Latinize edilmiş hali ve sadeleştirilmiş şekilde birlikte Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 2010 yılında yayımlanmıştır. Bk. Babanzâde Ahmed Naım, *İslâm Ahlâkının Esasları*, haz. Recep Kılıç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010).

⁷ Bu eser müellifin Musavver Dairetti'l-Maarif adlı ansiklopedi için kaleme aldığı İslâm maddesinin tabedilmiş halidir. Bk. Babanzâde Ahmed Naım, *Genel Çizgileriyle İslâm* (İstanbul: Çığır Yayınları, 1975).

Abdülhamid devrini istibdat devri olarak nitelendirmektedir.⁸ Dolayısıyla o da tıpkı muasırlarından Mustafa Sabri Efendi, Elmalılı Hamdi Yazır, Mehmet Akif Ersoy ve daha pek çok tanınmış fikir adamları gibi içerisinde yaşadıkları dönemi baskıcı bir dönem olarak nitelendirmektedir. Ahmed Naîm, II. Abdülhamid idaresine yönelik bu şekilde sözlü tenkitlerle yetinmemiş, fiilî olarak siyasi sahada da onun karşısındaki cephede yer almıştır. Bu amaçla İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ilk dönemlerinde onlara paralel fikirleri savunmuş, fakat bu dönem uzun sürmemiştir. Meşrutiyet'in ilanının üzerinden henüz bir sene geçmeden bu konudaki fikrini değiştirmiştir.⁹

Yerel siyasî tavrı böyle olmakla birlikte kurulmak istenilen yeni dünya nizâmındaki din-siyaset ilişkileri açısından da Ahmed Naîm'in bir değerlendirmesi göze çarpmaktadır. Bu bağlamda müellif, Hindistan'da birtakım dinî ve siyasî faaliyetler içerisinde bulunan Ahmed Han (1817-1898) ile ilgili bir yorum yapmaktadır. Şöyle ki; 1857'de kurulan Hareket-i Ahrârâne-i İslâmiyye reisi Ahmed Han'ın İngilizlerin müttefiki ve taraftarı olmak suretiyle onlardan aldığı destek ve katkılarla kurduğu okulları, yaptığı bir takım sosyal faaliyetleri ve konferans gibi ilmi çalışmaları, Hindistan Müslümanları adına müspet bir gelişme olarak takdim etmektedir. Söz konusu işbirliği çerçevesinde Hindistan'ın Algar bölgesinde kurulan İslâm Üniversitesi'ni ve bu üniversitede İngiliz âdeti olan golf, tenis vb. oyunlar eşliğinde verilen dersleri İslâm ahkâmının tesis ve tahkîmi açısından müspet bir adım olarak yorumlamaktadır.¹⁰

Filhakika dönemin İngiliz hükümetiyle samimi ilişkiler içerisinde bulunan Ahmed Han'ın İngilizlerin tesiri altında yeni bir din anlayışına

⁸ Ahmed Naîm'in İkdâm Gazetesi'nde de muharrirlik yaptığı bilinmektedir. Burada Ferid Vecdî'nin yazmış olduğu *Tatbîku 'd-diyâneti 'l-İslâmiyye alâ nevâmisi 'l-medeniyye* (Mısır: Matbaa-i Osmaniye, 1316) adlı eserini "Diyânet-i İslâmiye ve Medeniyet-i Hazîrâ ve Âtiye" başlığıyla tercüme etmiştir. Ancak bu yazısı nedeniyle Ahmed Naîm, dönemin sansür memurluğunca bir tahkikata maruz bırakılmış, ancak netice itibarıyla kovuşturmayla gerek olmadığına hükmedilmiştir. (bk. Osmanlı Arşivi (BOA) Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK. BŞK.], No. 60, Gömlek No. 105). Ahmed Naîm'in bu dönemi istibdat devri olarak isimlendirmesi bununla sınırlı değildir. Nitekim Ahmed Naîm, 24 Temmuz 1908 tarihindeki Kanûni Esasî'nin ilan edilmesini müteakip 30 Ağustos 1908 tarihinde İttifak Gazetesi'nde "Arap İhvanımıza Bir Nasihatımız" başlıklı bir makale kaleme almıştır. Yazar bu makalesinde söz konusu değişikliğe atfen Osmanlı Devleti'nde yeni bir dönemin başladığına, İttihat ve Terakkî düşüncesinin hâkimiyetiyle özgürlük dönemine kavuşulup istibdat devrinin sona erdiğine işaret etmektedir. Bk. Babanzâde Ahmed Naîm, "Arap İhvanımıza Bir Nasihatımız", haz. Cahid Şenel, İttifak 14 (1908), 1.

⁹ Kılıç Recep, "Babanzâde Ahmed Naîm'in Felsefî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 301.

¹⁰ Ali Seydî vd. (ed.), *Musavver Dairetü 'l-Maarif* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1913), 2/1472. Krş. Ahmed Naîm, *Genel Çizgileriyle İslâm*, 88.

sahip olma girişimlerini o gün için fark edebilmek elbette kolay değildir. Zira kurgulanmış bir projenin halkası durumundaki Ahmed Han'ı ve Hindistan'daki açtığı okul vasıtasıyla İslâmiyet'i kendi anlayışına uydurmak maksadını, keza bu uğurda geliştirdiği bazı teorilerin arka planını¹¹ keşfedebilmenin, dönemin iletişim şartları da dikkate alındığında çok güç olduğunu söylemek mümkündür. Ancak İngilizlerden İslâm dinine faydalı olacak bir icraatta bulunmalarını beklemenin beyhude olduğu tarihin tekerrürü ile sabit olagelmıştır.

Öte yandan kelâmın yenilenmesine dair söylemlerin revaç bulduğu bir tarih diliminde yaşayan Ahmed Naîm, gelenekçi-muhafazakâr¹² bir kişilik olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle İslâmcılık, Osmanlılık, Türkçülük-Milliyetçilik ve Batıcılık gibi düşünce hareketlerinin canlı olduğu ortamda Ahmed Naîm, İslâmcılık hareketi içerisinde yer almış, dinin ıslahı,¹³ din ile bilimin çelişmezliği,¹⁴ dinin akli esaslara dayandığı¹⁵ gibi fikirleri savunmuştur. Batı karşısında kaybedilen toprakların yanı sıra ilim ve sanatta geri kalmışlığın faturasını İslâm'a kesmeye çalışanlara karşı Ahmed Naîm, sorunun dinde değil Müslümanlarda olduğu gerçeğini dile getirmiştir.

Cehaletin yanı sıra kavmiyetçiliğin de her türlüsüne karşı sert bir mücadele örneği sergileyen Ahmed Naîm'in bu konuyla alakalı kaleme aldığı *İslâm'da Dava-yı Kavmiyet* adlı eseri dönemin düşünürleri arasında geniş yankı uyandırmıştır.¹⁶ Zira eğitim için Batıya giden aydınların bir kısmı, orada gördükleri modern hayatın, lüks ve şaşanın etkisinde kalmışlar, geriye döndüklerinde ise hayranlık duyguları içerisinde adeta Batı medeniyetinin gönüllü elçiliğine soyunmuşlardır. Bu durum giderek Osmanlı entelijansiyasında Batıcılık fikrini besleyip büyütüştür. Buna karşılık bir kısım mütefekkirler üzerinde de Milliyetçilik-Türkçülük düşüncesi hâkim olmuştur. Öte yandan bazı Arap aydınları da, ulusçuluk fikirlerinden etkilenmiş, bu çerçevede Arapçılık akımları Osmanlı coğrafyasında dillendirilir hale gele gelmişti. Dolayısıyla kavmiyetçilik fikri toplumun her alanında hissedilir durumdayken Ahmed Naîm'in kavmiyetçiliğin her türlüsüne karşı takındığı ilkesel tavır, onun cesaretini ve istikametini göstermesi bakımından önemlidir.

Yalnızca kavmiyetçilik değil bütün bir din ve siyaset anlayışı açısından

¹¹ Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/73-75.

¹² İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-1* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 35.

¹³ Hansu, *Babanzâde Ahmet Naîm*, 132.

¹⁴ Ahmed Naîm, *İslâm Ahlakının Esasları*, 36, 38.

¹⁵ Ahmed Naîm, *İslâm Ahlakının Esasları*, 19.

¹⁶ Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-1*, 41 vd.

Ahmed Naîm'in geleneksel İslâmcı çizgisini koruduğu görülmektedir. Bu çerçevede değişen zamana rağmen nasların değişmezliğini savunmuş, dinin yeniden yorumlanması, dinde reform gibi modernist yaklaşımlara karşı mesafeli durmuştur. Ona göre dinin bütünlüğü korunmalı ve ona göre yaşanmalıdır.¹⁷ Çağın sorunlarına karşı İslâm'ın çözüm bulma yetkisini ifade eden ictihad konusunda sık sık gündeme gelen ictihad kapısının kapalı mı açık mı olduğu sorusuna ise Ahmed Naîm'in cevabı ictihad kapısının açık olduğu yönünde olmuştur. Zira ona göre bu açıklık İslâm'ın problemleri çözmede elini güçlendirmekte, sorunların çözümü noktasında serbestlik ve esneklik kazandırmaktadır.¹⁸

Ahmed Naîm'in Darülfünûn'da ahlâk dersleri verdiği de bilinmektedir. Verdiği bu derslerde ısrarla dinin ahlâk ve amel boyutu üzerinde durmuş, ahlâkı din ile¹⁹ dini de akıl ile temellendirmeye çalışmıştır.²⁰

Kelâma giriş mahiyetinde Ahmed Naîm'in verdiği bilgilerin tamamını aktarmak hacim açısından çalışmamızın boyutunu aşmaktadır. Bu nedenle elimizdeki makalede gerek güncelliği olan gerekse de müellifin bilinmeyen bir cephesini öne çıkaran ya da meseleye farklı bakış açısı kazandıran yorumlamalarına yer verilecektir. Akıl-nakil ilişkisi, din-bilim ilişkisi, mucize meselesi, tasavvufa yaklaşımı ve kelâmın yenilenmesi gibi hususlara dair müellifin düşünceleri çalışmamızın konularını teşkil etmektedir.

1. Akıl-Nakil İlişkisi

Dinin akılla ilişkisi düşünce tarihi boyunca hep tartışlagelmiştir. Kur'an'ın akletme, tefekkür, tedebbür, tezekkür gibi kavramları sıklıkla kullanmasından esasında İslâm dininin akla verdiği önem anlaşılmaktadır. Ancak Hıristiyanlıkla modern ideolojiler arasında cereyan eden din-akıl ihtilafının benzerini İslâm içinde aramaya kalkan ve ısrarla böyle bir tenakuzun olduğunu iddia eden gürüha karşılık, din ile aklın çatışmadığını savunmanın lüzumu hissedilmiştir. Osmanlı aydınları üzerinde etkisini göstermeye başlayan Pozitivist düşünceyle birlikte yeniden gündeme gelen bu konuda Ahmed Naîm'in de birtakım değerlendirmeleri olmuştur.

Öncelikle Ahmed Naîm, meseleyi Hıristiyanlık ile İslâmiyet'in bilgi kaynaklarına ve bu iki dinin Allah ile kul arasında tesis ettikleri ilişkinin farklılığına dikkat çekmektedir. İslâmiyet'in gerek ilahi kaynaklı olup tarih boyunca hiçbir tutarsızlığı görülmemiş olan Kitâb'ı, gerekse Allah ile kul arasında ruhbanlık tarzı bir ilişkiyi reddetmiş olmasını ontolojik anlamda

¹⁷ Bk. Hansu, *Babanzâde Ahmet Naîm*, 132-133.

¹⁸ Bk. Ahmed Naîm, *Genel Çizgileriyle İslâm*, 33.

¹⁹ Bk. Ahmed Naîm, *İslâm Ahlakının Esasları*, 6.

²⁰ Bk. Ahmed Naîm, *İslâm Ahlakının Esasları*, 19, 42.

Hıristiyanlıkla İslâmiyet arasındaki en büyük fark olarak sunmaktadır. Dolayısıyla ona göre, en son gelen hitâb-ı ilâhî doğrudan kula, bireylerin münferit olarak kendilerine yönelik olup emirler onların algı seviyesini aşmamaktadır. Diğer bir ifadeyle dinin emirleri mükelleflerin anlayabileceği sadeliktedir. Dinde akli çalıştırmadan inanılması istenen sırlar yer almamaktadır.²¹ Ayrıca hitap ile hitabın muhatapları arasında dinî açıdan daha üst bir konumda yer alan müstesna kimselerin algısına açık esrarengiz bilgi türlerinin yer almadığını ifade etmektedir. Bu anlamda birtakım insanların dinî önder namıyla insanların önüne geçmesine, dini tekellerine almaya çalışmasına bizzat Kur'ân'ın akli özgürleştirmek suretiyle mani olduğunu ifade etmekte²² insanların günahını affettirecek ve Allah ile aralarında tavassutta bulunacak ruhanî nitelikli başka bir din adamları sınıfına ihtiyaç olmadığını²³ vurgulamaktadır.

Müellifin bu cümlelerinden Hıristiyanlığın din anlayışını hedef aldığını anlamak mümkündür. İslâm'ın fert ile Allah arasında ruhbanlık tarzında bir Rab-kul ilişkisi tesis etmemiş olmasını da bireyin, kulluğunu doğrudan Allah'a sunması anlamında oldukça önemli görmektedir.

Akıl-din ilişkisi çerçevesinde geçmiş ümmetlerdeki dinî bilincin gerilemesini de müellif, akıl ile din arasında oluşturulan muhayyel bir zıddiyet algısına bağlamaktadır. Bu algıyı izale etmekle yükümlü kelâm eserlerinin hurafe türü malumatlarla doldurulmasını ise meselenin vahametini artıran en önemli hadise olarak telakki etmektedir.²⁴

Ahmed Naım, Kur'ân'ın akla verdiği öneme dikkat çekmek için Hz. Peygamber'in nübüvvetine Kur'ân'ın bizzat delil oluşunu örnek göstermektedir. Ona göre Kur'ân geçmiş peygamberlerin nübüvvetlerinin sıhhatini ispat için adet olan bir istidlal türü dışında bir yöntem kullanmıştır. Bu yöntem Kur'ân'ın icazı, belagati ve fesahatiyle muhataplarını aciz bırakması sayesinde bizzat kendisinin kelâmullah olduğunu ispatlama yöntemidir. Ahmed Naım, Kur'ân'ın bu icazını aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatine delil olarak dikkate sunmakta ve bu yönüyle bir ispat şeklinin daha önceki ümmetlerde görülmediğine işaret etmektedir.²⁵ Nitekim eldeki bir metnin icazının yanında hayret ve şaşkınlık yaratması, benzerini getirmeye güç yetirilememiş olması akli melekeleri harekete geçirecek ve bu acizliğin kökenini anlamaya yönelik gayret sarf edecektir.

²¹ Ahmed Naım, *İslâm Ahlakının Esasları*, 42; Ahmed Naım, *Genel Çizgileriyle İslâm*, 21.

²² Babanzâde Ahmed Naım, "Devr-i İstibdadda Mekteb-i Sultani'de Verilen Derslerden İlm-i Tevhidin Tarifi, Süret-i Tedvini, Gayesi", *Sırat-ı Müstakim (Sebilürreşad)* 1/3 (28 Ağustos 1324), 38.

²³ Babanzâde Ahmed Naım, "İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali", *Sebilürreşad* 7/284 (1332), 369; Ahmed Naım, *Genel Çizgileriyle İslâm*, 21.

²⁴ Ahmed Naım, "İlm-i Tevhidin Tarifi, Süret-i Tedvini, Gayesi", 37.

²⁵ Bk. Ahmed Naım, "İlm-i Tevhidin Tarifi, Süret-i Tedvini, Gayesi", 38.

Dolayısıyla burada insandan istenilen, akl-ı selîmini faal olarak kullanmasıdır. Tam da bu noktada Ahmed Naîm'in "...(Kur'ân bizlere) itikat etmekle mükellef olduğumuz şeylerin kâffesini telkin etti. Lakin bunların hiçbirine körü körüne inanmayı teklif etmedi."²⁶ şeklindeki sözleri onun taklit yerine aklî delile dayanmayı ve tahkikî imanı salık verdiğini göstermektedir. Bu düşüncesini desteklemek için de Allah'ın Kur'ân'da düşünmeyi, akletmeyi, tefekkürü, tedebbürü emreden âyetlerine yer vermekte, basiret gözlerini gaflet perdesi bürümüş olanları Kur'ân'ın zelil ve hakir olarak nitelendirdiğine işaret etmektedir. Ona göre din ile akıl arasında sağlam bir ilişkinin varlığına delil doğrudan doğruya Kur'ân'ın kendisidir. Zira "aklı hapis olmaktan, dinî bilgiyi ruhânî önderlerin inhisarından kurtaran ve aklı sonsuz fezâ âleminde cevelan ettiren şey bizatihi Kur'ân'dır" demektedir.²⁷

Ahmed Naîm akıl-nas ilişkisine dair daha net bir tavır ortaya koyarak "aklî delillerle dinî nasların tearuzunda dinî nasların yorumlanması gerektiğini"²⁸ ifade etmiştir. Bu da onun akla ve aklın ürettiği düşünceye verdiği değeri göstermesi ve aynı zamanda dinin akılla çelişmezliğine olan inancını göstermesi açısından önemlidir. Bilindiği üzere dinî ilimlerde nakille gelen bilgilerin akla uygun olduğu ve nas ile aklın asla çatışmadığı düşüncesi genel olarak İslâm bilginlerince benimsenmiştir. Şayet ikisi arasında tenâkuz gibi görülen bir durum olduğunda nassın aklî ilkeler doğrultusunda te'vil edilmesi salık verilmiştir.²⁹

Konu bağlamında son olarak Ahmed Naîm'in şu ifadesini nakletmek meseleyi özetlemek açısından önemlidir. "Din-i İslâm akıl ile daima barışık gider. Akl-ı selîm ile nakl-i sahîh arasında teâruz-ı hakikî yoktur."³⁰ Selefîyyenin kurucu âlimlerinden İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) konuya bakışının da bu minvalde olduğunu belirtmekte yarar var. Zira ona göre de sarîh akıl, sahîh nakil ile çelişmez.³¹ Bu itibarla Ahmed Naîm'in aktardığı bu görüşün İbn Teymiyye'den mülhem bir fikir olduğunu söylemek mümkündür.

2. Din-Bilim İlişkisi

Ahmed Naîm'in makalelerini kaleme aldığı tarihler, gerek Batı'da

²⁶ Ahmed Naîm, "İlm-i Tevhidin Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gayesi", 38.

²⁷ Ahmed Naîm, "İlm-i Tevhidin Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gayesi", 38; ayrıca bk. Ahmed Naîm, *Genel Çizgileriyle İslâm*, 21.

²⁸ Ahmed Naîm, *İslâm Ahlakının Esasları*, 43.

²⁹ Şükrü Özen, "Teâruz", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/209.

³⁰ Ahmed Naîm, "İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali", 369.

³¹ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, thk. Muhammed Reşâd Salim (Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 7/131.

gerekse de Batı'nın etkisi altında kalan aydınlar aracılığıyla Osmanlı topraklarında materyalist ve pozitivist bilimcilik anlayışının revaçta olduğu tarihlerdir. Din karşıtlığı temelinde birleşen söz konusu felsefi akımlar saikiyle dinin bilimle, vahyin de akılla sürekli bir çatışma halinde olduğu iddia edilmektedir. Hıristiyan âleminde çıkan bu tür akımların İslâm dünyasında da yer yer varlık gösterdiği ve bu cihetle Müslümanların fikrî açıdan sıkıştırılmaya çalışıldığı bilinmektedir. Hatta dönemin aydınları arasında kısmen bu tarz düşüncelerin makes bulduğunu ve terakkinin önündeki en büyük engelin İslâm olduğu algısının dillendirildiğini belirtmekte yarar var.³²

Fakat Ahmed Naım döneminin bu tarz nevzuhûr düşüncelerine karşı sağlam bir duruş ortaya koymakta, din karşıtı söylemlere ilmî usullerle cevap vermektedir. Din ile bilimin çelişmezliği iddiasını savunmak için onun elindeki en büyük delil ise Kur'ân'dır. Zira hiçbir hakikatin keşfi Kur'ân'ın hilafını ortaya koyamaz, dolayısıyla dine zarar da vermez.³³ Bu açıdan "medeniyette ileriye atılan her hatve, din-i İslâm'a doğru, ahkâm-ı şeriata doğru bir takarrübdür."³⁴ Dolayısıyla Ahmed Naım'e göre İslâm'la bilimsel hakikatler arasında çatışmadan değil tam tersine uzlaşmadan bahsedilebilir. Çünkü ona göre bilimsel gerçekliğe ulaşmış müspet bilgi ile sahih dinin her ikisi de aynı kaynaktan gelmektedirler. Bu yüzden aralarında tenakuz olması düşünülemez.³⁵ Yine ona göre, tecrübî ve felsefî ilimler bu kadar değişime uğramış ve gelişmişken, Müslümanların imanını sarsabilecek ciddi ve makul bir sebebin ortaya konulamamış olması³⁶ dinin hakikatini ispat etmektedir. Böylece gerek akılla vahyin, gerekse de din ile bilimin çelişmesi asla mümkün görülmemektedir.

Şayet görünürde bu tarz bir çelişki durumu tespit edilirse dahi ona göre bu konuda yapılması gereken, nasların bilimsel teorilere uyarlanması olmamalıdır. Müellif, bu hatanın geçmişte bazı İslâm bilginleri tarafından yapıldığını ifade etmektedir. Batlamyus (Ptolemaeus) nazariyesinin geçerli kabul edildiği dönemlerde Yunan felsefesine ilgi duyan İslâm âlimlerinin Kur'ân âyetlerini o günün geçerli nazariyeleriyle telif etme çabalarını bu tür bir yanlışla örnek gösterir. Buna göre söz konusu bilginler, Kur'ân'da geçen "yedi kat gök" ifadesini ay, güneş ve beş gezegen şeklinde yorumlamışlardır. Keza bu nazariye çerçevesinde felek-i sevâbit'in (sabit yıldızlar/burçlar) yer aldığı yeri "kürsî"; Batlamyus'un felek-i Atlas dediği

³² Hasan Gümüšoğlu, *İnanç ve Jön Türk Temelinde Türk Modernizmi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 81 vd.

³³ Babanzâde Ahmed Naım, "Akâide-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyanı 4", *Sırat-ı Müstakîm (Sebilürreşad) 1/* (Teşrin-i Evvel 1326), 138.

³⁴ Ahmed Naım, "Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyanı 4", 138.

³⁵ Kılıç, "Babanzâde Ahmed Naım'in Felsefî Görüşleri", 331.

³⁶ Ahmed Naım, *İslâm Ahlakının Esasları*, 36.

yeri de "Arş" ile tevil etmişlerdir. Ne var ki yaklaşık bin yıl boyunca kabul gören bu nazariye Newton ve Copernicus'un keşifleriyle alt üst olmuştur. Bundan sonra Müslümanları, Batlamyus'un teorisine uyarlanan ve bu zamana kadar savunageldikleri "yedi kat sema" metaforunun ne olacağı endişesi sarmıştır. Hâlbuki endişeye mahal yoktur. Zira insanların kendi zihinlerindeki tasavvurla Allah'ın bu ifadelerden maksadı aynı şey değildir. Ancak bu kavramların bilinmiyor olması, şimdiye kadar bilim ve tecrübenin onlara ulaşmamış olması da büsbütün yok sayılmalarını gerektirmez.³⁷

Bunun yerine, Kur'ân'ın ilâhî kaynaktan gelmesi hasebiyle onun hakikatine güvenerek teori şeklinde ortaya atılıp henüz ispat edilmemiş, bilimsel gerçeklik hüviyeti kazanmamış iddiaların yanlışlığına/yanlışlanacağına kail olmak lazımdır. Zira Kur'ân'ın verdiği bilgilerin hiçbirisinin bugüne kadar ispatlanmış ilmî gerçeklere aykırı olduğu ortaya konulamamıştır. Bundan sonra da Kur'ân, bu hakikatini muhafaza edecektir.³⁸ Bu durum aynı zamanda Kelâmullah'ın sıhhatinin de bir delili olarak görülmektedir.

Ahmed Naîm'in Batı karşısındaki tavrı da din-bilim ilişkisine dair onun tutumunu yansıtmaktadır. Zira o, dinin bütünlüğünden taviz vermeksizin modern dünyanın getirdiklerinden istifade etmeyi meşru ve makul karşılamakta, üretilen her bilgi ve birikimi, ümmet açısından "yitik hikmet" olarak değerlendirmektedir. Müslümanlar tarafından o bilginin alınmasını keyfi bir tercihten ziyade, ızdırârî yükümlülük telakki etmektedir. Çünkü medeniyet âleminde kaydedilen her bir gelişme esasında İslâm'a doğru yaklaşmayı ifade etmektedir.³⁹ Bu nedenle bilimsel metotlarla tahlil edilerek gerçekliği ispatlanmış her türlü bilimsel gerçeğin kabulünde din açısından hiçbir problem yoktur.

3. Ehl-i Sünnet ve Diğer Fırkalar

İslâm mezhepler tarihinde fırkaların bir taraftan kendi düşüncelerini savunurken diğer taraftan muhaliflerini susturmaya ve tekfire varan boyutta karalamaya çalıştıkları bilinmektedir. Ancak Ehl-i sünnet'in bu husustaki hoşgörülü ve kuşatıcı tavrı takdire şayandır. Ahmed Naîm'in konuyla ilgili yaklaşımı da bu minvaldedir. Nitekim mezhepler arasında tartışılan meseleler aslında iman-küfür meselesi olmadığını, muhalif fırkaların dini inkâr eden kimseler olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰

Yalnız düşüncelerini aktardığımız Ahmed Naîm'in, Ehl-i Sünnet

³⁷ Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/237.

³⁸ Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/239.

³⁹ Ahmed Naîm, "Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyanı 4", 138.

⁴⁰ Babanzâde Ahmed Naîm, "İlm-i Tevhidin Tarifi, Süret-i Tedvîni, Gayesi", *Sırât-ı Müstakîm (Sebilürreşad)* 1/4 (04 Eylül 1324), 56.

denilince akla gelen iki önemli mezhepten hangisine tabi olduğu, ya da daha yakın bir çizgiyi takip ettiği meselesindeki kanaatimiz onun Eş'arî olduğu yönündedir. Kendisinin itikadî-amelî yönden mensup olduğu mezhebine dair bir ifadesine rastlamamakla beraber kelâm ile ilgili yorumlarına bakıldığında onun genel hatları itibarıyla Eş'arîliği benimsediği anlaşılmaktadır. Sözelimi müellif, Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik mezheplerini Ehl-i sünnet'i oluşturan iki hak mezhep olarak ifade etmekte ardından muhaliflerle mücadeledeki başarıları açısından İmam Eş'arî ile başlayan Eş'arî geleneği ve onun mümtaz mümessillerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Ebû Bekr Bâkîllânî (ö. 403/1013), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi isimleri sıralamaktadır. Bu imamların her birinin ilmî derecelerinin yüceliğinden bahsetmekte ve iki asır içinde fırak-ı dâlle müntesiplerinin adetlerini kâle bile alınmayacak derecede azalttıklarına işaret etmektedir.⁴¹ Müellifin, Mâtürîdî ve Eş'arîleri Ehl-i Sünnet'in mümessilleri olarak birlikte adlandırmasına rağmen muhaliflerle başarı noktasında saydığı isimlerin tamamının Eş'arî olması ve Mâtürîdî geleneğe bu noktada hiç atıf yapmaması dikkat çekmektedir.

Yine Allah'ın sıfatları bağlamında Mâtürîdîlerle Eş'arîlerin hakkında ihtilaf ettikleri bir sıfat olan tekvin sıfatına ilişkin müellifin herhangi bir değerlendirmesinin yer almaması onun bu mezhebi tercihiyle ilişkili olsa gerektir. Ahmed NaİM her ne kadar söz konusu tartışmada tarafını belli edecek bir açıklama yapmasa da, sübûtî sıfatlar arasında tekvin sıfatına yer vermemesi, onun Eş'arî mezhebinin görüşlerini takip ettiğini gösteren bir işaret olarak yorumlanabilir.

Ayrıca kendisinin amelde Şafîî olduğu bilinmektedir.⁴² Şafîî mezhebi mensuplarının itikatta ekseriyetle Eş'arî mezhebinin takip ettikleri de bilinen bir vakiydir. Bu yönüyle de Ahmed NaİM'in itikattaki mezhebinin Eş'arîlik olduğunu söylemek mümkündür.

4. Nübüvvet

Kelâmın temel konularından biri de hiç şüphesiz nübüvvet meselesidir. Ahmed NaİM meseleyi bir kelâm-felsefe problematiği açısından ele almamış yalnızca akaid zaviyesinden açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle mutlak anlamda nübüvvet ve risalete dair tartışılan konulara yer vermemiş, hususi olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhati, onun gelmesiyle birlikte geçmiş şeriatlerin nesh edildiği, Hz. Peygamber'in her sözünün vahye istinat ettiği, tebliğ vazifesini bihakkın yerine getirdiği, dolayısıyla onun getirdiği hususların tamamına iman etmenin lüzumu gibi

⁴¹ Ahmed NaİM, "İlm-i Tevhidin Tarifi", 56.

⁴² Çakan, "Babanzâde Ahmed NaİM", 4/375.

hususlara işaret etmekle yetinmiştir.⁴³ Bu konuya ilişkin müellif, Sırât-ı Müstakîm Dergisi'nde dört makale kaleme almıştır. Ahmed Naîm'in Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatini ispatlamayı amaçladığı bu makalenin içeriği çalışmamızın sınırlarını aştığı için burada Ahmed Naîm'in mucize meselesine bakışı ve tarihsel süreçte değişen tutumuna yer verilecektir.

4.1. Hz. Peygamber'in Mûcizeleri

Dini bir terim olarak mûcize, "peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin elinde, davasını doğrulamak için Allah tarafından yaratılan olağanüstü bir durum" demektir.⁴⁴ Siyer ilminde meselenin daha çok rivâyet kısmıyla ilgilenilirken kelâm ilminde mûcizenin hakikati, nübüvvetle ilişkisi, mûcize çeşitleri, mûcize-sihir arasındaki farklar gibi başlıklar dikkatleri çekmektedir. İslâm düşünce tarihine bakıldığında genel olarak peygamberlerin mûcizesi olduğu kabul edilmekte ve mûcizeyle nübüvvet arasında zorunlu bir bağın kurulduğu görülmektedir.⁴⁵ Mûcizeler de kendi içerisinde hissî, aklî ve haberî olmak üzere üç başlık altında ele alınmıştır.

Babanzâde'nin Sırât-ı Müstakîm Dergisi'nde yer alan makalelerinde söz konusu mûcize türleri arasında aklî mûcize türüne dikkat çektiği görülmektedir. Aklî mûcizeye ilişkin gösterilen en büyük örneğin Kur'ân olduğu bilinmektedir. Kur'ân'ın çağlar üstü olması ve doğrudan akla hitap etmesinin aklî mûcize olarak ele alınmasında müessir olduğu düşünülebilir. Keza asırlardır insanların benzerini meydana getirmekten aciz kaldıkları düşünüldüğünde de Kur'ân'ın aklî bir mûcize türü olduğu anlaşılmaktadır. Babanzâde'nin söz konusu makaleleri içerisinde sık sık Kur'ân'ın ilâhî keâm olması hasebiyle tevhitte sapmalara karşı hidayet edici rehberliğine, medeniyet inşasındaki rolüne ve akl-ı selîmi kendisine muhatap almasına dikkat çekilmektedir.⁴⁶

Kur'ân'ın belagat ve fesahat açısından icazına temas eden Ahmed Naîm, Kur'ân'ın bizzat mûcize olmasına ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik sağlam bir delil oluşuna da vurgu yapmaktadır. Ardından "Lakin Kur'ân-ı azîmü'ş-şân, nübüvvet-i Muhammediye'nin sıhhatini ispat için ezmine-i sâlifede ba's-i enbiyâyı ispat için tutulan tarz ile istidlâl etmedi."⁴⁷ şeklinde cümlesiyle Kur'ân'dan başka mûcize türlerine

⁴³ Bk. Babanzâde Ahmed Naîm, "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyanı 2", *Sırât-ı Müstakîm (Sebilürreşad)* 1/7 (25 Eylül 1324), 101-102.

⁴⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü'l-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 219.

⁴⁵ Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usulî'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988), 136-138; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tabşîratü'l-edille fî usulî'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/29.

⁴⁶ Ahmed Naîm, "İlm-i Tevhidin Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gayesi", 37-38.

⁴⁷ Ahmed Naîm, "İlm-i Tevhidin Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gayesi", 37-38.

paye vermemektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamayı amaçladığı başka bir makalesinde de şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Lakin kendi nübüvvet ü risâleti hakkında delil-i mukni⁴⁸ olmak üzere gözleri kamaştırarak, havâss ü meşâiri tedhîş edecek havârik göstermedi. Her kuvvet-i insaniyeye, muhtassun-lehi olan işi yaptırmayı teklif ettiği sırada akl-ı insanîyi de hitab-ı ilâhîyi taakkula memur etti. Hatayı savâbdan temyiz etmek vazifesini ona tahmîl eyledi. Kemâl-i hüccet ü burhanı, kelâmın kuvvetine, belagatin kahr u galebesine, delilin sıhhatine tevdi etti. Âyât-ı beyyinât-ı ilâhiyeyi işte medârik-i ukûla en karîb olan bu sûret-i vâzihada ispat eyledi."⁴⁸

Görüldüğü üzere Ahmed Naım burada Hz. Peygamber'in gözleri kamaştırarak, onları hayrette bırakıp dehşete düşürecek şekilde insanları ikna amaçlı bir mûcize göstermediği iddiasını dile getirmektedir. Bu ifadelerinden onun mûcizeleri yalnızca aklî mûcize olan Kur'ân'a inhisar ettiği anlaşılmaktadır.

Mamafih Ahmed Naım'ın mûcizeler hakkında düşünceleri bundan ibaret değildir. Bilindiği üzere müellif, vefatına yakın bir zaman hadis ilmiyle meşgul olmuş ve kendisine tevdi edilen vazife çerçevesinde *Tecrîd-i Sarîh Tercümesini* üstlenmiştir. Bu eserde yer alan mûcize konusuyla ilgili hadisler bağlamında Ahmed Naım'ın konuya yaklaşımına bakıldığında ise durum değişmektedir. Bahsi geçen makalelerinin aksine müellifin mûcize türleri içerisinde gerek haberî mûcize gerekse de hissî mûcizeyi kabul ettiği ve her ikisini de ısrarla savunduğu görülmektedir. Söz gelimi müellif, iman-inkâr ekseninde ele aldığı İsrâ ve Mi'rac mûcizesini şu ifadelerle ele almıştır: "Mûcize-i isra ve Miracı istiskal edecek kimseler eksik değildir. Bu meselede izhar ev izmâr edilecek şek ve yakîn asl ve gaye-i nübüvve râcîdir. Zayıf veya ademü'l-iman olanların bu gibi rivayetleri tezkib etmelerine de taaccüp edilmez. Zira bunlar tabii ki hidayet yolculuğunda ilk konak olan iman-ı billah merhalesine bile varamayanlardır. Bunlar Allah'ın vücuduna kâil olsalar da yine kudret ve hikmet-i ilâhiyye'nin neler yaratıp ihdâs edebileceğini akıllarına sığdıramazlar."⁴⁹

Keza Hz. Peygamber'in elini suyun içerisine koyduğu ve bu sayede suyun bereketlendiğini anlatan hadis-i şerîf bağlamında müellifin yaklaşımı doğrudan gözle görülmeyen hakikatleri inkâr etmenin ilmî bir tavır olmadığı gerekçesine binaen hissî (kevnî) mûcize müdafaasına örnektir. Ahmed Naım'ın ifadeleri şöyledir: "-'Böyle şeyleri tasdik edemeyiz, fenne muhalif olan bu gibi şeyleri aklımız almaz' demek Hakka karşı pek bârid bir inat ve mükârebedir. Ehl-i fenni haberdar olmadıkları şeylerin adem-i vukuûna işhad etmek, onları şâhid-i zûr, daha doğrusu şâhid-i bî-

⁴⁸ Babanzâde Ahmed Naım, "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyenin Tarihen Sübûtu 4", *Sırat-ı Müstakîm (Sebilürreşad)* 1/19 (Kânun-ı Evvel 1324), 298.

⁴⁹ Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/233.

şuûr menzilesine tenzil etmek istemektedir. Hakiki ehl-i fen bilmedikleri, görmedikleri hâdisata ceffe'l-kalem, olmaz demezler. Nefiyden de ispattan da tehâşi ederek bilmiyoruz demekle iktifa ederler... Herhangi mütefennin kimse mâlumatını yoklasa hakâyık-ı ilmiyeden diye bildiği şeylerin binde birini bizzat tecrübeye fırsat bulmamış, tecrübesi lâkik olmayan hakâyıkı hep ahbâr-ı ahâd ile kendisine mal etmiş olduğunu görür. Acaba ruvât-ı sikkâtın bizzat görüp işittikleri mucizât-ı kevnîyye hakkındaki rivayet ve şehadetleri başka bir şey midir?"⁵⁰

İfadelerden anlaşıldığı üzere Ahmed Naîm, mucizeleri hem vukuunun imkânı açısından, hem de bu konularla ilgili nakledilen haberlerin bilgi değeri ifade edip etmeme açısından ele almaktadır. Bu çerçevede, bilimsel olarak imkânsız gibi görüldüğü halde ilâhî kudret açısından bu tür hadiselerin mümkün olduğunu vurgulamakta ardından da haber-i vahidle gelen mucizeleri inkâr etmeyi, bilimin ilkelerine ters bir tutum olarak değerlendirmektedir. Bunun için de insanın sahip olduğu bilgilerin pek çoğunun kendisine haber-i vâhid tarzında ulaştığı gerçeğini hatırlatmaktadır. Ardından kişinin bilmediği ve bizzat görmediği hususlarda, en azından ispat ve nefiyden kaçınmasının bilimsellik açısından daha tutarlı bir davranış olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla Ahmed Naîm haber-i vahidle gelen, aklın ve bilimin sınırlarını zorlayan birtakım mucize türü hadiselerin vukuunun mümkün olduğunu ve bu tür haberlerin kabul edilebilirliğini ispatlamaya çalışmaktadır.

Dolayısıyla müellifin, Sırât-ı Müstakîm Dergisi'nde yayımlanan makalesindeki görüşüyle *Tecrid-i Sarîh Tercümesi*'ndeki düşünceleri arasında açık bir tenakuz hali göze çarpmaktadır. Zira yukarıda da geçtiği gibi söz konusu makalesinde müellif kısaca, Hz. Peygamber'in Kur'ân mucizesinden başka bir mucizesinin olmadığını ihsas ettirmekte⁵¹ ispât-ı nübüvvete Kur'ân'dan daha açık başka delil aramaya ihtiyaç olmadığını söylemektedir.⁵² Yine o, Kur'ân'ın nübüvvet-i Muhammediye'nin sıhhatini ispat için geçmiş ümmetlerin alışık olduğu bir metodun dışına çıktığını, yalnızca kendisinin vahy-i ilâhî olduğunu ifade/ispat etmek suretiyle aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatini de sağlamayı amaçladığını ifade etmektedir.⁵³ Bu ifadelerde açıkça dikkatlerin aklı mucize olan Kur'ân mucizesine çekilmek istenildiği görülmektedir. Bunun dışında

⁵⁰ Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/137-138. Ahmed Naîm'in hissî mucizelerle ilgili serdettiği muhaddislerle paralel görüşleri bunlarla sınırlı değildir. Benzer yorumlarına mucizeyle ilgili hadisler çerçevesinde daha pek çok yerde rastlamak mümkündür. (Bk. Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 2/219; 2/145-147; 2/239; 2/299; 2/339-341; 2/438-439; 3/64-65.)

⁵¹ Ahmed Naîm, "Sıdk-ı Nübüvvetin Tarihen Sübûtu 4", 298.

⁵² Ahmed Naîm, "Sıdk-ı Nübüvvetin Tarihen Sübûtu 4", 298.

⁵³ Ahmed Naîm, "İlm-i Tevhidin Tarifi, Süret-i Tedvini, Gayesi", 37.

Hız. Peygamber'in nübüvvetini doğrulayacak tarzda, geçmiş ümmetlerde olduğu gibi harikulade hadiselerin görülmediği savunulmaktadır. Diğer bir ifadeyle hissî mücize kabilinden Hız. Peygamber'in mücizelerinin olmadığı ileri sürülmektedir.

Ahmed Naım'in *Tecrid-i Sarih Tercümesi*'ne bakıldığında ise müellifin sözü edilen düşüncesinden farklı bir yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır. Önceki metinlerin aksine *Tecrid Tercümesi*'nde katı bir hissî mücize müdafaası göze çarpmaktadır. Bu durumun izaha muhtaç olduğu aşikârdır.

Meseleyi telif amacıyla müellifin hayatına ve yazılarına bakıldığı zaman iki metin arasındaki zaman farkı dikkatleri çekmektedir. Ahmed Naım'in söz konusu dergideki makalelerini yazdığı tarih 1908 yılının son aylarına tekabül etmektedir.⁵⁴ Tecrid Tercümesi görevinin kendisine verildiği tarih ise 1926 yılıdır.⁵⁵ İki tarih arasında ne olduğu sualinin cevabı hakkında kesin hükme ulaşmak güç olmakla birlikte hatırat türlerinden elde edilen ipuçlarından hareketle netice hakkında bir kanaat hâsıl olmaktadır.

Sözgelimi Ahmed Naım ile Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958) arasında geçen bir muhavere bize bu hususta bir kanaat vermektedir. Nakledildiğine göre Yahya Kemal, İstanbul'un manevî yönlerini ve sırlarını öne çıkararak bazı semtlerin ve mekânların kutsiyeti üzerinde makaleler, şiirler kaleme almasını İslâmiyet'in ruhuna aykırı bularak Yahya Kemal'i tenkit etmiştir. Hız. Peygamber'in naâşının bile İslâm'da takdis olunamayacağını, İslâmiyet'in Hıristiyanlıktan ve diğer dinlerden üstünlüğünün de bu tür uygulamaları olduğunu savunmuştur.

Bu hadise üzerinden 13 yıl geçtikten sonra tekrar Yahya Kemal ile karşılaşan Ahmed Naım, Yahya Kemal'e sarılarak "Ben eksik düşünmüşüm, sen haklı imişsin, beni affet" demiştir.⁵⁶ Bu olaydan sonra da çok geçmeden Ahmed Naım vefat etmiştir. Dolayısıyla Ahmed Naım'in düşüncesindeki bu değişikliğin vefatına yakın olması, müellifin önceki nispeten katı ve yüzeysel bir bakıştan daha derûnî bir bakışa evrildiği şeklinde yoruma mahal vermektedir.

Keza Ahmed Naım'in hadis ilmiyle meşgul olmaya başlamasıyla eski halini beğenmediği, geçen ömrüne acıdığı; zira bu ilim sayesinde asıl şahsiyetini bulduğu ifade edilir.⁵⁷ Konu bağlamında şu ifadeler kendisine aittir. "Hadis tercümeleriyle meşgul olmaya başlayınca ondan önce vaktimi ne kadar zayi ettiğimi anladım. Bu iş dururken başka şeyle uğraşmak ne boş şeymiş! Büyük âlimlerin bu işe verdikleri ehemmiyetin sebebini de

⁵⁴ Ahmed Naım, "Sıdk-ı Nübüvvetin Tarihen Sübûtu 4", 296.

⁵⁵ M. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmed Naım*, 33.

⁵⁶ M. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmed Naım*, 641; Dursun Gürlek, *Ayaklı Kütüphaneler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 1/148-150.

⁵⁷ Gürlek, *Ayaklı Kütüphaneler*, 1/45.

şimdi anladım."⁵⁸ Görüldüğü üzere hadis ilminin Ahmed Naîm üzerinde kalbini incelten, ruhunu dindiren bir tesir bıraktığından bahsedilebilir. Muhtemeldir ki müellifin içerisinde geçtiği ruhi süreçlerden düşünceleri de etkilenmiştir. Müellifin mucizeler konusundaki tavrının da bu doğrultuda değiştiğini söylemek mümkündür. Nitekim 1908'li yıllarda yazdığı makalelerinde katı bir şekilde hissî mucizelerin olmadığını savunan Ahmed Naîm'in 1926'dan sonra yazmaya başladığı hadis tercümelerinde pek çok hissî mucize çeşidini savunmasının başka bir izahı görünmemektedir.⁵⁹

5. Tasavvufa Bakışı

Nübüvvetin önemli vasıflarından biri olan tebliğ vazifesinin mahiyetine ve önemine ağırlık veren Ahmed Naîm, Hz. Peygamber'in risâleti çerçevesinde putperestlerin, senevîlerin, tabiatçıların ve bütün batıl ehlinin karşısına geçerek her birini ilahi hakikatlere davet ettiğine,⁶⁰ söz konusu davetin doğrudan doğruya Allah'a davet oluşuna dikkat çekmektedir.

Ahmed Naîm, bu çerçevede tebliğin muhtevasına ilişkin bazı hususlara da temas etmektedir. Bunların başında Allah ile insan arasında ruhbanlık benzeri araçların ve şefaathçilerin bulunmadığı, taât ve takvâ dışında insanların birbirine karşı meziyetçe farklılık taşımadıkları hususudur. Bu kapsamda İslâm'da kendilerine aracılık rolü biçen ruhaniyet önderlerine ihtiyaç olmadığı, ihtiyaçların yalnızca Allah'tan istenilmesinin öğretildiği, insanlar arasında ilim ve faziletten, tâat ve takvadan başka farklılığa yer olmadığı düşüncesinin vicdanlara yerleştirilmesinin amaçlandığını aktarmaktadır.⁶¹ Ona göre tevhidin nihayi gayesi Hz. Peygamber'in bütün insanlara vahy-i ilâhîyi anlamaya yönelik davetidir. Zira vahiy kişinin kendi fitratını güzelce kullanmasının yolunu göstermekte; insanın akıl, fikir, irade gibi vasıflarla mücehhez mümtaz bir varlık olduğunu hatırlatmaktadır.⁶² Dolayısıyla müellifin İslâm'da tıpkı Hıristiyanlıkta olduğu gibi, din adamı, ruhânî önder namıyla kul ile Allah arasında irtibatı sağlamaya yönelik herhangi ayrıcalıklı sınıfın yer almadığına işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in risâlet görevinin de bu çerçevede cereyan ettiğini belirtmektedir. Bu meyanda müellifin şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Halkı, akl u fikirlerinin îanesiyle marifet-i Hâlık'a vâsıl olmaya ikdâr ve eazz-i makâsîd ve metâlib-i ûlâ, cihanlar değen bu marifeti iktisâb için de

⁵⁸ Hüseyin Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naîm ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 385.

⁵⁹ Bu durumda Ahmed Naîm ile ilgili serd edilecek fikir ve yorumlarda müellifin hayatındaki bu değişikliğin göz önünde bulundurulması gerektiği fikri hâsıl olmaktadır.

⁶⁰ Ahmed Naîm, "Sıdk-ı Nübüvvetin Tarihen Sübûtu 4", 296.

⁶¹ Ahmed Naîm, "Sıdk-ı Nübüvvetin Tarihen Sübûtu 4", 296.

⁶² Bk. Ahmed Naîm, "Sıdk-ı Nübüvvetin Tarihen Sübûtu 4", 297.

hâssa-i vahy ile mümtâz olan sahib-i mucizâtta başka vesâiti, intihâl-i mubtılâne olmak üzere ortadan kaldırarak Nebî'den başkasına ittibâdan men eyledi."⁶³

Böylece Ahmed Naîm, insanların dinde kendisine tabi olacakları kimselerin, kendileri arasından vahiy ile seçilen ve mucizeyle desteklenen peygamberler olduğunu ısrarla vurgulama ihtiyacı duymaktadır. Bunun dışında mucizeye ve vahye muhatap olmadığı halde insanları kendisine tabi kılmaya çalışanların tavrını "yalancı hırsızlık" şeklinde nitelendirmektedir.

Ahmed Naîm'in yukarıda geçtiği üzere hâlık ile mahlûk arasına girerek kendilerini şefaathesi vesilesi olarak takdim eden ruhânî önderler ifadesiyle mucizeyle desteklenmiş nebiden başkasına ittibâyı dinin yasakladığına dair ısrarlı vurgusunun arkasında iki ihtimalin olduğu kanaati zihinlerde belirlemektedir. Birincisi ruhbanlığı bir çeşit dinî yaşam biçimi olarak takdim eden, insanların günahını affetmek gibi Tanrı erkinden kendisine rol devşiren bir anlayışı meşru kabul eden Hıristiyanlığa reddiye anlamı taşımaktadır.

İkinci olarak da İslâmiyet içerisindeki bozuk ve istismar aracı olarak kullanılan tasavvuf anlayışına yönelik bir eleştiri/reddiye anlamı taşımaktadır. Belki de müellif asıl olarak meselenin bu yönünü dikkatlere sunmak istemektedir. Nitekim "vesile-i şefaati kendiliklerinden deruhte eden ruesâ-yı din" ifadesiyle müellifin Hıristiyanlardan çok Müslümanlar arasında yaygın olan bir anlayışı eleştirdiği anlaşılmaktadır. Zira onlar arasında günah affettirme, aforoz etme gibi durumlar bilinmekteyse de şefaathesi ve şefaathesi olma hali daha çok İslâm'a ait bir kavram olarak gözükmektedir. Hatta peygambere imanın da tıpkı Allah'a iman gibi son derece açık ve kuvvetli bir delile dayanmasını şart koştuğunu vurgulayan Ahmed Naîm'e göre böylece kuvvetli bir mesnedi olmayan kişilere kayıtsız şartsız teslimiyet, dinin özüne aykırılık taşımaktadır.

Ahmed Naîm'in bu ifadeleri onun tasavvufa yaklaşımının mahiyetini akla getirmektedir. Zira kendisinin aynı zamanda tasavvufî yönü olduğu, Halvetî tarikatına müntesip olduğu⁶⁴ iddia edilmektedir. Nitekim Ahmed Naîm'in zamanın Halvetî Şeyhi Ahmed Âmiş Efendi'nin kızının damadı olduğu da bilinmektedir.⁶⁵ Buna rağmen müellifin İslâmî hayat biçimi içerisinde yaygın olarak görülen tarikatların usul ve anlayışlarını pek de benimsemediği anlaşılmaktadır. Bu durum onun salâbetli müteşerri⁶⁶ (koyu bir şeriat taraftarı) olmasıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim o, Ahmed

⁶³ Ahmed Naîm, "Sıdk-ı Nübüvvetin Tarihen Sübûtu 4", 297.

⁶⁴ Çakan, "Babanzâde Ahmed Naîm", 4/375-376; Mehmet Doğan, "Bir Osmanlı Kürdü Mehmed Naîm Bey", *Değirmen* 24 (Mart 2011), 79-80.

⁶⁵ Osman Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, Hayatı ve Şahsiyeti* (İstanbul: Kenan Basımevi, 1942), 141; Doğan, "Bir Osmanlı Kürdü Mehmed Naîm Bey", 79-80.

⁶⁶ M. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmed Naîm*, 684.

Âmiş Efendi ve onun etrafında toplanan diğer tasavvuf erbabıyla vahdet-i vücud, irade, sırr-ı kader gibi meselelerde bütünüyle aynı fikirde olmamıştır. Çünkü Ahmed Naîm, vahdet-i vücud ve benzerlerini halkın özellikle de cahil ve kaba sofuların yanlış değerlendireceği endişesini taşımaktaydı. Bu fikirlerin ulu orta söyleniş ve yayılışından İslâm dini zarar görür diye hususî meclislerde olsun münakaşasını bile ettirmek istemiyordu.⁶⁷

Keza Âmiş Efendi'nin bağlılarından olup kendisinin vefatından sonra yerine halife⁶⁸ olan Abdülaziz Mecdi Efendi'nin de (1865-1941) yer aldığı meclislerde farklı tasavvufî meseleler gündeme gelmişse de Ahmet Naîm'in muarız ve çekingen tavrı hep dikkat çekmiştir. Abdülaziz Mecdi Efendi, bazı tasavvufî meseleleri konuştuğu "Allah aşkına! Bunları böyle açıkça söyleme!" der ve bu türlü metafizik hakikatlerin olduğu gibi ortaya atılmasından İslâm âlemine zarar geleceğini söylerdi.⁶⁹ Bu tür ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ahmed Naîm'in bütünüyle maneviyatı ve bireysel terakkiyi önemseyen sûfilîği reddettiğini söylemek mümkün görünmese de insanlara hidayet dağıttığını söyleyen şarlatanları, şefaet etme iddiasıyla dini bir istismar aracı olarak kullanan din bezirgânlarını ve onların insanları aldatmak maksadıyla tasavvuf adı altındaki tahrifâtlarını reddetmektedir. Bunun yanı sıra Ahmed Naîm'in sûfilerin şatahât türü sözlerinin de rastgele insanlara aktarılmasını doğru bulmadığı açıktır.

6. Kelâmın Yenilenmesi

Bilindiği üzere Osmanlı'nın son dönemi aynı zamanda kelâm ilminde yenilik arayışlarının revaç bulduğu yıllardır. Zira maddî ve askerî sahadaki mağlubiyet çok geçmeden efkâr-ı umumiyyeye de yansımış genel bir ümitsizlik hali toplumda kök salmaya başlamıştı. Bu zorlu süreçten çıkış yolları arayan Osmanlı aydınları genel olarak iki anlayışın etrafında toplanmışlardı. Birincisi batılılaşma taraftarlarıdır ki, onlara göre yegâne medeniyet Batı medeniyettir, onlar gibi olunmadığı sürece gelişme ve ilerleme sağlanması mümkün değildir. Ancak aydınlar arasında bu görüşü savunanlar azınlıkta kalmışlardır.

⁶⁷ M. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmed Naîm*, 684.

⁶⁸ Tasavvufî usulde bilindiği üzere halifelik çoğunlukla mürşide soy bağı olan kimseler aracılığıyla sürdürülür. Fakat Ahmed Naîm, kayınpederinin vefatının ardından onun halifesi olmaya heveslenmemiş, belki de Âmiş Efendi tarafından bu vazifeye ehil görülmemiştir. Âmiş Efendi'nin cenazesi Ahmed Naîm'in evinden kalkmasına rağmen onun gasil işlerini Fatih Camii İmamı Bekir Efendi'nin, cenaze namazını da Ahmed Naîm'in değil de kendisinden sonra halifesi olan Abdülaziz Mecdi Efendi'nin kıldırması da Âmiş Efendi ile Ahmed Naîm arasında akrabalık ilişkisi dışında şeyh-mürîd tarzında bir ilişkisinin olmadığını ortaya koymaktadır. (Âmiş Efendi'nin teşhiz ve defin işleri konusunda bk. Ergin, *Bahkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, Hayatı ve Şahsiyeti*, 141-142.)

⁶⁹ M. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmed Naîm*, 685.

Çoğunluğun benimsediği diğer görüş ise, İslâmî kimliğin muhafazası ile modern Batı'nın ilim ve tekniğinin alınması yönündedir. Bu grubun anlayışına göre maddî-manevî her alanda ilerleyebilmek, bir taraftan kendi özümüzü korurken diğer taraftan geleneği gözü kapalı taklidin bırakılmasının yanı sıra ictihad üzerine kurulu yeni bir anlayışın geliştirilmesi ile mümkün olacaktır.⁷⁰

Söz gelimi bu grup içerisinde yer alan bilginlerden M. Şemseddin Günaltay'a (1883-1961) göre İslâmiyet'i asr-ı saâdetteki sadeliğine döndürmedikçe Müslümanlar için terakkî mümkün görünmemektedir. Bunun yanı sıra toplumda taassubun ve hurafeciliğin yaygınlaşmasının önüne geçilmesi, dinin aslı safvetinin yeniden canlandırılması gerektiği⁷¹ şeklinde bir takım çözüm önerileri sunulmaktadır.

Ahmed Naım'ın görüşlerine bakıldığı zaman açık bir şekilde onun da ikinci gruptaki aydınlar arasında yer aldığını görmek mümkündür. Zira o dinimizin en mükemmel din olduğunu kabul etmekte, nüzul asrındaki insanların problemlerini nasıl çözdüyse şimdi de aynı canlılıkta dinin safvetini muhafaza ettiğini savunmaktadır. Ardından da hakikatin değişmezliği ilkesinden hareketle kıyamete kadar dinin bu niteliğini koruyacağını ilan etmekte, bu gerçeği ispat etmenin ulemanın omuzlarına yüklenmiş bir vazife olduğunu ifade etmektedir.⁷²

Dolayısıyla Ahmed Naım, ilimde ve fende ilerlemenin ancak Batı'yı taklitte ya da batılılaşmayla olabileceğini savunanlara karşı çıkmakta ve "öze dönmenin" gerekliliğini savunmaktadır. Kelâmın ve dinî muhtevalı eserlerin yenilenmesi meselesine gelince de Ahmed Naım'ın tavrı yine içerisinde yer aldığı münevverler grubunun yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Söz gelimi Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'ye (1858-1920) göre kelâm ilmi kitapları günümüz ihtiyaçlarını karşılamak açısından yetersizdir. Müntesibi kalmamış mezheplerin görüşlerini aktarıp durmanın bir anlamı yoktur. Modern dönemde yeni felsefî akımlar ortaya çıkmıştır. Onlara yönelik yeni metotlar geliştirilmesi gerekmektedir. Bu uğurda başarılı olmak için önce karşı tarafın ilmîni tahsil etmek lazımdır.⁷³ Musa Kazım Efendi, bu ifadeleriyle kelâmcıların modern felsefî yaklaşımları tanınmasını ve onların iddialarına karşı yeni cevaplar üretmeleri gerektiğini salık vermektedir.

Ahmed Naım de yaklaşık olarak aynı düşüncüyü dillendirmektedir.

⁷⁰ Mehmet S. Özervarlı, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctima-i İlm-i Kelâm'ı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (1999), 159.

⁷¹ *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, haz. İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 31-35.

⁷² Babanzâde Ahmed Naım, "Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Diniye", *İkdâm* 1947 (1899), 3. Krş. M. Cüneyt Kaya - İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmed Naım*, 310 vd.

⁷³ *İslâm Düşüncesinde Arayışlar*, 51.

Kelâm eserlerinde yer alan çözümlerin yedi-sekiz asır evvelki problemleri çözmeye yönelik olduğunu belirterek, o dönemin bilginlerini de sitayişle anmaktadır. Ancak söz konusu çözümlerin kendi çağının dertlerine deva olmayacağını ileri sürmekte bunun için öncelikle Batı düşüncesinin ve bu düşünceyi ortaya çıkaran etmenlerin öğrenilmesini sonra da buna uygun çözümler geliştirilmesini savunmaktadır.⁷⁴

Yine ona göre bugün artık müntesibi kalmayan mezhep sahiplerinin görüşlerini kelâm eserlerinde tekrar etmeye gerek yoktur, üstelik Mu'tezile gibi pek çok fırka neticede İslâm içerisinde olan bir fırkadır. Dinden büsbütün uzaklaşmış değillerdir. Bu nedenle yeni yazılan kelâm eserleri onlardan çok mühlidlere ve yeni türeyen inkârcı akımlara yönelik olmalıdır.⁷⁵

Ahmed Naîm, bu çerçevede dile getirilen pek çok görüşe karşı İslâm'ın terakkîye mani bir din olmadığı tezini işlemiş, dinde yapılmak istenen modernist yorumlara şiddetle karşı çıkmıştır. İslâm toplumunda ortaya çıkan problemlerin çözümünün Kur'an ve sünnette aranması gerektiğini savunmuştur.⁷⁶ Bu yönüyle Ahmed Naîm toplumun geri kalmasının esas sebebini, bizzat İslâm dini olduğunu ileri sürenlere karşın problemin İslâm'da değil Müslümanlarda olduğunu savunmuştur. Binaenaleyh ona göre, değişmesi gereken İslâm değil Müslümanların kendileridir. Dolayısıyla Ahmed Naîm'in, muasır olduğu Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), M. Şemseddin Günaltay ve Musa Kazım Efendi gibi kelâm bilginleriyle aynı düşünceyi paylaştığı görülmekte, pek çok dinî-sosyal meselelerde olduğu gibi kelâmın güncellenmesi meselesine de bigâne kalmadığı anlaşılmaktadır. Bunu yaparken İslâm'ın değişmez ilkelerine, hakikatin yegâne temsilcisi olduğuna yönelik vurgusu dikkat çekicidir. Keza taklit ve taassup yerine aklı, özgür düşünceyi ve Kur'an'ın şaşmaz ilkeleriyle Hz. Peygamber'in sünnetini çözümün unsurları olarak sunması da bu çerçevede önemlidir.

SONUÇ

Bu çalışmada Ahmed Naîm'in kelâma dair genel görüş ve düşünceleri ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede Ahmed Naîm'in kendi döneminde yaşadığı sorunlara karşı tarafsız ve kayıtsız kalmadığını söylemek mümkündür. Kendisi daima Kur'an'ın hayat nizamı oluşuna, dün olduğu gibi bugün ve yarın da ölmüş kalpleri ihya edecek mahiyeti haiz vasfına vurgu yapmaktadır. Bunun için de Kur'an-akıl ilişkisine değinmekte, bu

⁷⁴ Ahmed Naîm, "Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Diniye", 3.

⁷⁵ Ahmed Naîm, "Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Diniye", 3.

⁷⁶ Babanzâde Ahmed Naîm, "Diyânet-i İslâmiye ve Medeniyet-i Hâzıra ve Âtiye", *İkdâm* 1947 (1899), 3; Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları", 380.

ilişkinin iyi tahlil edilmesi halinde dinin bilimle uzlaştığına dair İslâm'ın sayısız örnekler ihtiva ettiğine işaret etmektedir. Bu anlamda ulaşılan her bilimsel bilginin Kur'ân'ı tasdik eder mahiyette oluşuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla ona göre bilimin gelişmesi Müslümanlar açısından Kur'ân'ın hakikatinin ortaya çıkması demektir. Buna karşılık kendi döneminde bir takım insanların Müslümanların geri kalmasına sebep olarak dini işaret etmelerine karşın Ahmed Naım'ın dikkatleri İslâm'ın üzerinden cehalete doğru çekmeye çalışması anlamlıdır. Yani ona göre geri kalışın sebebi din ya da dine bağlılık değil, cehalettir, Müslümanların aklî muvazaneyi kaybediştir.

Kelâmın yenilenmesi bağlamında ise Ahmed Naım'ın 'mesâil'in değişebileceği ancak 'makâsîd'in asla değişmeyeceğine yönelik vurgusu onun salâbet sahibi koyu bir şeriatçı kimliğiyle yakından alakalıdır. Keza tasavvufî meseleler bağlamında da Ahmed Naım'den aynı tavrı görmek mümkündür. İtikadî meselelere yaklaşımından hareketle Ahmed Naım'ın büyük oranda Eş'arî mezhebinin görüşlerini benimsediğini söylememiz mümkün olmakla birlikte münferit meselelerde farklı düşündüğü de görülmektedir. Söz gelimi haberî sıfatlar konusundaki tavrının selefi tutumu yansıttığı söylenebilir.

Öte yandan Ahmed Naım'ın bazı konulardan hareketle hayatında önceki ve sonraki şeklinde tasnif edeceğimiz iki döneminden bahsetmek mümkündür. Özellikle hissî mucizeler konusu ve Yahya Kemal ile olan diyalogu bu değişim haline örnektir. Keza kendisinin hadis ilmine başladıktan sonra ömründen geçen günlere dair pişmanlık duyduğuna dair ifadeleri de iddiamızı destekler mahiyettedir. Nitekim o, kayınpederi vesilesiyle sûfî-meşrep bir aile ortamına sahip olmasına rağmen ihtilaflı gördüğü konularda tasavvuf ehline karşı ihtiyatı elden bırakmamış, şeriatın genel çizgisine bağlı kalmanın gerekliliğini vurgulamıştır.

Son olarak düşünürümüzün, İttihat Terakkî mensuplarıyla birlikte hareket edip -her ne kadar bu düşüncesinden sonradan vaz geçse de- Abdülhamid devrini istibdat devri olarak nitelendirmesi ve İngilizlerle işbirliği yapan Seyyid Ahmed Han'ın Hindistan'daki faaliyetlerini takdirle yâd etmesi, içerisinde geçtiği tarihsel sürecin okunmasında isabetsizlik örneği olarak değerlendirilebilecek hususlardır.

KAYNAKÇA

Ahmed Naîm, Babanzâde. "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyanı 2". *Sırat-ı Müstakîm (Sebilürreşad)* 1/7 (25 Eylül 1324), 101-102.

Ahmed Naîm, Babanzâde. "Akîde-i Ehl-i Sünnet'in Mücmelen Beyanı 4". *Sırat-ı Müstakîm (Sebilürreşad)* 1/ (Teşrin-i Evvel 1326).

Ahmed Naîm, Babanzâde. "Arap İhvânımıza Bir Nasihatımız". haz. Cahid Şenel. *İttifak* 14 (1908), 1.

Ahmed Naîm, Babanzâde. "Devr-i İstibdadda Mekteb-i Sultanî'de Verilen Derslerden İlm-i Tevhidin Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gayesi". *Sırat-ı Müstakîm (Sebilürreşad)* 1/3 (28 Ağustos 1324), 37-38.

Ahmed Naîm, Babanzâde. "Diyânet-i İslâmiye ve Medeniyet-i Hâzıra ve Âtiye". *İkdâm* 1947 (1899), 3.

Ahmed Naîm, Babanzâde. *Genel Çizgileriyle İslâm*. İstanbul: Çığır Yayınları, 1975.

Ahmed Naîm, Babanzâde. "İlm-i Tevhidin Tarifi, Sûret-i Tedvîni, Gayesi". *Sırat-ı Müstakîm (Sebilürreşad)* 1/4 (04 Eylül 1324), 55-57.

Ahmed Naîm, Babanzâde. *İslâm Ahlâkının Esasları*. haz. Recep Kılıç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.

Ahmed Naîm, Babanzâde. "İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali". *Sebilürreşad* 7/284 (1332), 369-376.

Ahmed Naîm, Babanzâde. "Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Diniye". *İkdâm* 1947 (1899), 3.

Ahmed Naîm, Babanzâde. "Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediyenin Tarihi Sübûtu 4". *Sırat-ı Müstakîm (Sebilürreşad)* 1/19 (Kânun-ı Evvel 1324), 296-298.

Ali Seydî vd. (ed.). *Musavver Dairetü'l-Maarif*. 2 Cilt. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1913.

Cürçânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Çakan, İsmail Lütfi. "Babanzâde Ahmed Naîm". *Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Doğan, Mehmet. "Bir Osmanlı Kürdü Mehmed Naim Bey". *Değirmen* 24 (Mart 2011), 70-88.

Ergin, Osman. *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1942.

Gümüšoğlu, Hasan. *İnanç ve Jön Türk Temelinde Türk Modernizmi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.

Gürlek, Dursun. *Ayaklı Kütüphaneler*. 2 Cilt. İstanbul: Timaş Yayınları,

21. Basım, 2019.

Hansu, Hüseyin. "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 367-405.

Hansu, Hüseyin. *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naim*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2018.

Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi-1*. 3 Cilt. İstanbul: Dergh Yayınları, 2. Basım, 2014.

Kaya, M. Cüneyt - İsmail Kara (ed.). *Babanzâde Ahmed Naım: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım.

Kılıç, Recep. "Babanzade Ahmed Naim'in Felsefi Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 297-339. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000863

Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *Tabıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmed Han". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Özen, Şükrü. "Teâruz". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Özervarlı, Mehmet S. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in İctima-i İlm-i Kelâm'ı". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 157-170.

Özoğul, Şenel. *Babanzade Ahmed Naim'in Felsefe Algısı ve Ele Aldığı Felsefi Problemler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2016.

Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usuli'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 1988.

Teymiyye, Takiyyüddîn İbn. *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-naql*. thk. Muhammed Reşâd Salim. 10 Cilt. Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.

Zebîdî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. çev. Babanzâde Ahmed Naım - Kamil Miras. 8 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Düşüncesinde Arayışlar. haz. İlyas Çelebi, Ziya Yılmaz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

ASHÂBDAN BAZI KİMSELERİN TEBÛK SEFERİ DÖNÜŞÜNDE HZ. PEYGAMBER'E KARŞI SUIKAST GİRİŞİMİNDE BULDUKLARI İDDİASINA DAİR MÛLAHAZALAR

REMARKS REGARDING THE ALLEGATION THAT SOME OF THE COMPANIONS ATTEMPTED TO ASSASSINATE PROPHET MUHAMMAD (SAW) ON THE RETURN OF THE TABUK CAMPAIGN

Geliş Tarihi: 05.01.2021 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ MEHMET NUR AKDOĞAN

DR.

DİB, DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

orcid.org/0000-0002-4429-5467

mnur.akdogan@diyanet.gov.tr

ÖZ

Hz. Peygamber, 610 yılında Hira Mağarası'ndaki ilk vahiyyle birlikte Allah'tan aldığı emir ve yasakları insanlara tebliğ etmeye başlamıştır. Ancak o, peygamberlik vazifesini ifa etmeye başladığı andan itibaren başta Mekkeli müşrikler olmak üzere Yahudiler ve Hristiyanlar gibi farklı inanç topluluklarının düşmanca tavırlarıyla karşılaşmıştır. Bazen bu düşmanlıklar, sözlü hakaretlerin ötesine geçerek fiili saldırılara dönüşürken bazen suikastlar aracılığıyla onu ortadan kaldırma girişimleri şeklinde tezahür etmiştir. Bu bağlamda temel kaynaklara göre, yirmi üç yıllık nübüvveti süresince Hz. Peygamber'e pek çok defa suikast girişiminde bulunulmuştur. Bunlardan biri de hicretin 9. yılında Tebûk Seferi dönüşünde gerçekleştirilen teşebbüstür. Ancak bu olayı, diğerlerinden ayıran husus, bir kısım çevrelerce bu girişimin "ashâbdan bazı kimseler" tarafından yapıldığı iddiasıdır. Bu çalışmada söz konusu iddianın kaynağı ve temel siyer-megâzi ve tarih eserlerinde yer alan bilgiler açısından değeri irdelenecektir. Öte yandan mezkûr suikast girişiminin ashâb tarafından değil; bazı temel kaynaklarda yer aldığı üzere münafıklarca gerçekleştirildiği yönündeki bilginin tarihî açıdan sıhhatinin ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Ashâb, Tebûk, Münafık, Suikast.

ABSTRACT

With the first revelation in Hira Cave in 610, Prophet Muhammad (saw) started to convey the orders and prohibitions he received from Allah (swt). However, from the moment he started performing his duty of prophethood, he faced the hostile attitudes of different faith groups such as Jews and Christians, especially the Meccan polytheists. Sometimes these hostilities went beyond verbal insults and turned into actual attacks, sometimes as attempts to eliminate him through assassinations. In this context, according to the basic sources, many attempts were made to assassinate Prophet Muhammad (saw) during his twenty-three years of prophethood. One of them is the attempt made on the return of Tabûk Campaign in the 9th year of the Migration (Hijra). However, the point that distinguishes this incident from other similarities is the claim by some circles that this attempt was made by "some people from the Companions". In this study, the basis of the aforementioned claim and its value in terms of the information contained in basic siyer-megâzi and historical works will be examined. On the other hand, it is aimed to reveal the historical validity of the information that the assassination attempt was not carried out by the Companions, but by hypocrites as stated in some basic sources.

Keywords: Prophet Muhammad (saw), Companions, Tabuk, Hypocrite, Assassination.

REMARKS REGARDING THE ALLEGATION THAT SOME OF THE COMPANIONS ATTEMPTED TO ASSASSINATE PROPHET MUHAMMAD (SAW) ON THE RETURN OF THE TABUK CAMPAIGN

SUMMARY

Throughout Islamic history, there have been attempts to assassinate important names in the society. As a matter of fact, the Second Caliph Umar was assassinated by Abu Lulua, the fourth caliph Ali was also assassinated by Ibn Mulcem. As a result, both caliphs were martyred. Likewise, the Hashasheens, an Ismaili party, attempted to assassinate many statesmen and killed important figures.

Some assassination attempts that emerged in the history of Islam were made against the prophets sent by Allah (swt) as messengers. One of the prophets who were assassinated was Mohammed (saw). He has been subjected to many attempts at his life both in his life in Mecca and after He migrated to Madinah. However, He was protected from assassinations by the declaration of Allah (swt) and the measures He took as a result. Some of these assassination attempts stand out as they pose more danger:

1. The initiative made by the Meccan polytheists before the Prophet migrated to Madinah,
2. The assassination attempt planned by Nadirogullari, a Jewish tribe,
3. Gavres b. Harith's attempt,
4. Assassination attempt after the Conquest of Khaybar.

Apart from these, an assassination attempt carried out by the hypocrites who emerged as a different belief group in Medina is mentioned in the sources. This attempt was carried out by hypocrites in the 9th year of the Hijra/Migration (630) after the Tabuk Campaign. However, the most important point that distinguishes this assassination attempt from others is the claim by some circles that the said attempt was made by some of the Prophet's Companions. The group that brings this issue to the agenda the most are some names belonging to the Imamiyyah Shia. On the other hand, basic sirah and hadith sources agree that the assassination was carried out by hypocrites.

There are very few sources mentioning the rumors that bring up the claim that this assassination, which was carried out on the return of

the Tabuk Campaign, was carried out by some of the Companions. However, these rumors contain important problems in terms of both the sanad and the content. For example, all of this news that are reported as Companions' words are conveyed in a disjointed form with respect to the sanad. It is noteworthy that there are some anachronistic claims in the narrations, which also have important problems in terms of content. On the other hand, such rumors condemning the Companions, even if they do not reflect the truth, are deliberately taken into his works by some Shiite scholars. Because in some historical events, names that acted opposed to Ali are wanted to be condemned.

In addition, some fabricated rumors about names such as Abu Bakr and Umar, who are seen as rivals to Ali by the Shia, are tried to be denigrated. Shia sources frequently bring up such assassination claims in different time periods and in the context of different events. Therefore, this discourse is a method frequently used for them. Today, some circles are also affected by these claims of the Shia and they defend it in a way that is disconnected from history. Despite all these allegations mentioned above, it is clearly stated in the sources in the first period that those who attempted to assassinate on the return of Tabuk Campaign were hypocrites. In fact, some details are given on the subject and the names of those who attempted to assassinate are mentioned. However, it is not possible to know these names exactly. Because, according to the narrations in the sources, Prophet Muhammad (saw) ordered Huzayfa el-Yeman not to share these names with anyone else. In our opinion, there is no precise information about the names in the sources; but there is no doubt that it was hypocrites who attempted.

On the other hand, the fact that Prophet Muhammad (saw) did not give any punishment to these people is because He observed the delicate balances in the society. Because the killing or punishment of those hypocrites could have been turned into a propaganda tool against Him and the Muslims. Therefore, Prophet Muhammad (saw) did not want this incident to spread in the society. On the other hand, Allah (swt) reveals in various verses that He is pleased with the Companions. If it is claimed that there are companions among those who attempted to assassinate Prophet Muhammad (saw), this situation will also conflict with the verses. In this respect, the claim in question is invalid. Due to all these, it is understood that those who attempted to assassinate were hypocrites and there was no Companion among them.

GİRİŞ

Suikast kavramı, toplumun önde gelen şahsiyetlerine ya da önemli devlet adamlarına karşı taammüden gerçekleştirilen öldürme girişimini ifade eder. Gerek Müslüman gerekse gayrimüslim toplumlarda tarih boyunca pek çok suikast girişimi olmuştur. Bu teşebbüslerin dinî, siyasî, ekonomik, ideolojik vb. pek çok farklı saiki vardır.¹ İslâm toplumu açısından da kırılma noktaları olarak kabul edilebilecek pek çok suikast vakası bilinmektedir. Hz. Ömer'e Ebû Lü'lüe, Hz. Ali'ye de Hâricî İbn Mülcem tarafından düzenlenen suikast ve Hasan Sabbah'ın liderliğindeki İsmâilî bir fırka olan Haşhaşilerin başta Nizamülmülk olmak üzere önemli devlet adamlarına yönelik eylemleri, suikast kapsamında Müslümanların tarihinde yaşanan önemli olaylardan bir kısmıdır.

Tarihte ortaya çıkan suikast girişimlerinin bir kısmı ise Allah'ın, insanlığı doğru yola iletmek üzere gönderdiği elçilere/peygamberlere karşı yapılanlardır. İnanç, ibadet ve ahlâk alanında ortaya çıkan bozukluklar nedeniyle Allah toplumlara peygamberler göndermiştir. Bu elçilere karşı söz konusu kavimlerin cevabı ise bazen onların hayatlarına kastetmek şeklinde ortaya çıkmıştır.² Peygamberlerin, kendi kavimlerinden gördükleri bu tavırların bir benzerini Hz. Peygamber de yaşamıştır.

Hz. Peygamber, İslâm'ı tebliğe başladığı ilk andan itibaren, ona karşı olanlar onu ortadan kaldırmak için pek çok defa girişimde bulunmuşlardır. Onun tebliğ ettiği hakikatler karşısında aciz kalan müşrikler; mecnun ve kâhin gibi ithamlarda bulunmuşlar, ancak bu iddianın hiçbir karşılığının olmadığını anlayınca ona karşı tavırlarını daha sertleştirmişlerdir. Boykot kararı ve eziyetlerin de işe yaramadığını görünce kendileri açısından son bir çıkar yol olarak Hz.

¹ Mehmet Şimşir, *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 14-16.

² Şimşir, *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler*, 18-19.

Peygamber'i ortadan kaldırmak istemişlerdir. Ancak bütün girişimlerinden elleri boş dönmüşlerdir.

Nübüvvetin Mekke döneminde ortaya çıkan teşebbüsler daha ziyade müşrikler eliyle gerçekleştirilmiş olsa da Medine'de İslâm devletinin kurulmasının ardından Yahudiler, münafıklar hatta Hristiyanlar, Hz. Peygamber'i kendileri için bir tehlike olarak görmüşler ve farklı şekillerde ona suikast girişiminde bulunmuşlardır. Ancak her defasında bu teşebbüsler başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

1. Hz. Peygamber'e Karşı Suikast Girişimlerinden Bazıları

Hz. Peygamber'in nübüvveti süresince pek çok defa suikasta maruz kaldığı bilinen bir gerçektir.³ Ancak Yüce Allah'ın koruması⁴ ve Hz. Peygamber'in de almış olduğu tedbirler sayesinde söz konusu girişimler boşa çıkmıştır. Bu girişimlerden Hz. Peygamber açısından en tehlikeli olanların bir kısmı şöyledir:

1.1. Hicret Yolculuğu Öncesindeki Girişim (622)

Hz. Peygamber'e karşı girişilen suikastlardan biri Medine'ye hicret öncesinde müşriklerin suikast teşebbüsüdür. Mekke'li müşriklerin bütün karşı duruşlarına ve Müslümanlara her türlü işkenceyi uygulamalarına rağmen İslâm her geçen gün yayılmaya ve güçlenmeye devam etmiştir. Bununla birlikte Allah, Müslümanların Medine'ye hicret etmelerine izin vermiş bir süre sonra Mekke'de, Hz. Peygamber ve çok az sayıda Müslüman dışında kimse kalmamıştı. Bütün bu olup bitenlere karşı Müslümanları engelleme girişimlerinde başarısız olan müşrikler son çare olarak Hz. Peygamber'e suikast teşebbüsünde bulunmuşlardır. Hâşimoğullarının karşı koymalarını engellemek için de Kureş'in her bir koluna mensup bir gencin bu işe iştirak etmesi sağlanmıştır. Suikast planına göre gece Hz. Peygamber'in evi kuşatılacak ve suikast için gelenler hep birlikte hareket edip onu öldüreceklerdir. Ancak Hz. Peygamber yapılan bu plandan vahiy sayesinde haberdar olmuş, onlar, Hz. Peygamber'in evinin önünde beklerken Hz. Ali'yi yatağına yatıran Allah Resûlü onların arasından geçip gitmiş ve Hz. Ebû Bekir'le beraber Medine'ye doğru hicret yolculuğuna başlamışlardır. Müşrikler ise sabah vakti karşılarında Hz. Peygamber'i beklerken onun yatağında Hz. Ali'yi bulmuşlar ve yaptıkları hazırlıkların,

³ Geniş bilgi için bk. Hilal Kara - Abdullah Kara, *Efendimiz'e (s.a.s.) Yapılan Suikastler* (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2016); Şimşir, *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler*; Aşır Örenç, "Hz. Peygamber'e Karşı Müşrik, Münafık ve Ehl-i Kitap Tarafından Fııl Olarak Yapılan Saygısızlıklar", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 145-168; Ali Bakkal, "Hz. Peygamber'in Düşmanlarından Korunması", *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (15 Haziran 2020), 245-274.

⁴ el-Mâide 5/67.

kendileri için bir fayda vermediğini anlamışlardır.⁵

1.2. Nadiroğullarının Girişimi (4/625)

Hz. Peygamber'e karşı bir diğer suikast teşebbüsü Benî Nadîr Yahudileri tarafından gerçekleştirilendir. Bu Yahudi kabilesinin suikast teşebbüsü hakkında iki rivayet vardır. Bunlardan birine göre, Benî Âmir kabilesi Bi'r-i Mâûne Olayı'nda (4/625) yaklaşık yetmiş sahâbîyi şehit etmişti. Saldırıdan kurtulan Amr b. Ümeyye ed-Damrî adlı sahâbî Medine'ye doğru gelirken yolda Benî Âmir kabilesinden olup İslâm'a yeni girmiş iki kişiyi hataen öldürmüştür. Öldürülen bu iki kişinin diyeti için Hz. Peygamber ve bir grup sahâbî Nadiroğullarının mahallesine gitmişlerdi. Çünkü Müslümanlarla Benî Nadîr arasındaki anlaşmaya göre onlar da bu diyetin ödenmesine destek olacaktılar. Nadiroğulları, Hz. Peygamber'e bu konuda destek olacaklarını söylemişler ve kendilerini beklemesini belirtmişler. Hz. Peygamber bir evin duvarının dibinde beklerken onlar, duvarın üzerinden taş yuvarlayarak onu öldürmeye teşebbüs etmişlerdir.⁶ Diğer rivayette ise Nadiroğulları, Hz. Peygamber'i İslâm'a girmeleri vaadiyle kendilerinden olan üç hahamla tartışmaya çağırmışlardır. Ancak bu arada üç haham yerine Hz. Peygamber'i öldürmek üzere üç kişilik bir ekip hazırlığı yapmışlardır. Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber onları Medine'den çıkarmak zorunda bırakmıştır.⁷

1.3. Gatafan Kabilesinden Gavres'in Teşebbüsü (5/626)

Hz. Peygamber, hicretin 5. (626) yılında Gatafan kabilesinin Muhârib ve Sa'lebe adlı kollarının Müslümanlara saldırmak üzere hazırlık yaptıklarını haber aldı. Bunun üzerine söz konusu kabile üzerine yürümeye karar verdi. Müslümanların kendilerine doğru yola çıktığını haber alan düşman, Hz. Peygamber'le savaşmaya çekindi ve dağlara kaçtı. Bunun üzerine Müslümanlar herhangi bir savaş yapmadan ganimetlerle geri döndüler. Dönüş yolunda Hz. Peygamber, bir ağacın gölgesinde dinlenmek üzere durdu, bu sırada kılıcını da ağaca astı. Gavres b. Hâris adındaki Gatafanlı, Hz. Peygamber'in bu durumundan istifade ederek onu öldürmeye teşebbüs etti ve "Seni benden kim koruyacak?" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Allah!" cevabı verdi. Bu sırada Gavres, kılıcı elinden düşürdü ve onu Hz. Peygamber aldı. Ancak Gavres, yaptığı hatayı anlayarak Hz. Peygamber'den af diledi ve Hz. Peygamber de onu affetti.⁸

⁵ Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye* (Kâhire: Matbaatu Mustafâ el-Babî el-Halebî, 1955), 1/480 vd.

⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/190-192.

⁷ Ebû Bekr İbn Şihâb Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah ez-Zührî, *el-Megâzi'n-nebevîyye* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1981), 72-74.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*

1.4. Hayber'de Zehirli Et İkramıyla Suikast Girişimi (7/628)

Hız. Peygamber, Hayber'de galibiyet elde etmesinin akabinde henüz oradan ayrılmadan suikasta maruz kaldı. Yahudi kadın Zeyneb bint Hâris hazırlamış olduğu ete zehir katarak Hız. Peygamber'e ve ashâbına ikram etti. Hız. Peygamber aldığı lokmayı yutmadan kendisine etin durumu haber verildi. O da ağızındaki lokmayı çıkardı. Ancak kendisiyle beraber eti yiyen sahâbî Bişr b. Berâ zehrin etkisiyle vefat etti. Bunun üzerine Hız. Peygamber, kadını getirtti ve suçunu itiraf etmesinin ardından kadın öldürüldü. Bir diğer rivayete göre ise affedildi. Hız. Peygamber, yapılan zehrin etkisini kırmak ve vücudundan zehri atmak için bu olayın ardından hacamat yaptırmıştır. Hatta bu zehrin etkisi o kadar güçlüydü ki Hız. Peygamber, vefatından önceki hastalığında bile söz konusu zehrin tesirini damarlarında hissettiğini belirtmiştir.⁹

2. Tebûk Seferi Dönüşünde Hız. Peygamber'e Yönelik Suikast Girişimi

Hız. Peygamber'e karşı gerçekleştirilen suikast girişimlerinden bir diğeri, çalışmamızın esasını da teşkil eden ve Tebûk Seferi dönüşünde Hız. Peygamber'in, devesinden düşürülerek öldürülmek istenmesidir. Bu teşebbüsü diğlerinden ayıran husus ise bazı kaynakların, mezkûr suikastın failleri arasında ashâbın önde gelen isimlerini zikretmeleridir. Bu çalışmanın amacı da bazı kaynaklarda yer verilen bu iddiayı ele almak ve gerekli tahliller üzerinden bir neticeye ulaşmaktır.

Şam bölgesinden gelen tüccarların, Bizanslıların, Müslümanları tamamen ortadan kaldırmak üzere büyük bir ordu hazırlığı içinde oldukları şayiası nedeniyle hicretin 9. yılı (630) Recep ayında Hız. Peygamber, Bizanslıların üzerine yürüme kararı aldı. Hız. Peygamber, başka gazvelerde yaptığıının aksine bu kez Bizans'ın üzerine yürüneceğini söyleyerek hazırlık yapılmasını emretti. Müslümanların her biri, gücü nisbetinde hazırlanan orduya katkı sunmaya çalıştı. Özellikle sahâbilerden Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer, Hız. Osman, Hız. Abbas ve Abdurrahman b. Avf gibi isimler büyük fedakârlıklar gösterip ordunun teçhizinde önemli destek sağladılar. Öte yandan Hız. Peygamber gerçek manada mazeret sahibi olanlar dışında hiç kimsenin bu seferden geri kalmamasını hatırlattı. Bütün bu hazırlıklar neticesinde on bini süvari olmak üzere otuz bin kişilik büyük bir ordu bir araya getirilmişti. Medine'de kendi yerine Muhammed b. Mesleme'yi vekil

(Dimaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Cihâd ve Siyer", 83; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1986), 4/85.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî el-Vâkîdî, *el-Megâzi* (Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1989), 2/677-678.

tain eden Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi de kendi aile efradının ihtiyaçlarını gidermesi için bırakmıştı. Bunlar dışında yaklaşık seksen kişi de özür beyan ederek Medine'de kalmıştı. Ayrıca bazı münafıklar da savaşın, Müslümanların aleyhine sonuçlanacağını düşünerek sefere çıkmamışlardı. Hz. Peygamber ve beraberindeki Müslümanlar, on dokuz günlük yorucu bir yolculuğun ardından Medine'ye yaklaşık 780 km mesafede¹⁰ olan Tebûk'e ulaştılar. Müslümanlar Tebûk'e vardıklarında orada kendilerine karşı hazırlanmış herhangi bir ordu bulamadılar. Dolayısıyla Bizans'ın savaş hazırlığı yaptığı haberleri asılsızdı. Buna rağmen Hz. Peygamber, Bizans'a gözdağı vermek için yirmi gün süreyle Tebûk'te kaldı. Civardaki gayrimüslim topluluklar İslâm'a davet edildi. Bunun neticesinde bir kısmı İslâm'a girdiler, bir kısmı ise cizye ya da vergi verme karşılığında anlaşma yaptılar.¹¹

Müslümanlar yirmi günlük bir aranın ardından Medine'ye doğru yola koyuldular. Dönüş yolunda iken münafıklar tarafından Hz. Peygamber'e tuzak kurulduğu ve gece karanlığında onu akabeden (sarp yokuştan) aşağı düşürmek suretiyle suikast düzenleneceği haberi geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ordunun, vadinin iç tarafından yoluna devam etmesini emretti. Ardından da yanına Ammâr b. Yâsir ve Huzeyfe b. el-Yemân'ı da alarak ordudan ayrıldı ve akabeye doğru gitti. Orada suikast planlayanların bineklerini gördüler. Hz. Peygamber'e tuzak kuranlar fark edildiklerini anlayınca gizlendikleri yerden indiler ve halkın arasına karıştılar. Daha sonra Hz. Peygamber, Huzeyfe'ye gördükleri bineklerin kimlere ait olduğunu tanıyıp tanımadığını sordu. O da bazılarını tanıdığını söyledi. Tuzak kuranların on iki, on üç, on dört veya on beş kişi¹² olduğu ve Hz.

¹⁰ İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 243.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Vâkîdî, *el-Megâzî* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 2006), 655 vd.; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ = Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/125; Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997), 2/145 vd.; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Eseri*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 279 vd.; Ekrem Ziya Umeri, *Medine Toplumuna*, çev. Nureddin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 1992), 249 vd.; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi : İlk Dönem-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 357 vd.; Mevlana Şibli en-Nu'mani, *Son Peygamber Hazret-i Muhammed = Siretü'n-Nebi*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 345 vd.; İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 241 vd.; Celaleddin Vatandaş, *Hız. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti : Medine dönemi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 2/2/496.

¹² Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâü'l-eshmâ' bimâ li'n-nebi mine'l-ahvâl ve'l-embvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2/75.

Peygamber'in, bunların isimlerini sadece Huzeyfe'ye, başka bir rivâyette ise hem ona hem de Ammâr'a söylediği belirtilir.¹³ Söz konusu münafıkların isimlerini bilmesi nedeniyle Huzeyfe için "Sâhibü's-sır"¹⁴ lakabı kullanılır.

2.1. Suikast Girişimiyle İlgili Rivâyetler

Tebûk Seferi dönüşünde Hz. Peygamber'e karşı planlanan suikast girişimi konusunda sınırlı sayıda rivayet mevcuttur. İbn Hişâm, İbn Sa'd ve İbn Cerîr et-Taberî gibi siyer ve tarih müellifleri söz konusu olaya yer vermezken Hz. Peygamber'in savaşlarını ele alan megâzî türü kaynakların ilklerinden sayılan Vâkîdî'nin eserinde mezkûr olay detaylı bir biçimde işlenmektedir. Bununla birlikte müellif, suikast girişiminde bulunanların isimlerini zikretmemekte, lakin bunların münafıklar olduğunu haber vermektedir.

Tebûk Seferi sonrasındaki suikast girişiminin kimler tarafından yapıldığı ya da planlandığı konusunda kaynaklarda iki temel rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan birincisi "ashâbdan bazı kimseler" olduğu, diğeri ise "münafıklar" olduğu rivayetidir. Bunlardan ilk rivayeti sadece İmâmiyye'ye mensup bazı müellifler tercih ederken konuyu ele alan siyer ve tarih kaynaklarının tamamı ise ikinci görüşü benimsemektedir.

Konuya başlarken öncelikle Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunan kimselerin "ashâbdan bazı kimseler" olduğu iddiasına mesnet görülen rivâyetlerin üzerinde durmak isabetli olacaktır.

2.1.1 Suikast Teşebbüsünde Bulunanların "Ashâbdan Bazı Kimseler" Olduğu Rivâyeti

Hız. Peygamber'e karşı teşebbüs edilen suikastın, sahâbenin ileri gelenleri tarafından gerçekleştirildiği iddiasının ilk olarak geçtiği kaynağın tespit edilmesi, değerlendirmenin daha sağlam temeller üzerine bina edilmesine yardımcı olacaktır. Bu bağlamda Tebûk Seferi dönüşünde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sahâbenin ileri gelenlerinin suikast girişiminde bulunduğu iddiasını ilk olarak ortaya atan kişi Şîî müelliflerden Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî'dir (ö. IV-V/X-XI. yy). Müellifin *el-Müsterşid* adlı eserinde yer verdiği rivayet şöyledir:

Ubeydullah b. Musa, el-Velîd b. Cümey'den, (o da) Ebu't-Tufeyl'den, (o da) Huzeyfe veya Ammâr'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir:

"Akabe gecesi üç kişi, sahibâ'l-Basra (Basra arkadaşları), Amr b. 'Âs,

¹³ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 2006, 687-689; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü el-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 39/210-211; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/19-21.

¹⁴ Ahmed b. Abdullah b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe* (Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1998), 2/686.

Ebû Mesud ve Ebû Musa, Allah'ın Resûlü'nü gizlice gözetlediler."¹⁵

Görüldüğü üzere rivayette, Şîa'da yaygın bir kullanım şekli olan ilk üç halifenin adı yerine "selâse (üç)" rumuzu kullanılmakta, aynı şekilde Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'dan kinaye olarak "*sahibâ'l-Basra (Basra arkadaşları/Basralı iki arkadaş)*" denilmektedir. İbn Rüstem et-Taberî söz konusu rivayeti naklettikten sonra bu kimselerin, Hz. Peygamber'in ashâbından bir topluluk olduğunu belirtmektedir.¹⁶

Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) de İbn Rüstem Taberî'nin rivayetine benzer bir şekilde suikast girişiminde bulunan kişilerin ashâbdan olduğunu iddia eder. Ona göre bu girişimde on dört kişi vardı ve o, bu isimlerin bir kısmını lakapla bir kısmını kendi adlarıyla rivayette zikretmektedir. İddiaya mesnet görülen rivayet şöyledir:

Ahmed b. Muhammed b. el-Heysen el-İclî bize tahdis etti: Ahmed b. Yahyâ b. Zekeriyâ el-Kattân şöyle diyerek tahdis etti: Bekir b. Abdullah b. Habîb şöyle diyerek bize tahdis etti: Temîm b. Behlül, babasından, (o da) Abdullah b. el-Fadl el-Hâşimî'den (o da) babasından, (o da) Ziyâd b. el-Münzir'in şöyle dediğini bize tahdis etti: İlim adamlarından bir topluluk, Huzeyfe b. el-Yemân'ın şöyle dediğini bana tahdis etti:

"*Tebûk Seferi dönüşünde Hz. Peygamber'in devesini türkümek isteyenler, on dört kişiydiler: Ebu's-Şürûr, Ebû'd-Devâhî, Ebu'l-Me'âzif ve babası, Talha, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû Ubeyde, Ebu'l-A'ver;*¹⁷ Muğîre, Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim, Halid b. Velîd, Amr b. el-Âs, Ebû Mûsa el-Eş'arî ve Abdurrahman b. Avf. Onlar, Allah'ın, haklarında "*Başaramadıkları o işe yeltenmişlerdir.*"¹⁸ âyetini indirdiği kimselerdir."¹⁹

Şîi müelliflerden Meclisî (ö. 1110/1698-99 [?]), Şeyh Sadûk'un bu rivayetini naklettikten sonra "Ebu's-Şürûr, Ebû'd-Devâhî ve Ebu'l-Me'âzif" isimlerinin ilk üç halifeden kinâye olduğunu belirtir. Ardında da "Ebu'l-Me'âzif ve babası"ndan maksadın, Muaviye ve babası Ebû Süfyân olabileceğini de söyler ve bu görüşün daha isabetli olduğunu ifade eder.²⁰

Şîi kaynaklarda yukarıdaki iddiaların aksini ortaya koyan bilgiler de

¹⁵ Muhammed b. Cerîr İbn Rüstem et-Taberî, *el-Müstersîd fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib* (Kum: Müessesetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1415), 596-597.

¹⁶ İbn Rüstem et-Taberî, *el-Müstersîd*, 596-597.

¹⁷ Ebu'l-A'ver es-Sülemî. Tam adının Amr b. Süfyân veya Süfyân b. Amr olduğu ve Siffin Savaşı'nda Muaviye b. Ebî Süfyân'ın ordusunda olduğu söylenmiştir. Bk. Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah el-Kurtubî en-Nemerî İbn Abdilberr, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb* (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1992), 4/1600; Ali Nemâzî eş-Şahrûdî, *Müstedreku Sefneti'l-bihâr* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1419), 7/482.

¹⁸ et-Tevbe 9/74.

¹⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *Kitâbü'l-Hisâl* (Kum: Cemaatü'l-Müderrişin, ts.), 499.

²⁰ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 21/223.

mevcuttur. Nitekim önemli Şîi müfessirlerden Tabersî'nin (ö. 548/1153), *Mecmau'l-beyân* adlı tefsirinde Tevbe Sûresi'nin 74. âyetinin sebebi-nüzülüyle ilgili dört muhtemel olaydan bahsedilmektedir. Ancak müellifin; temel tarih ve siyer kaynaklarıyla da muvafık bir biçimde, sahâbeyle ilgili hiçbir iddiada bulunmaması dikkat çekmektedir. Bununla birlikte o, Muhammed Bakır'a nisbet ettiği bir rivayette suikast girişiminde bulunanlardan sekizinin Kureyş'ten, dördünün ise diğer Araplardan olduğunu söylemektedir.²¹

Tebûk Seferi dönüşünde Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunan kimselerin ashâbdan olduğu iddiası, ilk olarak yukarıdaki rivayetlerde gündeme getirilmiştir. Söz konusu rivayetler sened ve metin yönüyle eleştiriye açıktır.

2.1.1.1 Sened

İbn Rüstem et-Taberî'nin rivayetinin senedi hakkında değerlendirme yapmadan evvel şunu hatırlatmakta yarar görmekteyiz. Bu müellif tarih ve tefsiriyle meşhur Taberî'den (ö. 310/922) farklı biridir. Ancak Âgâ Büzürg et-Tahrânî'nin (ö. 1970) de belirttiği gibi onunla yakın dönemde yaşaması ve isim benzerliği nedeniyle pek çok müellif tarafından da iki isim birbirine karıştırılmıştır.²² Bununla birlikte Şîi ricâl âlimlerinden İbn Dâvûd el-Hillî, İbn Rüstem et-Taberî'yi överek "ashabımızın büyüklerinden, güzel konuşan, bilgili ve hadis konusunda güvenilir bir kişidir²³ ve *Târîh* sahibi olan Taberî'den farklı biridir" diyerek onu nitelemektedir.²⁴ Sünnî âlimlerin kaleme aldığı ricâl ve tabakât eserlerinde ise İbn Rüstem et-Taberî hakkında Râfîzî,²⁵ hatta "habîs bir Râfîzî" gibi ifadeler kullanılmıştır.²⁶ İbn Rüstem et-Taberî'nin eserlerinde Şîi olduğuna dair kuvvetli deliller de mevcuttur. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'e ashâbın suikast girişiminde bulunduğu iddiasını gündeme getirdiği *el-Müsterşid* adlı eserinde Hz. Ömer'in

²¹ Ebû Ali Eminüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 5/65-67.

²² Âgâ Büzürg et-Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesânifi'sh-Şîa* (Beyrût: Dârü'l-Advâ, 1983), 16/25-26.

²³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418), 376; Takıyyüddin el-Hasan b. Ali İbn Dâvûd el-Hillî, *Kitâbü'r-Ricâl* (Tahrân: İntişarat-ı Danişgâh-i Tahrân, 2005/1383), 301.

²⁴ İbn Dâvûd el-Hillî, *Kitâbü'r-Ricâl*, 301.

²⁵ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 3/499.

²⁶ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *Zeylu Mizâni'l-i'tidâl* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 178; Abdülaziz Muhammed Nur Velî, *Eseru'l-Teşeyyu' ala'r-Rivâyâti'l-Tarihiyye fî'l-Karni'l-Evvelî'l-Hicrî* (Medine: Dârü'l-Hudayrî, 1996), 299-300.

kendi nesebinin sahihliğine güvenmediğini,²⁷ aynı şekilde onun, Hz. Peygamber'in makam-ı İbrahim'in metaftaki yeriyle ilgili tasarrufuna razı olmayıp onu cahiliyede bulunduğu yerine koydurduğu²⁸ gibi bazı iddialara ve bunlar üzerinden kınayıcı ifadelere yer verir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi İbn Rüstem'in, Tebûk Seferi dönüşünde Hz. Peygamber'e suikast düzenleyenlerin isimlerini zikrettiği rivâyetin ravilerinden biri Velîd b. Cümeý'dir (ö. 151-160/768-777). Hadis âlimleri onun hakkında pek çok değerlendirme yapmışlardır. Muhaddis Yahyâ b. Saîd'in Velîd'den hadis nakletmediği, ancak ölümüne kısa bir süre kalınca ondan hadis nakletmeye başladığı belirtilmiştir. Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848), Velîd'in sika olduğunu düşündüğü, Ebû Züra'nın (ö. 264/878) da onda bir sorun görmediği rivâyet edilmiştir.²⁹ Bezzâr (ö. 292/905) ise Velîd b. Cümeý'in aşırı Şîilerden olduğunu söylemiş ve ilim ehlinin ondan hadis alırken dikkatli davrandığını belirterek onun hakkında çokça söz edildiğini ifade etmiştir.³⁰ İbn Hazm (ö. 456/1064), Velîd b. Cümeý' kanalıyla nakledilen bu türden rivâyetleri eleştirmekte ve bu rivâyetlerin üzerine bir şey bina edilemeyeceğini bildirmektedir. Öte yandan müellif, Velîd b. Cümeý'in, bu rivâyeti uydurana bilmediğini, çünkü söz konusu ravinin rivâyeti uydurana bilmeden pek çok nakilde bulunduğu da ifade ederek onu cerh etmektedir.³¹

İbn Rüstem et-Taberî'nin rivâyetinde Velîd b. Cümeý'den nakleden ravi, Ubeydullah b. Mûsâ'dır. Ubeydullah; Buhârî ve Müslim'in de ravileri arasında yer alır ve ondan pek çok nakilde bulunmuşlardır.³² Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî (ö. 213/828), ricâl ve tabakât alanında da tanınan bazı müellifler tarafından "sika", "sadûk" gibi ifadelerle tanıtılırken³³ aynı şekilde onun Şîi olması ve mezhebi lehine münker hadisler rivâyet etmesi nedeniyle pek çok kişi tarafından da zayıf kabul edildiği belirtilmiştir.³⁴ Yahya b. Maîn, Ubeydullah b. Mûsâ'nın, Hz. Ali'yi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den daha faziletli gördüğünü nakleder.³⁵ Zehebî ise Ubeydullah'ın,

²⁷ İbn Rüstem et-Taberî, *el-Müstersîd*, 650-651.

²⁸ İbn Rüstem et-Taberî, *el-Müstersîd*, 521-522.

²⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952), 9/8.

³⁰ Ebû Bekr Ahmed el-Bezzâr, *Müsned (el-Bahru'z-Zahâr)* (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009), 7/227.

³¹ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 12/160.

³² Tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî, *es-Sahîh*'inde Ubeydullah'tan kırk üç; Müslim ise *es-Sahîh*'inde yirmi dört hadis nakletmiştir.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/368.

³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/368; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 19/168.

³⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdadî İbn Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl* (Dî-

Hız. Ali'nin "Hz. Peygamber'den sonra en hayırlılarımız Ebû Bekir ve Ömer'dir." rivâyetini naklettiğini belirtmekle birlikte İbn Mende'nin, onun Rafızî olarak tanındığını, hatta adı Muaviye olan birini evine almadığını söylediğini aktarır.³⁶ İbnü'l-Esîr de *el-Kâmil*'inde Buhârî'nin hocalarından olarak ifade ettiği Ubeydullah b. Mûsâ'nın Şîî olduğunu söyler.³⁷

Öte yandan İmam Zehebî, İbn Rüstem et-Taberî'yi meşhur müfessir ve tarihçi Taberî ile aynı tabakada ve onun adının hemen akabinde zikretmektedir.³⁸ Ancak Şîî müellif Tahrânî, İbn Rüstem et-Taberî'nin meşhur Taberî'den daha sonra yaşadığını belirtmektedir. Hatta o, İbnü'l-Gadâiri (ö. 411/1020) başta olmak üzere bazı âlimlerden kitaplarının bir kısmında doğrudan nakillerde bulunması nedeniyle onun, Şîî âlimler Necâşî (ö. 450/1058) ve Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067) ile muasır olduğunu vurgulamaktadır.³⁹ Dolayısıyla müellifin Ubeydullah b. Mûsâ'dan herhangi bir hadis alması mümkün değildir. Çünkü aralarında yaklaşık iki asırlık zaman farkı vardır ve bu neredeyse birkaç kuşak raviyi kapsamaktadır. Öte yandan rivâyetin diğer ravilerinin zikredilmemesi ve kendisinden önce de hiçbir muteber kitabın söz konusu rivâyeti de nakletmemesi gibi sebeplerle söz konusu rivâyetin uydurma olduğu ve tarihin geriye dönük inşası amacıyla nakledildiği açıktır. Diğer taraftan İbn Rüstem'in doğrudan nakilde bulunduğu Ubeydullah, aynı zamanda Buhârî'nin ve Müslim'in de râvisidir.⁴⁰ Bu râvinin direkt zikredilmesi, İbn Rüstem'in, uydurduğu

maşk: Matbuâtı Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1985), 1/159.

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb Arnavûd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 9/556.

³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/559. Eserin kullandığımız bu baskısında ravi için "Ubeydullah" yerine "Abdullah" denilmektedir.

³⁸ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 14/282.

³⁹ Tahrânî, *ez-Zeria*, 8/241-242.

⁴⁰ İlk dönem ricâl kitaplarında, hassasiyetle üzerinde durulan konulardan biri de ravilerin teşeyyu (Şîilik) ile olan ilişkisidir. Bu nedenle tabakât eserlerinde bu kavramla neyin kastedildiği ve bunun ne anlam ifade ettiğine dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda İbn Hacer el-Askalânî, mütekaddimûn âlimlerinin bir kimse hakkında "teşeyyu" ve "Şîî" nisbetini kullanmasıyla müteahhirûn âlimlerinin bu kavramları kullanmasının farklı anlamlara geldiğini belirtmektedir. Ona göre, mütekaddimûn kullanımında teşeyyu' ile kastedilen, Hz. Ali'nin Hz. Osman'dan üstün olduğuna; giriştiği savaşlarda Hz. Ali'nin haklı, muhaliflerinin ise hatalı olduklarına inanılmasıdır. Bununla birlikte Şeyhayn'in (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer) daha faziletli olduğunun da kabul edilmesidir. Hatta İbn Hacer'in belirttiğine göre, bazen Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'den sonra bütün mahlûkattan daha faziletli olduğunu ifade edenler de vardır. Eğer bu görüşü savunan kişi helal ve haramlar bir kenara şüpheli şeylerden bile kaçınan takvalı biri, müctehid, sadık ve dini bütün bir kimse olup bir de Şîa dâisi değilse bu kimsenin rivâyeti geri çevrilmez. Ancak müteahhirûn geleneğinde teşeyyudan maksat, katıksız Rafızîlik'tir ve bir Rafızî'nin rivâyeti ise kabul edilmez (Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib* (Hindistan: Matbaatü Dâri'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 1/94; Muhammed Topgöl, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şîilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

rivâyetin güçlendirilmesi amacına matuf olması kuvvetle muhtemeldir.

Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin rivâyeti pek çok yönden problem barındırmaktadır. Öncelikle "cemââtün mine'l-meşîha" şeklinde kim oldukları belli olmayan bir topluluktan söz konusu rivâyet nakledilmektedir. Bu müphemlik nedeniyle rivâyetin senedinde bir inkitâın olduğu açıktır. Öte yandan raviler arasında yer alan Ebu'l-Cârûd Ziyâd b. el-Münzir (ö. 150/767 [?]) hakkında ciddi cerh lafızlarının kullanıldığı kaynaklarda görülmektedir. Bu bağlamda Râfizî olmakla itham edilen Ziyâd'ın, Hz. Peygamber'in ashâbını kötölemek adına hadis uydurduğu vurgulanırken Yahya b. Maîn onu "Allah düşmanı bir yalancı" olarak nitelediği, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Nesâî (ö. 303/915) ve Dârekutnî'nin (ö. 385/995) de "metrûku'l-hadis" şeklinde onu tavsif ettikleri belirtilmektedir.⁴¹ Şiî âlimlerden Tûsî de Ziyâd'ın lakabının "Serhûb" olduğunu, ona bu lakabı Ebû Cafer'in (Muhammed Bâkır) (ö. 114/733 [?]) verdiğini ve ilginç olan şu ki bu ismin "denizde yaşayan kör bir şeytan"a ait olduğunu söyler.⁴² Dolayısıyla bu lakabın da kendisi için bir kınama niteliği taşıdığı açıktır. Son dönemin önemli Şiî ilim adamlarından Burkaî (ö. 1993) de Ebû'l-Cârûd'un, imamlar tarafından lanetlendiğini ve zahir ve batınının kör olmasıyla suçlandığını ifade eder.⁴³

Dergisi 42 (05 Mart 2014), 59.). Bu itibarla Buhârî ve Müslim'in söz konusu ravilerden alıntılarda bulunması onların eserlerine hâlel getirmemektedir. Nitekim Zehebî, İmâm Buhârî'nin, teşeyyu eğilimi nedeniyle eleştirilen râvilerden Ebû Gassân hakkında Ebu'l-Hasan el-Gâzî tarafından sorulan bir soruya "O, kendi beldesindeki Küfe ehlinde olan imamların mezhebi üzeredir. Eğer siz Ubeydullah, Ebû Nuaym ve diğer bütün Kûfeli hocalarımızı görseydiniz bu soruyu sormazdınız." şeklinde cevap verdiğini belirtmiştir (Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/124; Topgül, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu" (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", 53-55.). Öte yandan Sehâvî; Buhârî veya Müslim'de Şiilik'le ilişkilendirilen râvilerin bulunmasını, onların, söz konusu râvilerin teşeyyu temayüllerini tasvip etmeleri anlamında değil, var olan rivayetleri delillendirme amaçlı olduğunu söylemiştir (Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *Fethü'l-mugis şerhu Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, thk. Hüseyin Ali Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 2/69).

⁴¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *el-Mecrühîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn* (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1976), 1/306; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/301.

⁴² Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1404), 2/495. Şiî âlim Vahîd el-Bihbehânî (ö. 1206/1791-92), Zeydiyye mezhebinin kollarından olan Cârüdiyye'nin, Ziyâd'ın Ebû'l-Cârûd künyesine nispetle böyle isimlendirildiğini belirtir. O, bu fırkanın, Hz. Ali'nin imamete nass ile tayin edildiğini; kendisinden önceki halifelerin ve Hz. Ali'nin nass ile tayin edildiğini inkâr edenlerin ise kâfir olduğunu belirttiğini ifade eder. Bk. Muhammed Bâkır el-Vahîd Bihbehânî, *et-Ta'lika alâ Menheci'l-mekâl* (b.y.: y.y., ts.), 400.

⁴³ Ebu'l-Fazl İbnü'r-Rızâ el-Burkaî, *Kesrû's-Sanem* (Ammân: Dârü'l-Beyânîk, 1999), 228.

2.1.1.2 Metin

Suikast teşebbüsünde bulunanların "ashâbdan bazı kimseler" olduğu iddiasına mesnet olarak görülen rivayetlerin sened açısından ciddi sorunlar taşıdığı yukarıda açık bir biçimde görüldü. Rivayetler sadece senet değil, aynı zamanda metin yönüyle de tarihî olaylar karşısında tutarsızlıklar barındırmaktadır. Buna göre, öncelikle ashâbı suçlayan nakillerden ilki olan İbn Rüstem et-Taberî'nin rivayetinde suikast teşebbüsünde bulunan kişilerin adını söyleyen kişinin "Huzeyfe veya Ammâr" olduğu belirtilerek ifadelerin kime ait olduğu konusunda belirsizlik mevcuttur. Öte yandan hem İbn Rüstem et-Taberî'nin hem de Şeyh Sadûk'un rivayetinde zikredilen isimlerin imâmet meselesi, Cemel ve Sıffîn Olayları bağlamında Şîa'nın Hz. Ali'ye muhalif olarak kabul ettiği isimlerden teşekkür etmesi dikkat çekmektedir. Şîi kaynaklarda yer alan bu iddialar, onlar açısından imamet/hilafet tartışmalarının değişmez argümanları arasındadır. Zira Şîa'nın, imameti ispat sadedinde çoğunlukla iki önemli yöntemi öne çıkar. Bunlardan biri Hz. Ali ve soyundan olan diğer imamların faziletinin aktarılması, diğeri ise muhalif olarak görülen isimlerin kötü gösterilmesi çabasıdır. Nitekim İbn Ebi'l-Hadîd, fezâil konusunda yalan rivâyetlerin aslının Şîa'ya dayandığını belirterek buna karşı düşman/muhalif olarak kabul ettikleri kimseleri de yeren rivâyetler uydurduklarına işaret etmektedir.⁴⁴ Bu bağlamda Şîa'da uydurulan ilk rivâyetlerin muhtevasını ilk üç halifenin kötülenmesi, buna karşılık Ehl-i Beyt'in faziletinin öne çıkarılması oluşturmaktaydı.⁴⁵ Söz konusu rivâyet bu yaklaşıma uygun bir biçimde işlenmekte ve ilk üç halife başta olmak üzere sahâbenin ileri gelenlerine dil uzatılması dikkat çekmektedir.

Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin, suikast girişiminde bulunanların isimlerini saydığı rivâyette ise tarihî bilgilerle çelişen bir anlatım söz konusudur. Çünkü o, suikast girişiminde bulunanlardan birinin de "Ebu'l-Me'âzif ve babası" olduğunu dile getirmiştir. Meclisî ise yukarıda da belirttiğimiz değerlendirmelerinden birinde Ebu'l-Me'âzif'in Hz. Osman'dan kinaye olduğu yorumunda bulunmaktaydı. Dolayısıyla "babası" ile maksadın da Hz. Osman'ın babası Affân olması gerekmektedir. Oysaki Hz. Osman'ın babası Tebûk Seferi'ne katılmak bir kenara henüz cahiliye döneminde hayatını kaybetmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla söz konusu rivayet

⁴⁴ Ebû Hamid İzzeddîn Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga* (Bağdât: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007), 11/33.

⁴⁵ Peyman Ünügür, "Şîi Âlim Hâşim Ma'rûf el-Haseni'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (01 Ağustos 2017), 99.

⁴⁶ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1996), 5/480; İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Aralık 2020).

tarihî malumatlar açısından anakronik bir bilgi sunmaktadır. Bu da hem rivayetin sıhhatine gölge düşürmekte hem de eserin müellifine haklı eleştirilere yol açmaktadır. Nitekim Şeyh Sadûk'un öğrencilerinden biri olan Şeyh Müfid (ö. 413/1022), hocasını rivâyetler konusunda yeterli hassasiyeti göstermediği gerekçesiyle tenkit etmektedir.⁴⁷

Tebûk Seferi dönüşiyle ilgili olarak temel kaynaklarda yer alan münafıkların suikast girişimi, Şîî kaynakların bir kısmında Gadîr-i Hum Olayı ile bağlantılı olarak zikredilmiştir. Rivâyetlerde kurgu neredeyse aynıdır. Ancak burada, suikast girişiminde bulunanların, Hz. Peygamber'den sonra hilafeti Hz. Ali'ye bırakmamak adına Hz. Peygamber'e suikast planladıkları ileri sürülür. Suikast girişiminde bulunanlar olarak da sahâbenin ileri gelenleri zikredilmektedir. Nitekim İmamiyye Şîası'nın temel kaynaklarından biri kabul edilen Süleym b. Kays'ın (ö. 76/695) *es-Sakîfe* adlı eserinde bu olay detaylı bir şekilde işlenmekle birlikte olayın zamanı Tebûk Seferi dönüşü değil, Veda Haccı dönüşüdür.⁴⁸ Ancak Süleym'in rivâyetinin pek çok yönden eleştirilebilmesi bir kenara, eserin bir bütün halinde sıhhatiyle ilgili ciddi tenkitler yapılmıştır. Nitekim bu eserin uydurma rivâyetlerle inşa edildiği başta Şeyh Müfid (ö. 413/1022)⁴⁹ ve İbnü'l-Gadâirî (ö. 411/1020)⁵⁰ olmak üzere pek çok Şîî âlim tarafından ifade edilmiştir. Günümüz Şîî ilim adamlarından Ahmed el-Kâtib de Süleym'in bu eserinin hurafe, efsane ve batıl inançların yaygın olduğu hicrî 6. asırda yazıldığını, yalancılık ve aşırılıklarıyla şöhret bulan isimler tarafından da bu kitabın rivâyet edildiğini söylemiştir.⁵¹

Şîî müfessirlerden Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 3/9. yy) ve Ayyâşî'nin (ö. 320/932) tefsirlerinde de Süleym'in rivâyetine benzer şekilde, Hz. Peygamber'e suikast planlandığı ifade edilmekte, suikastın zamanının ise Veda Haccı dönüşü olduğuna yer verilmektedir.⁵² Ancak Mutezilî olarak kabul edilen ve *Nehcü'l-belâga*'ya yazdığı hacimli şerhiyle de bilinen İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258), bu türden rivâyetlerin asılsız olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan o, Şîa'dan hiçbir kimsenin de bu rivâyetleri ispat

⁴⁷ Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed el-Müfid, *Tashîhu İtikâdâtî'l-İmâmiyye* (Kum: el-Mu'temeru'l-Alemî li Elfiyeti'ş-Şeyh el-Müfid, 1992), 149.

⁴⁸ Bk. Ebû Sadık Süleym b. Kays el-Hilâlî, *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî (es-Sakîfe)* (Kum: Dârü'l-Hadî, 1420), 271-272.

⁴⁹ Müfid, *Tashîhu İtikâdâtî'l-İmâmiyye*, 149-150.

⁵⁰ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ubeydillah b. İbrahim İbnü'l-Gadâirî, *er-Ricâl* (Kum: Dârü'l-Hadîs, 1422), 36, 63-64.

⁵¹ Ahmed el-Katib, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik - Şîilik İslâm Birliği*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Mana Yayınları, 2009), 278-280.

⁵² Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 2007), 277-278; Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 2010), 2/104-105.

edemediğini, hadis ehli olanların da bu rivâyeti bilmediklerini belirttikten sonra sadece Şîa'nın bu türden nakillerde bulunduğunu kaydetmektedir.⁵³

Öte yandan bazı Şîî müelliflerin, suikast girişiminde sahâbenin ileri gelenlerinin de bulunduğu iddiasını, Mutezile'nin önemli isimlerinden Nazzâm'ın (ö. 231/845) da desteklediği belirtilmiştir. Onun, tarihî hakikatlerden uzak bir biçimde Hz. Ömer'in akabe gecesinde bulunduğunu iddia ettiği ifade edilmiştir.⁵⁴ Ancak Nazzâm'ın, imâmet konusunda birkaç sahâbî dışında bütün sahâbenin Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmediği için doğru yoldan saptığını iddia eden⁵⁵ Hişâm b. Hakem'den (ö. 179/795) etkilendiği⁵⁶ ve onun sahâbîler hakkında ağır ifadeler kullandığı⁵⁷ göz önünde bulundurulursa böyle bir iddiayı gündeme getirmesinin uzak bir ihtimal olmayacağı açıktır.

Günümüz müelliflerinden Arif Tekin de Tebûk Seferi dönüşünde gerçekleşen suikast teşebbüsünün başta Hz. Ömer olmak üzere sahâbenin önde gelenleri tarafından yapıldığını iddia etmektedir. O, bu iddiasına, İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eserindeki rivayeti delil getirmektedir.⁵⁸ Oysaki İbn Hazm; ravi Velîd b. Cümei'nin, Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunanlar arasında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı da saydığını söyler ve sadece rivayeti eleştirmek üzere eserinde aktarır.⁵⁹ Fakat Tekin, müellifin eleştirilerini görmezden gelerek, hatta tenkit ederek kendi düşüncesine uygun bir argüman olarak bu rivayeti sunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, iddia edilen isimlere karşı koyamayacağını düşündüğü için onları açıklamamıştır. Öte yandan Tekin, "Eğer söz konusu isimlere Hz. Peygamber ceza verseydi hem İslâm'ın imajı sarsılacak hem de lider kadroyu kaybedebilirdi." söyleminde bulunmaktadır. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in bu durumun önüne geçmek için "mucize niyetiyle âyet oluşturmuştur" demektedir.⁶⁰ Bunun yanı sıra Hz. Ömer'in, Huzeyfe b. el-Yemân'a ve Ümmü Seleme'ye

⁵³ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga*, 1/261.

⁵⁴ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firakati'n-nâciye minhum* (Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Ce-dide, 1977), 133.

⁵⁵ Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Aralık 2020).

⁵⁶ İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Aralık 2020).

⁵⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 133; Takıyyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr* (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İl-miyye, 1418), 4/171.

⁵⁸ Arif Tekin, *Bilinmeyen yönleriyle Hz. Muhammed'in ölümü* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, ts.), 22.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, 12/160.

⁶⁰ Tekin, *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Muhammed'in Ölümü*, 24-25.

kendisinin de münafıklar arasında olup olmadığını sormasını suikast tertip edenler arasında yer aldığına yorumlamaktadır.⁶¹ Görüldüğü üzere Tekin, suikast girişiminin asıl kaynağı olarak İbn Hazm'ı gösterirken onun söz konusu rivayete gerek senet gerek muhteva açısından getirdiği eleştirileri dikkate almamıştır. Bunun yanında müellif, sadece suikast girişiminin failleri olarak şahâbeyi hedef göstermekle kalmamış, Kur'ân'ın Allah kelâmı değil; Hz. Peygamber'in sözleri olduğunu da iddia etmiş ve bu olay özelinde Tevbe Sûresi'nin 74. âyetinin Hz. Peygamber tarafından inşa edildiğini ortaya atmıştır. Halbuki Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu hususunda Müslümanlar nezdinde en ufak bir şüphe yoktur. Nitekim âyet-i Kerîmede "*Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıkrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız.*"⁶² buyurularak Hz. Peygamber'in, indirilen vahye hiçbir şekilde ilave ya da eksiltmede bulunamayacağı haber verilmiştir. Müellifin, yukarıda ifade ettiğimiz diğer iddiaları hakkındaki değerlendirmeler de aşağıdaki bölümlerde zikredilecektir.

2.1.2 Suikast Teşebbüsünde Bulunanların Münafıklar Olduğu Rivâyeti

Yukarıda Şîî kaynaklardan naklettiğimiz rivâyetlerin aksine temel siyer-megâzî ve ilk dönem hadis kaynaklarında suikast girişiminde bulunanların, münafıklar olduğu bildirilmektedir. Bu kaynaklar arasında yer alan Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *Megâzî*'sinde nakledilen rivâyete göre Hz. Peygamber Tebûk Seferi'nden dönerken münafıklardan bir grubun kendisine tuzak kurduklarını ve onu gece karanlığında akabeden (sarp yokuş, tepe) aşağı atmayı planladıklarını haber aldı.⁶³ Bunun üzerine insanları, daha geniş ve daha kolay olan vadiden gitmeleri için yönlendirdi.

⁶¹ Tekin, *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Muhammed'in Ölümü*, 40-41.

⁶² el-Hakka 44-47.

⁶³ Vâkıdî'nin el-Megâzî'sinde yer alan bu rivayette Hz. Peygamber'in mezkûr haberi aldığından bahsedilirken "Allah'ın Resûlü onların durumlarından haberdar edildi." denilmektedir. Ancak haberin kim tarafından verildiği açık bir biçimde ifade edilmemektedir. Dolayısıyla bu durum vahiy yoluyla olabileceği gibi münafıkların planından haberdar olmuş biri de söylemiş olabilir. Nitekim Tebûk'le bağlantılı olarak kaynaklarda aktarılan bir haberde münafıkların kendi aralarında konuştuğu başka bir hususu duyup Hz. Peygamber'e Umeyr b. Said'in haber verdiği belirtilmiştir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/277-278."language": "tr; en", "number-of-volumes": "8", "publisher": "Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye", "publisher-place": "Beyrût", "source": "ktp.isam.org.tr", "title": "et-Tabakâtü'l-kübrâ", "author": [{"family": "İbn Sa'd", "given": "Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b Menî", "dropping-particle": "ez-Zührî"}], "issued": {"date-parts": [{"1990"}, {"season": "1410"}]}, "locator": "4/277-278"}, "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

Kendisi ise yanına Huzeyfe ve Ammâr'ı da alarak akabeye yöneldi. O sırada Ammâr, Hz. Peygamber'in devesinin yularını tutmuş önden çekmekte, Huzeyfe de deveyi arkadan sürmektedir. Hz. Peygamber bu şekilde akabeye doğru giderken arkadan tuzak kuran topluluğun sesini işitti. Bunun üzerine öfkelenildi ve Huzeyfe'ye onları geri çevirmesini/uzaklaştırmasını emretti. Tuzak kuranlar, Hz. Peygamber'in öfkelenildiğini ve elindeki sopayla onların bineklerini dürttüğünü görünce Hz. Peygamber'in, onların tuzağının farkına vardığını düşündüler ve akabeden aşağı inerek insanların arasına karıştılar. Daha sonra Huzeyfe de Hz. Peygamber'in yanına geldi. Hz. Peygamber kendisine "Ey Huzeyfe! Geri çevirdiklerinden kimseyi tanıyabildin mi" diye sordu, o da "Ey Allah'ın Resûlü! Falanın ve falanın bineklerini tanıdım. (Bunun dışında) yüzleri örtülüydü, gecenin karanlığından dolayı onları göremedim." diye cevap verdi. Sabah olunca Üseyd b. Hudayr, Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resûlü! Dün seni vadiden gitmekten alıkoyan neydi?" diye sordu. Hz. Peygamber de münafıkların, kendisini deveden düşürmek istediklerini söyledi. Bunun üzerine Üseyd, Hz. Peygamber'den suikast teşebbüsünde bulunanların adlarını söylemesini istedi ve her bir kabilenin kendi mensubu olan kişiyi infaz edeceklerini belirtti. Ancak Hz. Peygamber, "Ben, insanların 'Muhammed, müşriklerle savaşı bitince şimdi de kendi ashâbını öldürüyor' demelerinden hoşlanmam." dedi. Üseyd de "Ey Allah'ın Resûlü! Bunlar senin ashâbın değililer" dedi. Hz. Peygamber de "Onlar, La ilahe illallah'a şahadetlerini açıkça dile getirmiyorlar mı?" dedi. Üseyd de "Evet (diyorlar), ancak onların şahadeti yoktur." şeklinde karşılık verdi. Tekrar Hz. Peygamber "Onlar, benim Allah'ın Resûlü olduğumu açıkça söylemiyorlar mı?" Üseyd de "Evet (diyorlar), ancak onların şahadeti yoktur." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Muhakkak ki ben bu kimselerin öldürülmesinden nehyolundum." buyurdu.⁶⁴

Bu rivâyet, Vâkıdî'nin, suikast girişimini detaylarıyla anlattığı tek rivâyettir. Ancak burada herhangi bir şekilde Hz. Peygamber'in münafıkların isimlerini Huzeyfe'ye verdiği dair bir malumat yoktur. Vâkıdî'de yer alan, ancak bu rivâyetten bağımsız bazı nakillerde Hz. Peygamber'in Huzeyfe'ye münafıkların isimlerini söylediği bildirilmiştir.⁶⁵ Bununla birlikte Vâkıdî'nin Ma'mer b. Râşid kanalıyla naklettiği bir rivâyette herhangi bir suikast girişiminden bahsedilmeksizin Hz. Peygamber'in vahiy almak üzere devesinden indiği, bu sırada çökmüş olan devesinin bir anda kalkarak Hz. Peygamber'in yanından ayrıldığı ve Huzeyfe'nin, deveyi bulup Hz. Peygamber'e getirdiği anlatılır. Daha sonra da Hz. Peygamber'in sır olarak bir grup münafığın adını Huzeyfe'ye zikrettiği ve kimseye söylememesini istediği belirtilir.⁶⁶ Ma'mer b. Râşid'in (ö.

⁶⁴ Vâkıdî, *el-Megâzi*, 2006, 687-688.

⁶⁵ Vâkıdî, *el-Megâzi*, 2006, 688-689.

⁶⁶ Vâkıdî, *el-Megâzi*, 2006, 689.

153/770) *el-Câmi* adlı eserinde İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) kanalıyla Huzeyfe'den nakledilen bu rivâyet yer almakta ve aynı şekilde herhangi bir suikast girişiminden söz edilmemektedir. Öte yandan olayın Tebûk dönüşü değil; Tebûk Seferi'nin gidiş yolunda meydana geldiği belirtilmektedir.⁶⁷ Hadis alanındaki çalışmalarıyla tanınan Bünyamin Erul, hicrî 36. yılda vefat etmiş olan Huzeyfe'den, hicrî 50. yılda dünyaya gelmiş olan İbn Şihâb ez-Zühri'nin nakilde bulunmasının mümkün olmadığını belirtir ve bu nedenle mezkûr rivâyette inkitân olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ona göre bu durum, rivâyetin sıhhatine gölge düşürmekte ve zayıflığı nedeniyle rivâyetin kabulüne ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirmektedir.⁶⁸

Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'inde de yer alan rivâyete göre Huzeyfe ile akabede bulunanlardan birinin suikast girişiminin gerçekleştiği akabe gecesi hakkında insanların huzurunda tartıştığı aktarılır. Buna göre ismi rivâyette yer almayan o adam akabede kaç kişinin bulunduğunu sorar, Huzeyfe de "*Onların on dört kişi olduğu bize söylendi, ancak sen de eğer onlar arasında varsan o topluluk on beş kişi olur. Şehadet ederim ki onlardan on iki tanesi dünya ve âhirette Allah'a ve Resûlüne karşı savaş açanlardandı, diğer üç tanesinin ise özürleri kabul edildi.*" der.⁶⁹ Benzer bir rivâyeti sadece Fadl b. Dükeyn adlı ravi ilavesiyle ve aynı tarikle nakleden İbn Ebî Şeybe'ye (ö. 235/849) göre Huzeyfe ile suikast girişimi konusunda tartışan kişiler arasında Ebû Mûsâ el-Eş'arî vardır. Hatta Huzeyfe'yle konuşan odur.⁷⁰ Ancak Bünyamin Erul'un da belirttiği gibi "münafıkları bilmesi" ve "Hz. Peygamber'in sırdaşı" olmakla nitelenmesi nedeniyle özellikle fiten haberleri ve siyasî olaylar bağlamında söylemediği pek çok rivâyetin Huzeyfe'ye nisbet edilmiş olması muhtemeldir.⁷¹ Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin adının İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetinde zikredilmesi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Öte yandan aynı senetle rivâyeti nakleden Beyhakî'nin Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den bahsetmemesi dikkat çekmektedir.⁷² Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Velîd kanalıyla ancak Yezîd adlı başka bir ravi ilavesiyle naklettiği rivâyetine göre ise insanlarla akabe konusunda tartışan Huzeyfe değil, Ammâr b. Yâsir'dir⁷³ ve burada da Ebû Mûsâ'dan

⁶⁷ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi* (*Abdürrezzâk'ın Musannef'i içerisinde*), thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 11/238.

⁶⁸ Bünyamin Erul, "Huzeyfe b. el-Yemân ve Sır Katipliği", *İslâmiyât* 10/3 (2007), 158.

⁶⁹ Ebû'l-Hasan İbnü'l-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), "Sifâtü'l-Münâfikîn", 11.

⁷⁰ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 7/445.

⁷¹ Erul, "Huzeyfe b. el-Yemân ve Sır Katipliği", 173.

⁷² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 9/57.

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/210-211.

bahsedilmemektedir.

İbn Kuteybe (ö. 276/889), devesini ürküterek Hz. Peygamber'i tepeden atmayı planlayan on isim saymaktadır. Bunlar; "Abdullah b. Übey, Sa'd b. Ebî Serh, Ebû Hâdir el-'Arâbî, Cülâs b. Süveyd, Mücemmi' b. Hârise, Melîh et-Teymî, Husayn b. Nümeyr, Tuayme b. Übeyrık, Mürre b. Rebî' ve Ebû 'Âmir"dir.⁷⁴ Mes'ûdî (ö. 345/956) ise Tebûk Gazvesi dönüşünde münafıklardan bir grubun Hz. Peygamber'i tepeden aşağı düşürmek üzere ona tuzak kurduklarını belirtir ve bunların "ashâbü'l-akabe" olarak bilindiğini söyler.⁷⁵ Ancak isim zikretmez.

Taberânî (ö. 360/971), Zübeyr b. Bekkâr'a (ö. 256/870) dayandırdığı rivâyette suikast girişiminde bulunan on üç kişinin isimlerini zikretmiş ve bunların daha önce de Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara düşmanlıklarıyla bilinen bazı münafıklar ve Yahudiler olduğunu belirtmiştir. Taberânî'nin zikrettiği isimler şöyledir: "Mu'tib/Mu'attib b. Kuşeyr, Vedîa b. Sâbit, Cid b. Abdillâh b. Nebîl, Hâris b. Yezîd, Evs b. Kayzî, Cülâs b. Süveyd (bu olaydan sonra tevbe ettiği belirtilmiştir), Sa'd b. Zürâre, Kays b. Kahd, Kays b. Amr, Zeyd b. Lasîs, Selâme b. el-Humâm ve Belhublâ oğulları kabilesinden Süveyd ve Dâ'is"⁷⁶ Öte yandan ne siyer müellifi İbn Hişâm ne de tarih ve tefsiriyle meşhur olan Taberî, Tebûk Seferi dönüşünde herhangi bir suikast girişiminden bahsetmemişlerdir. Bununla birlikte onlar, eserlerinde, Taberânî'nin zikrettiği isimlerden "*Mu'tib/Mu'attib b. Kuşeyr, Vedîa b. Sâbit*"i Mescid-i Dirâr'ı inşa eden münafıklar arasında zikretmekte ve bu kimselerin on iki kişi olduğunu belirtmektedirler. Bu isimler: "Hizam b. Halid, Sa'lebe b. Hatıb, Mu'attib b. Kuşeyr, Ebû Habîbe b. el-Ez'ar, Abbâd b. Huneyf, Cârîye b. Âmir ve iki oğlu Mücemmi' b. Cârîye ve Zeyd b. Cârîye, Nebtel b. el-Hâris, Bicâd b. Osman, Vedîa b. Sâbit ve Bahzec"dir.⁷⁷ Bununla birlikte İbn Hişâm, "Sa'lebe b. Hâtıb ve Mu'attib b. Kuşeyr"ın Bedir ehli olduklarını Mescid-i Dirâr'ı inşa edenler arasında olduklarını, ancak münafık olmadıklarını belirtmektedir.⁷⁸

Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserine göre, Hz. Peygamber, Tebûk'ten Medine'ye dönerken yolda kendisine akabede tuzak kurulduğunu vahiyle⁷⁹ haber aldı. Bunun üzerine ordunun, vadinin

⁷⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Maârif* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1992), 343.

⁷⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* (Kâhire: Dâru's-Sâvî, ts.), 236.

⁷⁶ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 3/166.

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/530; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu'l-Taberî: Târîhu'r-rûsul ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 3/110-111.

⁷⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/522.

⁷⁹ Rivayetin metninde her ne kadar "haber verildi" şeklinde meçhul bir ifade varsa

iç taraflarından yola devam etmesini istedi, kendisi ise yanına Huzeyfe ve Ammâr'ı da alarak akabe yolundan devam etti. Münafıklar da yüzlerini örterek aynı yol üzerinde onları takip ettiler. Hz. Peygamber onları fark edince Huzeyfe'ye onları geri çevirmesini emretti. Huzeyfe de eline bir sopa alarak kendilerini takip edenlerin bineklerini dürttü. Gelenler de geri kaçıp insanların arasına karıştılar. Hz. Peygamber, Huzeyfe'ye onları tanıyıp tanımadığını sordu, o da yüzlerinin örtülü olduğunu, ancak bineklerinden onlardan birkaç kişiyi tanıdığını söyledi. Ardından da kendilerine izin vermesini ve o kimselerin boyunlarının vurulmasını teklif etti. Ancak Hz. Peygamber, "İnsanların, Muhammed kendi arkadaşlarının kanına elini buluyor, demelerini istemiyorum" dedi. Daha sonra Hz. Peygamber, suikast girişiminde bulunanların isimlerini Ammâr ve Huzeyfe'ye söyledi ve gizlemelerini emretti.⁸⁰

Beyhakî'nin naklettiği bir diğer rivâyette ise Allah'ın, suikast planlayanların hepsinin ismini Hz. Peygamber'e haber verdiği belirtilir. Ardından da Hz. Peygamber'in, Huzeyfe'yi çağırdığı, suikast planlayanların on iki kişi olduğu, hepsini ona tek tek söylediği ve ardından da o kimseleri bir araya getirmesini emrettiği ifade edilir. Söz konusu isimler şöyledir: "Abdullah b. Übey, Sa'd b. Ebî Serh, Ebû Hâdir el-'Arâbî, 'Âmir, Ebû 'Âmir, Cülâs b. Süveyd, Mücemmi' b. Câriye, Fülejhâ et-Teymî, Husayn b. Nümeyr, Tu'me b. Übeyrık, Abdullah b. Uyeyne, Mürre b. Rebî'." Rivâyette, bu isimlerin tamamının nifak üzere öldükleri haber verilir ve Tevbe Sûresi'nin 74. âyetinin buna işaret ettiği belirtilir.⁸¹

Beyhakî, rivâyetin ravileri arasında İbn İshâk'ın da bulunduğunu söyler ve onun başka bir rivâyetinde Abdullah b. Übey'in Tebûk Savaşı'na katılmadığını vurguladığını belirtir ve bu ismin suikast planlayanlar arasında zikredilmesine bir anlam veremez.⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de Beyhakî'nin naklettiği İbn İshâk (ö. 151/768) rivâyetini aktarır ve bu rivâyette bazı vehimlerin bulunduğunu belirterek şu dört gerekçeyle İbn İshâk'ı, dolayısıyla da rivâyetini eleştirir:

1. Hz. Peygamber, suikast girişiminde bulunanların isimlerini sadece Huzeyfe'ye söylemişti ve bu nedenle kendisine "sır sahibi" denilmekteydi. Dolayısıyla ne Hz. Ömer ne de başka birisi bunların isimlerini biliyordu. Biri öldüğü vakit eğer ondan şüphe ederlerse Huzeyfe'ye bakardılar. O, ölen kişinin namazını kılmazsa onun münafık olduğunu anlardılar. Buna göre Huzeyfe el-

da, konu başlığında Hz. Peygamber'in vahiy aracılığıyla tuzaktan bilgisinin olduğu belirtilmektedir.

⁸⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi'ş-şerîa* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 5/256.

⁸¹ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5/257.

⁸² Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 5/257.

Yemânî, kendisine sır olarak saklaması Hz. Peygamber tarafından emredilen hususu dolaylı yoldan ifşa ederek söz konusu emri çiğnemiş olmaktadır.⁸³

2. Suikast planlayanlar arasında zikredilen Abdullah b. Übey'in Tebûk Gazvesine katılmadığını belirten yine İbn İshâk'tır.
3. Sa'd b. Ebî Serh'in Müslüman olduğu ya da Müslüman gibi davrandığına dair bir bilgi yok. Dolayısıyla bu apaçık bir hatadır. Öte yandan oğlu Abdullah ise daha önce irtidad edip Mekke'ye kaçmış, Mekke'nin fethinde tekrar İslâm'a girmiş ve bundan sonra da kendisinden kötü bir durum sadır olmamıştı. İbn Kayyim bu değerlendirmesinin ardında "Bu açık hatanın nereden kaynaklandığını bilmiyorum." diyerek şaşkınlığını dile getirmektedir.
4. Ebû Amir'in onların başında bulunduğu bilgisi apaçık bir vehimdir ve bunu İbn İshâk'tan başka herkes de bilir. Çünkü Hz. Peygamber, Medine'ye hicret edince o Mekke'ye yerleşti, Mekke fethedilince oradan Taif'e gitti, Taif halkı da İslâm'a girince Şam'a gitti ve orada yalnız başına ve garip bir biçimde hayatını kaybetti. Dolayısıyla bu fasığın Tebûk'e gidip gelmesi nasıl mümkün olur?⁸⁴

Öte yandan hem İbn Kuteybe hem Taberânî hem de Beyhâkî'nin rivayetlerinde Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunanlar arasında Cülâs b. Süveyd isimli sahâbî de zikredilmektedir. Ancak onun, böyle bir olaya iştirak etmiş olması mümkün görünmemektedir. Zira kaynakların verdiği bilgiye göre henüz Tebûk yolundayken Hz. Peygamber'in aleyhine söylediği sözlerin Hz. Peygamber'e iletilmesi nedeniyle pişman olmuş, tevbe etmiş ve tevbesinden de bir daha dönmemiştir.⁸⁵ Öte yandan Tebûk Seferi'ne katılmadığına dair bazı bilgiler de zikredilmiştir.⁸⁶ Bu itibarla Cülâs'ın suikast girişiminde bulunanlar arasında sayılması isabetli görülmemektedir.

2.2. Genel Değerlendirme

Suikast girişimi bir vakıa olarak genel hatlarıyla yukarıdaki şekillerde nakledilmektedir. Bununla birlikte suikast girişiminde bulunanların

⁸³ Erul, "Huzeyfe b. el-Yemân ve Sır Katipliği", 158.

⁸⁴ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hed-yi hayri'l-ibâd* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/478-480.

⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/277-278; İbn Abdilberr, *el-İstâb fi ma'rifeti'l-as-hâb*, 1/264.

⁸⁶ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2006, 664-665; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi ş-Sireti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 4/208; Mücteba Uğur, "Cülâs b. Süveyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Şubat 2021).

kimler oldukları konusunda tartışma vardır. Şîa, suikast girişiminin, sahâbenin ileri gelenleri tarafından yapıldığını iddia eder. Hatta benzer kurgularla biri Tebûk Seferi dönüşünde, diğeri Veda Haccı'ndan sonra olmak üzere farklı olaylar bağlamında suikast girişimlerinden bahseder. Bu iddiayı desteklemek için kullandıkları rivâyetlerin tamamında ise münkatî' senetlerin bulunması dikkat çekmektedir. Öte yandan kullanılan argümanların tamamı sahâbeyi yermeyi hedeflemektedir. Söz konusu iddia, Tebûk Seferi bağlamında değerlendirildiğinde, her şeyden önce bu sefer esnasında Hz. Peygamber en güçlü olduğu dönemlerden birini yaşamaktaydı. Eğer iddia edildiği gibi kendisine suikast girişiminde bulunanlar en yakınındaki isimlerden ise (ki zikredilen isimler arasında Hz. Peygamber'in kayınpederleri ve damadı da vardır) bunlara karşı tedbir almamış olmasının izahı güçtür. Bu duruma, suikast girişiminde bulunan kimselere ölüm cezasının uygulanmasına Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sıcak bakmadığı şeklinde bir gerekçe sunulabilir. Nitekim Hz. Peygamber'in bu tavrının nedeninin, Müslümanlar arasında fitne ortamının oluşmasına mahal verilmemesi ve Hz. Peygamber'in, çevresindeki insanları öldürdüğü şayiasının yayılmaması olduğu yukarıda geçmişti. Bu gerekçeler kabul edilebilir olmakla birlikte Hz. Peygamber'in, o kimseleri öldürmek dışında farklı şekillerde cezalandırabileceği de unutulmamalıdır. Nitekim Tebûk Seferi'ne katılmamaları nedeniyle, haklarında âyet nazil oluncaya kadar Ka'b b. Mâlik, Hilâl b. Ümeyye ve Ebû Lübâbe'nin⁸⁷ mazeretlerinin kabul edilmemesi ve hem Hz. Peygamber hem ashâbı hem de aileleri tarafından bir anlamda bu kimselerin tecrit edilmeleri bu konunun bir örneğini teşkil eder. Dolayısıyla eğer iddia edildiği gibi suikast girişiminde yer alan kimseler sürekli Hz. Peygamber'in yanında bulunan sahâbeden olsaydı benzer bir şekilde cezalandırılmaları mümkündür.

Öte yandan eğer Hz. Huzeyfe'ye bildirilen isimler arasında ilk üç halifenin adı varsa Hz. Peygamber'in vefatından sonraki hilafet tartışmalarında bu konuyu Hz. Huzeyfe'nin dile getirmesi, hatta bu kimselerin karşısında yer alması gerekirdi. Ancak tarihî kaynaklar bunun tam tersini söylemektedir. Zira o; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a biat etmiş, hatta Hz. Ömer döneminde Medâin valiliği yapmıştır.⁸⁸ Bu sebeple suikast girişiminde sahâbenin de bulunduğu iddiası hem tarihe hem de akl-ı selime mugayirdir. Bunun yanı sıra suikast girişiminde bulunan on iki kişinin tamamının Medineli ve onların anlaşmalıları olduğu, aralarında

⁸⁷ Bazı kaynaklarda bu üçüncü ismin Mürâre b. Rebî'/Rebîa olduğu belirtilmektedir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 3/1382.

⁸⁸ Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 5/105.

Kureyşli hiç kimsenin bulunmadığı⁸⁹ çerçevesindeki bilgiler de sahâbenin ileri gelenlerinin suikast girişiminde bulunduğu söylemini çürüten bir diğer husustur. İbn Hazm da Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunanların içerisinde sahâbenin ileri gelenlerinin bulunduğunu ifade eden mezkûr iddianın yalan ve uydurma olduğunu belirterek bu iddiayı ortaya atan kimsenin de Allah'ın azabına düşer olacağını söylemektedir.⁹⁰

Diğer taraftan, sahâbenin suikast girişiminde bulunduğu iddiası, Kur'an-ı Kerim'in onlar hakkındaki; Allah'ın rızasına mazhar olmuş kimseler⁹¹ nitelemesiyle çelişmektedir. Aynı şekilde Hudeybiye Anlaşması öncesi gerçekleştirilen Rıdvan Biati'na katılanlardan Allah'ın razı olduğu⁹² vurgusu da sahâbenin suikast girişiminde bulunduğu iddiasını çürütmektedir. Dolayısıyla Allah, açık bir biçimde bu kimselerden razı olduğunu bildirdiyse nasıl olur da bu insanlar hakkında Hz. Peygamber'e suikast girişiminde buldukları iddia edilebilir? Bunun yanı sıra suikast girişiminde bulunanlar arasında olduğu iddia edilen Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in hastalığında, sahâbeye namaz kıldırması için bizzat onun (s.a.s.) tarafından görevlendirilmesi,⁹³ adı geçen diğer sahâbilerin de Efendimizin vefatına kadar sürekli onun (s.a.s.) yanında bulunmaları, iddianın vakia ile örtüşmediğini gösteren diğer argümanlardır.

Öte yandan bazı kaynaklarda Hz. Ömer'in Huzeyfe'ye "Ben de münafıklardan mıyım?" diye sorduğu, Huzeyfe'nin buna "Hayır değilsin, senden başka kimseyi de tebrie etmem." diye cevap verdiği;⁹⁴ biri vefat ettiğinde Huzeyfe'nin cenazeye iştirak edip etmemesine göre Hz. Ömer'in de davrandığı rivayetleri yer almaktadır.⁹⁵ Bu gibi rivayetleri ele alan İbn Hazm, söz konusu rivayetlerin apaçık bir yalan olduğunu söyler. Çünkü ona göre Hz. Ömer'in bu soruyu sorması, itikadından şüphelenmesi anlamına gelir ki bu doğru değildir.⁹⁶ Nitekim pek çok Şii kaynak, bu gibi rivayetleri kullanarak Hz. Ömer'in, kendi inancından şüphe ettiğini iddia etmektedir.⁹⁷ Öte yandan İbn Hazm, Müslümanlardan iki kişinin bile şunu kesin olarak bildiğini söyler: Mekke'nin Fethi'nden önce hicret etmiş muhacirlerin arasında münafık yoktu ve münafıklar Evs ve Hazrec kabilelerine mensup

⁸⁹ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 1989, 3/1045; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/105; Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân* (Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2013), 6/210.

⁹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, 12/160.

⁹¹ et-Tevbe 9/100.

⁹² el-Fetih 48/18.

⁹³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/652.

⁹⁴ Bezzâr, *Müsned (el-Bahru'z-Zahâr)*, 7/292.

⁹⁵ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2006, 689.

⁹⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, 12/161.

⁹⁷ İbn Rüstem et-Taberî, *el-Müstersid*, 535-536; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 31/257.

kimselerdendiler.⁹⁸

Yukarıda yapılan değerlendirmeler neticesinde söz konusu suikast girişiminin sahâbiler tarafından değil; münafıklarca gerçekleştirildiği açıktır. Aslında münafıkların böyle bir girişimde bulunmasını gerektirecek onlar açısından pek çok neden vardır. Öncelikle Hz. Peygamber, Medine'ye geldiği ilk andan itibaren başta Abdullah b. Übey olmak üzere bazı kimselerin etkinliklerini ciddi bir biçimde kırmıştır. Nitekim Hz. Peygamber Medine'ye geldiği sıralarda Medine'de bir "kral gibi" görülen Abdullah b. Übey, kendisine taç giydirilmek üzereyken Hz. Peygamber'in gelişiyle bu girişimin akim kaldığı bilinmektedir.⁹⁹ Öte yandan Müslümanlar tarafından müşrikler ve Yahudilerin yenilgiye uğratılmaları, sıranın kendilerine geleceği konusunda münafıkları korkuya sevk etmiştir. Bununla birlikte bu durum başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanlara karşı daha saldırganca bir tutum içerisine girmelerine neden olmuş ve Hz. Peygamber'e karşı suikasta yeltenmişlerdir.

Suikast girişiminde bulunan münafıkların kimler olduğu konusunda bazı isimlerin kaynaklarda zikredildiği yukarıda geçmişti. Ancak söz konusu isimler hakkında verilen bilgiler muhtemelen o dönemde toplumda nifaklarıyla meşhur olan kimselerdi. Nitekim zikredilen bazı isimler, Mescid-i Dırar'ı inşa edenler arasındaydılar. Ayrıca rivayetlerde yer verilen isimler arasında Tebük Seferi'ne katılmadıkları kesin olarak bilinen isimlerin yer alması söz konusu isimlerin sıhhati konusunda şüphe oluşturmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber, toplumda ortaya çıkacak muhtemel bir kargaşaya mani olmak adına suikasta teşebbüs edenlerin adlarını Huzeyfe ve Ammâr dışındaki Müslümanlara haber vermemiş ve söz konusu teşebbüste bulunanlara dünyevî ceza uygulamamış;¹⁰⁰ onlar için sadece uhrevî cezadan bahsetmiştir.¹⁰¹

SONUÇ

Tebük Seferi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından, takriben yirmi ay önce gerçekleşmiştir. "Zorluk Seferi" olarak da bilinen bu yolculuğun dönüşünde Hz. Peygamber'e karşı münafıklar tarafından suikast girişiminde bulunulmuştur. Ancak o (s.a.s.), söz konusu girişimden haberdar olduktan sonra tedbir almış ve herhangi bir olumsuz durum yaşanmamıştır.

Öte yandan Bedir ve Hendek gibi savaşlarda yenilgiye uğrayan Mekkeli müşriklerin Mekke'nin fethi ve Huneyn Gazvesi'nden sonra neredeyse tamamen etkisiz hale getirilmiş olması; diğer taraftan Hayber

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, 12/161.

⁹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/584-585.

¹⁰⁰ Şimşir, *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler*, 98.

¹⁰¹ Müslim, "Sıfatü'l-Münâfikîn", 10.

Gazvesi'yle beraber de Yahudilerin bertaraf edilmiş olması münafıkları, sıranın kendilerine geldiği endişesine sevk etmiştir. Bu durum, toplum içerisindeki kabul edilebilirliklerini her geçen gün kaybeden münafıkları son bir çare olarak Hz. Peygamber'e suikast düzenlemeye sevk etmiştir.

Netice olarak, Tebûk Seferi dönüşünde Hz. Peygamber'e karşı yapılan suikast girişiminde sahâbenin bulunduğu iddiasının tarihî hakikatler açısından hiçbir değeri yoktur. Hatta adı geçen sahâbilerin Tebûk ordusunun teçhizinde ne kadar özverili ve fedakâr oldukları tarihen müsellemidir. Dolayısıyla ashâbdan herhangi bir kimsenin suikast girişimiyle doğrudan veya dolaylı bir bağlantısının olmadığı izaha hacet bırakmayacak kadar açıktır. Buna karşılık temel kaynakların bu konudaki ortak kanaati, suikast girişiminde bulunan kimselerin münafıklar olduğu yönündedir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd. *Tefsîrû'l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 2010.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhum*. Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.

Bakkal, Ali. "Hz. Peygamber'in Düşmanlarından Korunması". *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (15 Haziran 2020), 245-274.

Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fıkr, 1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerîa*. 7 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed. *Müsned (el-Bahru'z-Zahhâr)*. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009.

Bihbehânî, Muhammed Bâkir el-Vahîd. *et-Ta'lîka alâ Menheci'l-mekâl*. b.y.: y.y., ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Burkaî, Ebu'l-Fazl İbnü'r-Rızâ. *Kesrû's-sanem*. Ammân: Dârü'l-Beyârik, 1999.

Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/nazzam>

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshâk. *Ma'rife-*

tü's-sahâbe. 7 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1998.

Erul, Bünyamin. "Huzeyfe b. el-Yemân ve Sır Katipliği". *İslâmiyât* 10/3 (2007), 153-175.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Eseri*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.

Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi : -İlk Dönem-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

İrâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin el-. *Zeylu Mizâni'l-i'tidâl*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Abdilberr, Ebü Ömer Cemâleddîn Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Cil, 1992.

İbn Dâvûd el-Hillî, Takıyyüddin el-Hasan b. Ali. *Kitâbü'r-Ricâl*. Tah-rân: İntişarat-ı Danişgâh-i Tahrân, 2005.

İbn Ebî Hâtim, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Riyad: Mektebe-tü'r-Rüşd, 1989.

İbn Ebî'l-Hadîd, Ebü Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah. *Şerhu Nehci'l-belâga*. 11 Cilt. Bağdât: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâri'l-Meârifî'n-Nizâmıyye, 1326.

İbn Hazm, Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Mu-hallâ bi'l-Âsâr*. 12 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.

İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1976.

İbn Hişâm, Ebü Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-ne-beviyye*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatu Mustafâ el-Babî el-Halebî, 1955.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1986.

İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dî-neverî. *el-Maârif*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1992.

İbn Ma'in, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Ma'in b. Avn el-Bağdadî. *Ma'rifetü'r-ricâl*. 2 Cilt. Dımaşk: Matbuâtü Mecmai'l-Lugati'l-Arabıyye, 1985.

İbn Rüstem et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *el-Müstersîd fi İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*. Kum: Müessesetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1415.

İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Ta-*

- bakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Kâmil fi't-târih*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Gadâirî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ubeydillah b. İbrahim. *er-Ricâl*. Kum: Dârü'l-Hadîs, 1422.
- Kara, Hilal - Kara, Abdullah. *Efendimiz'e (sas) yapılan suikastler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Katib, Ahmed. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnilik - Şiiilik İslâm Birliği*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Mana Yayınları, 2009.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsîrü'l-Kummî*. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 2007.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali. *İmtâü'l-esmâ' bimâ li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmî' (Abdürrezzâk'ın Musannef'i içerisinde)*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düreri ahhâri'l-eimmeti'l-ethâr*. 110 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî. *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*. Kâhire: Dâru's-Sâvî, ts.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müfîd, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed. *Tas-hîhu İtikâdâtî'l-İmâmiyye*. Kum: el-Mu'temeru'l-Alemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Müslim, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. M. Fuad Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418.
- Nu'mânî, Mevlana Şibli en-. *Son Peygamber Hazret-i Muhammed = Siretü'n-Nebi*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Örenç, Aşır. "Hz. Peygamber'e Karşı Müşrik, Münafık ve Ehl-i Kitap

Tarafından Fiilî Olarak Yapılan Saygısızlıklar". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 145-168.

Öz, Mustafa. "Hişâm b. Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Aralık 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hisam-b-hakem>

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *Fet-hü'l-mugîs şerhu Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Hüseyin Ali Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Rav-zü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Süleym b. Kays el-Hilâlî, Ebû Sadık. *Kitâbu Süleym b. Kays el-Hilâlî (es-Sakîfe)*. Kum: Dârü'l-Hadî, 1420.

Şahrûdî, Ali Nemâzî. *Müstedreku Sefîneti'l-bihâr*. 10 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1419.

Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh. *Kitâbü'l-Hisâl*. Kum: Cemaatü'l-Müderrişin, ts.

Şimşir, Mehmet. *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rûsul ve'l-mülûk*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl. *Mecmaü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Tahrânî, Agâ Büzürg et-. *ez-Zerîa ilâ Tesânifi'ş-Şîa*. 25 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Advâ, 1983.

Tekin, Arif. *Bilinmeyen Yönleriyle Hz. Muhammed'in Ölümü*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın, ts.

Topgöl, Muhammed. "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyü' (Şiflik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (05 Mart 2014), 47-76. <https://doi.org/10.15370/muifd.80229>

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1404.

Uğur, Mücteba. "Cülâs b. Süveyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Şubat 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cu>

las-b-suveyd

Umeri, Ekrem Ziya. *Medine Toplumunu*. çev. Nureddin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 1992.

Ünügür, Peyman. "Şiî Alim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (01 Ağustos 2017), 89-120. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001473

Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî. *el-Megâzî*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-A'lemî, 1989.

Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî. *el-Megâzî*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 2006.

Vatandaş, Celaleddin. *Hız Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti : Medine dönemi*. 2 Cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.

Velî, Abdülaziz Muhammed Nur. *Eseru't-Teşeyyu' ala'r-Rivayâti't-Tarihîyye fi'l-Karni'l-Evvelî'l-Hicrî*. Medine: Dârü'l-Hudayrî, 1996.

Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Aralık 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/osman>

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb Arnavûd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zührî, Ebû Bekr İbn Şihâb Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah. *el-Megâzi'n-nebeviyye*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1981.

SOSYALİZASYON SÜRECİNDE AHLAK EĞİTİM VE ÖĞRETİMİ MORAL EDUCATION AND TEACHING IN SOCIALIZATION PROCESS

Geliş Tarihi: 16.05.2020 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ NEDİM ÖZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-4481-0297

nedimoz@kilis.edu.tr

ÖZ

Ahlâklı insan yetiştirme hedefi, her toplumda varlığını koruyan bir olgudur. Toplumun geleceği, sağlam ve üstün karakterli kişilerin varlığı ile mümkündür. Buna göre gençlerin sosyalleşmesi, sosyo-dini değerlerin oluşturduğu referansla gerçekleştirilebilir. Bu da ancak, davranış değişikliğine neden olan formel veya enformel eğitimle ailede, eğitim kurumlarında ve diğer toplumsal kurumlar vasıtasıyla yapılabilir. Burada, ahlâki karakterin, yeni nesillere kazandırılması meselesi, varlık bütünlüğü içerisinde ve sosyalleşme sürecinde etkili olan faktörlerden aile ve okul çerçevesinde teorik olarak incelenmektedir. Bireyin ilk sosyal çevresi ailesidir. Dolayısıyla çocuklukların toplumsallaşmada aile önemli bir etmendir. Eğitim planlı bir faaliyet olduğundan, toplumsal rol ve beklentileri öğrenme süreci olan toplumsallaşma, birey üzerinde daha etkili olmaktadır. Eğitimin amacı, akademik başarıyla birlikte ahlâki karakterin geliştirilmesi ve yüceltilmesi olmalıdır. Eğer aile ve okul, eğitimde, tek ölçüt olarak akademik başarıyı benimserse, bencil ve tek boyutlu kişilikler yetişir. Bu kişilik tipi ise, insanın da toplumun da doğasına aykırıdır. Bu bakımdan, eğitimin en temel yönünün ahlâki karakterde odaklanması bir zorunluluktur.

Anahtar Kelimeler: Sosyalleşme, Aile, Okul, Ahlak, Eğitim, Öğretim.

ABSTRACT

The goal of raising morally good people is a phenomenon that sustains its existence in every society. The future of society is only possible by the presence of people with robust and superior character. Accordingly, the socialization of young people may be achieved with the reference set by socio-religious values. This can only be done through formal or informal education in family, educational institutions and in other social institutions that cause behavioral change. Here, the issue of bringing moral character to new generations is examined theoretically within the framework of the family and school, which are the factors that affect the socialization process. Family is the first social circle of the individual. Therefore, family is an important factor in socialization of childhood. Since education is a planned activity, socialization, which means the process of learning social roles and expectations, has more effective on the individual. The aim of education should be the development and glorification of moral character along with academic success. If the family and school adopt academic achievement as the only criterion in education, selfish and one-dimensional personalities will grow. This personality type is against the nature of human and society. In this regard, it is imperative that the most basic aspect of education be focused on moral character.

Keywords: Socialization, Family, School, Morals, Education, Tuition.

MORAL EDUCATION AND TEACHING IN SOCIALIZATION PROCESS

SUMMARY

The objective of education is to teach the common values of society to new generations in informal or formal ways. Thus, the objective of raising children to be "moral" has been predominant in every society. Because material, spiritual future of society is only possible with the existence of well-educated people with good character. The law of morality is more regular and continuous than the laws of nature. That is why the objective of religion will not be fulfilled unless progress achieved in basic areas such as human relations, education, social justice, knowledge production and environmental awareness. In fact, in terms of its functions towards human, religion is an education and moral system. In line with this understanding, it has been noted that the "greatest jihad" is jihad within ourselves, which is strengthening the personality and giving it a new structure constituting the main objective of religion.

Human life is multidimensional. It has an economic, legal, religious, cultural aspect, but its composition as a whole is its social aspect. In this aspect, socialization, which is considered as human's process of becoming a member of the society, also means the internalization of social values. In this sense, it reminds us several factors such as family, school, friend groups, neighbors, administrative units, colleagues, social, organizations, media and associations that theoretically actualize socialization. Even though society and these tools as a system of interaction function together, not independently, here only family and school are highlighted. The criterion in addressing only the family and the school is that, unlike the indirect social carriers of education, these institutions consider education as a basic objective or that one of the basic functions of these organizations is education.

How is moral behavior created? How is the process here? It is important to note that behavior is the product of our ideas and intentions and visions. What is called a moral behavior is "the conscious behavior of a person who owns reason and will, for the sake of goodness". Accordingly, moral education can be defined as "the process of forming a change in individual's moral behavior through their own life". With this education, the person reveals moral behaviors not because it is expected by the society, but because of their own wish. Shortly, they start to make an effort to be moral, not to appear moral.

Moral behavior is learned within the family and acquired by internalization in the process of socialization, which is an experienced reality rather than knowledge. The family environment is place where

moral values and persons' process of their mental judgment are learned. Therefore, parents should be a model for their children with the aspects of moral tendency, gaining habits, suggestions and behaviors. In moral education, it is essential that educators set good examples. The İslâmic moral educator is expected to teach morality as a subject acting according to moral principles. This, in turn, indicates that the moral educator bears responsibility and must perform his duty without alienating his words. The Prophet Muhammad (saw) is presented as an example to people in this aspect as well, as He is in every aspect. The refusal to accept that believers recommend things they do not do is a primary concern for the moral educator. The primary values regarding the family are respect, love, patience, loyalty, responsibility, dedication, trust, tolerance and understanding. The character acquired within the framework of these values primarily includes understanding, and internalizing, and acting on moral values. For this, young people need learning, guidance, and encountering appropriate role models.

Moral principles are not learned or formed automatically; this actualizes in time, through processes that cover a "teaching", "modeling", "learning", "implementation". Schools have great responsibilities in this regard. School, should support the individual to learn and internalize socio-cultural and religious-moral values, to make decisions in this direction and to transform the values learned into behavior. Because while children are influenced by the people and situations they observe without questioning them; acquire habits, and learn, they are affected positively or negatively by all that is happening around them. Because children observe, imitate, and develop their behavior by identifying with loved ones modeling the adults, teacher is determinant in terms of the children acquiring certain values and thus the moral development of them. Accordingly, moral behaviors can be gained more easily by creating "atmospheres" in schools appropriate for the holistic approach, which is supported by environments such as families, media, etc. If parents and other adults, and friend groups, relatives and neighbors, teachers and school staff who are the extracurricular socializing elements of this relative holistic approach do not act in sync with the mass media, religious institutions, that some of them are active will reduce the multiplier effect. For this reason, if all actors, especially parents, act in harmony, it will be more functional for children to adopt and implement moral behavior.

GİRİŞ

İnsanları, ahlâkî karakter sahibi olacak şekilde yetiştirme düzeni ve eğitim belli bir insan anlayışı ve tasavvurundan yola çıkarak, toplumsal beklenti ve taleplere uygun hedefleri geliştirmeye çalışır. Bu yüzden, eğitimin en önemli hedeflerinden biri toplumun ortak değerlerini yeni yetişen nesillere informel ya da formel yollarla aktarmak ve öğretmektir. Dolayısıyla çocukları ve gençleri "*ahlâklı ve karakterli*" olarak yetiştirme düşüncesi ve hedefi, her dönemde ve her toplumda var olan bir olgudur. Çünkü bir toplumun maddi ve manevî geleceği, kalkınmışlığı iyi yetişmiş, sağlam ve üstün karakterli kişilerin varlığı ile mümkündür. Tıpkı bir vücut gibi bütünlük arz eden bir toplumun üyeleri, uzun süre bu toplumun bağlı bulunduğu inançlar ve ahlâkî değerlerin oluşturduğu toplumsal bir çerçevede sosyalleşir ve bunları referans alan bir kimlik geliştirirler. Zaten bizler, farkında olmasakta hayatımızı çevreleyen birtakım değerler sistemiyle iç içe yaşarız.¹ Bu bağlamda sosyalleşmeden, değerler ve ahlâk eğitiminden beklenen de öğrenciler öncelikli olmak üzere bütünüyle insanımızı ahlâkî ve insani olarak olgunlaşmış, bütünleşmiş bir karakter ve kişiliğe sahip bireyler, iyi insanlar, iyi vatandaşlar olarak yetişmeleri şeklinde ifade edilebilir.

İnsanoğluna ahlâkî bakımdan güzellikleri ve çirkinlikleri görme kabiliyetini yaratılıştan vermiş olan Allah,² vahiy ve risalet ile insana yardım etmiştir ki, bu kabiliyeti yetkin hale getirmenin yolu eğitim ya da sosyalleşmedir. Fıtrat hadisi, bu gerçeği ortaya koymaktadır:

¹ Hayati Hökekleli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 225; Necmettin Tozlu - Cem Topsakal, "*Avrupa Birliğine Uyum Çerçevesinde Değerler Eğitimi*", ed. Recep Kaymakcan vd. *Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 177; Ertuğrul Yaman, *Değerler Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 126.

² eş-Şems 91/8.

"Her çocuk fitrat üzere doğmaktadır. Sonra anne babası onu ya Yahudileştirmekte, ya Hristiyanlaştırmakta ya da Mecûsileştirmektedir."³ Buna göre, bütün çocuklar inanma yeteneği ile doğar; ama aldığı eğitim bu yeteneği şekillendirir; yani fitrata uygun geliştirilmiş olur veya fitrat doğrultusunda bir gelişme olmaz. Yaşam boyu süren ve bireyin dışında gerçekleşen sosyalizasyon süreci, toplum açısından bir sosyal kontrol ve grup yaşamında düzenlilik sağlama yoludur. Kişi içinde yaşadığı toplumun bütün alışkanlıklarını bu yolla elde eder.⁴ Bu kültürel öğelerin kazanılması sırasında, kişilik oluşur ve şekillenir.⁵ Bu gerçeklik, kaçınılmaz olarak ahlâkı da kapsar.⁶

İnsanoğlu, ahlâkî değerleri tahakkuk ettirmek için yaratılmıştır: "*Hanginizin daha iyi iş ve davranışta bulunduğunuzu sınamak (imtihan etmek) için ölümü ve hayatı yaratan O'dur.*"⁷ İnsan eğitiminin en temel ve hassas yönünün ahlâkî karakterde odaklanması gerektiği açık bir gerçektir. Sağlam bir karakter yapısını oluşturacak değerlerin eğitim-öğretimi, dünyevî olduğu kadar dinî bakış açısı için de birinci derecede öneme sahiptir. Günümüz seküler kültürü haz, menfaat ve güç ahlâkından beslenerek geleneksel değerleri önemsiz ve etkisiz duruma getirmiştir. Dünya hayatını bir "*fazilet yarışı*" haline getirmez de bütünüyle güce, iktidara, servete, şöhret ve gösterişe bağlı hâle getirirsek, bu durumda insanlığın ıstıraplarının sonunun gelmeyeceği açıktır. Ahlâk kanunu tabiat kanunları gibi kesin, düzenli ve sürekli. Onun için içindir ki yaşadığımız dünyada insan ilişkileri, eğitim, sosyal adalet, bilgi üretimi, çevre bilinci gibi temel alanlarda mesafe kaydetmedikçe dinin hedefleri de tam olarak gerçekleşmemiş olarak kalacaktır. Esasen, insana yönelik işlevleri açısından din, bir eğitim ve ahlâk sistemidir. Bu anlayışa uygun olarak, "*en büyük cihad*"ın kendi benliğimizle (nefis) olan cihat olduğu bildirilmiştir ki, insan kişiliğini kuvvetlendirmek, ona yeni bir yapı kazandırmak, dinin asıl amaç ve hedefini oluşturur.

Kur'ân açısından bir Müslümanın en başta gelen toplumsal görevinin evrensel ahlâk ve adalet ilkelerine göre yaşaması, bunu sağlayan bir toplumsal düzen kurması olduğu söylenebilir.⁸ Bu çerçeveden

³ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, Şam 2002, Dâr İbn-i Kesir, Cenâiz, 80, 93; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, Riyad 1998, Beytü'l-Efkâr, Kader, 22-25.

⁴ Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 27.

⁵ Yakup Çoştu, *Toplumsallaşma ve Dindarlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 33.

⁶ Bk. Muhammet Şevki Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", ed. Muhammet Şevki Aydın-Ahmet Hadi Adanalı, *İslâm Ahlâkı* (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 218.

⁷ el-Mülk 67/2; Hûd, 11/7.

⁸ en-Nahl 16/90.

bakıldığında eğitimin asıl çalışma alanı insanî karakterin geliştirilmesi ve olgunlaştırılması olmalıdır. Sadece akademik başarıyı yegâne ölçüt kabul eden bir eğitim anlayışı tek boyutlu kişilikler yetiştirir. Kendisini öne çıkarmaya ve başkalarına düzen vermeye çalışırken kendini unutan tek boyutlu ve bencil karakterler böyle bir anlayışın ürünüdür. Bu yüzden fitrî ihtiyaçlar doğrultusunda maddî, manevî ve ahlâkî değerleri önemseyen bir bakışa ihtiyaç vardır. Dolayısıyla eğitim, bireyin kendi içine dikkatini çevirme amacıyla, daima eşya, varlık ve olaylardan başlayarak kendine doğru yöneliş, dönüş metodunu uygulamalıdır. Nitekim eğitimin ve sosyalleştirmenin tarih boyunca arkasında yatan temel fikir, mevcut kültürü çocuklara ve gençlere aktarmak ve onları bilgilendirmek suretiyle, maddî alanda gelişmeler sağlamak olmuştur. Ancak gelinen noktada, insanlığın mevcut yaşam tarzı yeryüzünün istikrarını, biyo-sistemin önemini, tabiatın güzelliğini ve sağlığını tehdit eder duruma gelmiştir. Çağdaş yaşam şeklini incelediğimizde, hiç kimse geldiğimiz bu noktanın temel nedeninin bilgi eksikliğinden, okulsuzluk ya da eğitimsizlikten kaynaklandığını söylememektedir. Zira, farklı toplumlardaki liderlere, akademisyenlere, politikacılara, üretim, ticaret ve askerî alanlardaki yöneticilere bakıldığında, tüm ülkelerde bu tip kişilerin en yüksek seviyede eğitim aldıkları görülmektedir. Eğer mesele eğitim meselesi olsaydı, Almanlar yeryüzünün en iyi eğitimli kişileri idi, ancak onların bu eğitimleri dünya savaşlarında barbarlık yapmalarını engellemeye yeterli olmadı. "O hâlde yanlış olan neydi? Ya da nerede yanlış yapılmıştı?" soruları anlamsız değildir ve bir karşılığının olması gerekir. Elie Wiesel'e göre, onların almış olduğu eğitim, değerlerden ziyade teorilere, insanoğlundan ziyade kavramlara, bilinçlilikten ziyade öğretime, sorulardan ziyade cevaplara, bilinçten ziyade ideoloji ve yeterliliğe önem veriyordu. Aynı şekilde modern eğitim; insan evladını anlama yerine teknoloji bilgisine, tabiatı bir bütün olarak araştırma yerine, onun sadece bazı bölümlerini incelemeye, canlı varlıklara ihtimam yerine üretimdeki artışa ve insanlar arasındaki işbirliğini teşvik etme yerine, rekabetin önemine vurgu yapıyordu.⁹ Diğer bir deyişle insan evladı pozitivist karakter taşıyan eğitim anlayışıyla öyle bir noktaya gelmiştir ki, "ilerleme olarak kabul edilen teknolojik gelişmelerin sonuçları, akli ve vicdanı zorlayan derecede yıkıma ve tahribata yol açmıştır. Belki insanlık ilk kez, hem kendisinin, hem de geleceğinin ciddi anlamda tehdit edildiğini ve Batı eğitim sisteminin günümüz insanların sorunlarını çözmekten uzak olduğunun farkına varmıştır."¹⁰ Söz konusu eğitim anlayışı, insanın zihinsel ve duygusal yapısını, mizah anlayışını,

⁹ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlâk Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 191; M. Bahaddin Acat, "Ahlâk Eğitimi ve Rol Modeller", *Eğitim ve Ahlâk Şurası, Temmuz 2015 /Ankara*, ed. Musa Kazım Arıcan vd. (Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları, 2015), 485.

¹⁰ Köylü, *Küresel Ahlâk Eğitimi*, 192-193.

yaratıcılığını ve bütünlüğünü birbirinden ayırarak, onu kendi çevresinden soyutlamış ve yalnızlaştırmıştır. Günümüzün modern insanı, kalabalıklar içinde yalnızlık hissiyle yaşayan bir varlığa dönüşmüştür.

Yukarıda ifade edilen süreç, bizi, benzerleri ülkemizde de görülen ve bütüncül bir ahlâk eğitiminin yoksunluğundan kaynaklandığı düşünülen dünyadaki sorunların genel listesine götürmektedir ki, bunlar:

Kontrol edilemeyen nüfus artışı, toplumsal kaoslar ve bölünmeler, sosyal adaletsizlik, açlık ve kötü beslenme, artan fakirlik, gelişme için engeller, enflasyon, enerji krizleri, cahillik ve eğitimdeki sorunlar, gençlik isyanları, yalnızlaşma, kontrol edilemeyen şehirleşme, cinayet ve uyuşturucu, şiddet ve tecavüzler, işkence ve terörizm, hukuk ve düzene karşı başkaldırma, nükleer teşebbüsler, sağlık kurumlarındaki yetersizlik, bozgunculuk, hastalık, çevrenin yozlaştırılması, ahlâki değerlerdeki düşüş, inanç kaybı, istikrarsızlık duygusu ve yukarıdaki sorunlar ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini anlamadaki eksiklik ve duyarsızlık¹¹

şeklinde sıralanabilir. Küresel bir niteliğe sahip olan bu sorunlar, bütün dünya nüfusunu ilgilendiriyorsa, o zaman herkesin, her toplum ve siyasî erkin, her akademik birimin bu sorunlarla uğraşması ve bunların çözümü konusunda gayret sarf etmesi gerekir. Bunun yolu da ahlâkî sorunları en küçük eğitim kurumundan başlamak suretiyle yükseköğretimin sonuna kadar eğitim konusu yapmaktır. Ekonomiden psikolojiye, felsefeden dine, siyaset biliminden hukuka ve tıp bilimine kadar, her disiplinin bu konuya mutlaka katkıları olacaktır. Ancak, bu alandaki dinî öğretilerin, kurumların ve aktörlerin önemi ve önceliği tartışma götürmez bir gerçekliktir.

Genellikle insanların kendi kültür ve toplumlarının ürünü olduğu kabul edilir. İnsanların doğuştan getirdikleri zekâ, istek ve duygusal gizil güçleri aynı olmayabilir. Ancak sergileyecekleri davranış farklılıkları, ahlâkî karakter ve kişilik yapıları, içinde büyüdükleri aile, toplum ve kültürden kaynaklanacaktır.¹² Dolayısıyla çocuklara/gençlere "*kültür*" dediğimiz muayyen bir halkın yarattığı bütün sanat eserleri ve tabuları, teknolojik sistem ve sosyal müesseseleri, iş aletleri, ibadet tarzları¹³ ve ahlâkî ilkeler "*gelişim odaklı değerler kültürü*"¹⁴ içinde aktarılsa, gelişimleri anlam kazanır. Çünkü şahsiyet, bir ferdin bütün varlığı ve bütün tecrübe etmiş olduğu şeylerdir. Kültür ve şahsiyet münasebetinin odak noktası herhangi

¹¹ Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi*, 82-83.

¹² Joseph H. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 26.

¹³ R. M. MacIver-Charles H. Page, *Cemiyet*, çev. Amiran Kurtkan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 1/86.

¹⁴ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 378.

bir kültür numunesinin ferdi şahsiyetlerin geniş hudutlarını tayin ettiği hususudur.¹⁵ Zira insan hayatı çok boyutludur. Bunun iktisadî, hukukî, bedîi, dinî, kültürel veçhesi vardır, fakat bütün bunların bir bütün halinde terkibi, onun sosyal veçhesidir.¹⁶ Bu yönüyle insanın, toplumun bir üyesi hâline gelme süreci olarak kabul edilen toplumsallaşma, aynı zamanda toplumsal değerlerin içselleştirilmesi ve öğrenilmesi anlamına gelmektedir. Bu manada akla, kuramsal olarak toplumsallaşmayı gerçekleştiren, aile, okul, akran ve arkadaş grupları, komşular, yönetsel birimler,¹⁷ toplumsal çevre, iş arkadaşları; sosyal, kültürel ve dinî organizasyonlar, medya¹⁸ ve dernekler gibi çeşitli sosyal faktörler gelmektedir. Bir etkileşim sistemi olarak toplum¹⁹ ve bu aygıtlar, birbirinden bağımsız değil, birlikte işlev görseler de burada sadece aile ve okul üzerinde durulmaktadır. Burada, eğitimin dolaylı sosyal taşıyıcılarından farklı olarak yalnızca aile ve okulun ele alınmasındaki ölçü, bu kurumların, insan eğitimini temel bir amaç olarak alması veya bu kuruluşların temel fonksiyonlarından birisinin eğitim olmasıdır.²⁰ Aile ve okul bu ölçü içerisine girmektedir. Çocuk doğurma ve bu çocuğun yetiştirilmesi ailenin temel fonksiyonlarından birisiyken; okulun amacı ise eğitimidir. Buna göre ailede doğup büyüyen birey, toplumsal rol ve değerleri, benlik bilincini burada öğrenmeye başlar. Daha sonra okulda, örgün eğitim faaliyeti içinde bireyin, toplumsal rolleri, değerleri öğrenmesi ve kişiliğinin oluşması büyük ölçüde burada gerçekleşir. Böylece bu yapılar içerisinde sosyalleştirilen bireyler toplumun kurallarına ve beklentilerine uyum gösterirler.

Temel soru, birey kendi özgünlüğünü koruyarak kendisi için iyi, doğru ve güzel olanı isterken aynı zamanda ve kendiliğinden, bütün insanlık için de iyi, doğru ve güzel olanı ister duruma nasıl getirilecektir? İyi bir ahlâkî karakter kendiliğinden oluşmayacağına ve ortaya çıkmayacağına göre, acaba hangi aktörler ve kurumlar bu işi yapmalıdır? Eğer biz ahlâkî en basit anlamda, toplumdaki bireylerin huzurunu ve uyumluluğunu tanzim eden

¹⁵ Maclver- Page, *Cemiyet*, 1/86.

¹⁶ Maclver- Page, *Cemiyet*, 1/6.

¹⁷ Aysel Aziz, *Toplumsallaşma ve Kitle İletişim* (Ankara: AÜSBF Basın-Yayın Yüksek Okulu Basımevi, 1982), 16; Zeki Arslantürk - Mehmet Tayfun Amman, *Sosyoloji* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 166.

¹⁸ Yakup Coştu, *Toplumsallaşma ve Dindarlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 54.

¹⁹ Ruth A. Wallace – Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburuz –M. Rami Ayas (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 272; George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2011), 220.

²⁰ Hüseyin Akyüz, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 233; bk. Hikmet Yıldırım Celkan, *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 88-101.

kurallar bütünü olarak tanımlarsak, böyle bir kurallar sisteminin olması zaten sosyolojik bir zorunluluktur. Bir toplumun tüm üyeleri davranışlarında diğer bireylerin haklarına aldırış etmeksizin yaşamaya kalkıştığında, zaten o toplumda kaosun hâkim olacağı kesindir. Ancak, biz meseleye ahlâk eğitimi açısından bakacak ve bu konuda aile ve okulun, gençleri ahlâklı yetiştirmesinin gereği üzerinde duracağız. Bu yüzden, ahlâkî davranış nasıl oluşmaktadır, önce bunun üzerinde durmak gerekmektedir.

1. Ahlâkî Davranış Oluşturma

Ahlâkî davranış ne demektir ve nasıl oluşmaktadır? Burada nasıl bir süreç işlemektedir? İnsan evladı bu sürece ne zaman ve nasıl dâhil olmaktadır? Ahlâklı davranma ve davranmama seçenekleriyle karşılaşan birey/genç, ‘niçin ahlâklı olmalıyım?’ sorusunu nasıl cevaplandırmalıdır. Unutmamak gerekir ki, davranışlar, fikirlerimizin ve iç dünyamıza ait niyet ve tasavvurlarımızın ürünüdür.²¹ Ahlâkî davranış, "akıl ve irade sahibi bir insanın, hayır gayesiyle, hür olarak yaptığı şuurlu davranışa denir. Bunun, ruha yerleşmiş, düşünme ve zorlama olmaksızın kolaylıkla meydana gelen ve ihtiyar ile iradeye dayanan bir davranış olarak ahlâkî davranışın, bireyin iradesi ile gerçekleşmiş olması beklenir."²² Bu nedenle bireyin gerçekleştirdiği ahlâk kurallarına uygun her davranış ahlâkî davranış olarak kabul edilmez. Bir davranış; benimseyerek, inanarak, isteyerek yapmak ahlâklı davranmaktır. Çeşitli saiklerle toplumsal ilkelere, kurallara, yasalara uymak amacıyla benimsenmeden, istemeden iyi davranmak, ahlâka uygun olsa da ahlâkî davranış değildir.

Ahlâkî davranışın oluşması veya eğitim süreci olarak ahlâk, kısa süre içerisinde ve hemen bir çırpıda gerçekleştirilecek bir faaliyet değildir. Uzunca bir zamana ihtiyacı olan bu faaliyet, esasında ömür boyu devam eder. Bu çerçeveden bakıldığında İslâm'ın varlığa ve varlık bütünlüğü içinde insana bakışını gözden kaçırmamak gerekir. Buna göre İslâmî eğitim anlayışı, öğretene ile öğrenen arasındaki ilişkiye ahlâkî zeminde bakmaktadır. "Böylece bireyin bilgiyle ilgilenişini de ahlâkî bir boyuta taşırken, bu ilişkiyi bir görev ve sorumluluğa dönüştürmüş; Müslüman öğretmene ve öğrencinin, bilgiyle tamamen varoluşsal bir ilişki içinde olması öngörülmek suretiyle, salt hazır bilgi aktarımı ve edinilmesi değil de bilginin ahlâk ve kişilik gelişimine ilişkin işlevi öne çıkarılmıştır. Bu yönüyle İslâm eğitim felsefesinin, eğitim öğretimi sonuç itibarıyla ahlâkî

²¹ İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslâm* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 119.

²² Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Değerler ve Ahlâk Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 21-22; Karaman vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü* (İstanbul: DİB Yayınları, 2009), 12; bk. A. Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1968), 15-16.

bir mesele saydığı söylenebilir."²³

İnsanın, birbiriyle ilişki halinde olan üç boyutu vardır ki, bunlar; duyuşsal, bilişsel ve devinişsel/psikomotor olarak ifade edilebilir. Bireysel ve toplumsal açıdan asla ihmal edilmemesi gereken duyuşsal boyut; İnançlar, duygular, tutumlar, beklentiler, ahlâkî yönelimlerle maneviyat gibi unsurlardan meydana gelir ki, çocuklar, karakterli bir kişi olmanın anlamını, başkaları tarafından beğenilen ve kabul gören davranış özelliklerini öğrenmeye ihtiyaç duyarlar.²⁴ Buna göre: "Ahlâk eğitimi, bireyin kendi yaşantısı yoluyla ahlâkî davranışlarında değişiklik oluşturma süreci"²⁵ olarak tanımlanabilir. Tanımda yer alan "davranış" kavramı, bir kısım değişimleri kapsamaktadır ki, bunlar; bilişsel, duyuşsal ve devinişsel karakterdeki değişimlerdir. Buna göre; "İyi/güzel/doğru olanı bilmek, kavramak, ne olduğunu açıklamak vb. bilişsel davranış iken, onları içtenlikle benimsemek, elde etmeyi/yapmayı arzulamak vb. duyuşsal davranıştır. Onları bedenle, somut yapıp etmeler/hareketler olarak ortaya koymak ise devinişsel davranıştır."²⁶ İşte bireyin ahlâklı sayılması değil, ahlâklı olması bu üçünü birbirinden ayırmaksızın bunlara sahip olmasıyla mümkündür.

Ahlâkî tutum ve davranışları, çocuklar ve gençler, çevresini gözlemleyerek ve sevdiği kişileri taklit ederek, onlarla özdeşim yapmak suretiyle öğrenir, dıştan gelecek ödül, ceza, kabul ve ret güdümünde hareket eder. Belki de çocuk ve gencin, bu ödül ve cezalara göre davranışta bulunması, bu esnada iyi ve doğruları öğrenmesi için, idrak yeteneği gelişene kadar makul görülebilir. Ancak, idrak yeteneği geliştiği oranda birey, bütün bunları anlamlandırmaya ve sorgulamaya başlar ve sonrasında kendi ahlâkını bizzat oluşturur. Artık, çevrenin talebi olduğu için değil, kendisi istediği ve arzu ettiği için ahlâkî tutum ve davranışlar ortaya koyar. Başka bir deyişle artık o, ahlâklı görünme değil de ahlâklı olma kaygısı taşımaya başlar.²⁷ Zaten İslâm da "ahlâklı görünen" değil, "ahlâklı olan" bireyi yetiştirmeyi öngörmektedir.²⁸ O hâlde bireyin iç dünyasında ve zihniyetinde meydana gelen bilişsel ve ona bağlı duyuşsal gelişim, tam olarak ahlâkî gelişimin temelini oluşturmaktadır. Dışarıdan bakıldığında bireyde gözlemlenen bu hareketlerin, içsel gelişimin bir sonucu olduğu

²³ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 202-205.

²⁴ Tozlu - Topsakal, "Avrupa Birliğine Uyum Çerçevesinde Değerler Eğitimi", 177; Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 292-293.

²⁵ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 206.

²⁶ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 209; Hasan Bacanlı, "Bilişsel ve Duyuşsal Hedefler: Bir Model Önerisi", ed. Recep Kaymakcan vd., *Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: dem Yayınları, 2013), 264.

²⁷ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 209.

²⁸ el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/ 38,142; el-Mâûn 107/6.

görüldür. Diğer bir ifadeyle davranışlar, fikirlerimizin ve iç dünyamıza ait niyet ve tasavvurlarımızın ürünüdür. Gerçek ahlâkın, bireyin iç dünyasında meleke olarak oluştuğu söylenir. "Bireyin inançlarını, kanaatlerini, düşüncelerini, niyetini kapsayan bu meleke, ahlâki tutum ve davranışlara kaynaklık eder. İnsan ne düşünüyor, neyi iyi/güzel sayıyorsa, neye inanıyor ve niyet ediyorsa onu kararlaştırıp yapıyor."²⁹ Bu durumda önemli olan, insana doğru şeyler üzerinde düşünmeyi, doğru inanmayı, güzel niyetler içerisinde olmayı ve iyi şeyleri yapabilmeyi benimsetmek gerekmektedir.

Sosyalizasyon olgusu, biretkileşimsüreciolarakkişininçevresindekilerle yaşadıklarından ibarettir. Bu süreç sonunda, sosyal davranış örüntülerinin genellikle kabulü söz konusudur. Öznel manada sosyalizasyon, birey için bir öğrenme ve uyum sürecidir. İnsan teki, içinde yaşadığı toplum ve kültürün kendisine sunduklarını ve davranış örüntülerini alır, özümsemeye çalışır. Çocukluk yıllarından başlayarak adım adım bunu gerçekleştirir. Bu süreç, hayat boyu sürer. Her kültür ve toplumda var olan bilinçaltı, aslında uyumluluğun bir çeşididir. O zaman insanın gelişigüzel bir kişi veya dünya vatandaşı olmasından söz etmek mümkün değildir.³⁰ Bu itibarla ahlâki davranışlarının oluşumunda, aile, okul, diğer kurumlar ve toplumun, eğitsel rol sahibi olarak bireyin sosyalleşmesinde etkin bir işleve sahip olduğu görülür. Birey, esasen içinde bulunduğu çevreyle kurduğu iletişime, etkileşim biçim ve niteliğine göre ahlâk edinmektedir.

2. Ahlâki Davranış Oluşturmada Aile

Ahlâk ya da ahlâki davranış, gelişim aşamaları itibarıyla aile içinde öğrenilir, toplumsallaşma sürecinde içselleştirilerek edinilir ki esas olarak bir bilgiden çok yaşanan bir realitedir.³¹ Aile, çocuk için bütün bir toplum demektir.³² Birincil gruptan sayılan ailenin en önemli sosyal fonksiyonlarından biri, bireyleri sosyalleştirme ve topluma hazırlamaktır. Toplumsal yönden uyumsuzluk, şiddet ve suç işleme eğilimine, aileden ve aile eğitiminden yoksun olan kişilerde daha sık rastlanmaktadır.³³ Görülüyor ki, mikro planda ailenin yozlaşması ve bozulması makro planda toplumsal ve siyasal alanı çok hızlı bir biçimde etkileyebilmektedir. Örneğin dünya değerler araştırması verilerine göre; ülkemizde "çocukların *evde/ailede* öğrenmeleri gereken en önemli hususlar arasında *bencil olmama* ve *başkalarını düşünme* en alt sıralarda tercih edilmiştir. Bütün bu ahlâki

²⁹ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 211-212.

³⁰ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 26-27.

³¹ Cafer Sadık Yaran, *Ahlâk ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 9-10.

³² Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998), 215.

³³ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 21.

bozulma göstergelerinde ise yıldan yıla bir güçlenme gözlenmektedir."³⁴ Bu veriyi, dünya değerler araştırması 2017-2020 dönemini kapsayan 7. dalga veri seti de teyit etmektedir: "Aile, Türk toplumu için yüzde 91,8'le en önemli değer olmaya devam etmektedir. Ancak 6. dalga veri setinde (2010-2014) yüzde 95,4 gibi çok yüksek seviyede olan bu önem, biraz olsun azalmıştır."³⁵

Ahlâk eğitimi bir kalite ve nitelik işidir. Burada eğiticinin kişisel donanımı, büyük ölçüde belirleyici ve etkili olmaktadır. Zira eğitici, ahlâk eğitimi ile ilgili iş ve işlemleri gerçekleştiren temeldir, öznedir.³⁶ Öyleyse bu eğitimi, ancak yeterli bilgi ve beceriye sahip olanlar gerçekleştirebilirler. Dolayısıyla formal eğitimde sorumluluk üstlenmiş olanların, öğrencilere kılavuzluk etmeleri son derece önemlidir. Burada ahlâkî ilke, tutum ve davranışların en uyum biçiminde takdimi ve temsili söz konusudur. Bütün konularda olduğu gibi ahlâkla ilgili rolleri de çocuklar, bazen taklit bazen özdeşim yoluyla öğrenmektedir. Ancak bu yolla öğrenmenin etkileyici ve belirleyici olabilmesi için, çocuğun ailede karşılaştığı anlayış, tutum ve davranışlar gibi ahlâkî rollerin onun hem dikkatini çekmesi, hem de ihtiyacını karşılayacak olması gerekir. Ayrıca söz konusu eğiticilerin çocuk tarafından sevilmesi, beğenilmesi ve takdir edilen biri olması, onların sergiledikleri ahlâkî tutum ve davranışlara olan ilgi ve alakayı daha da arttıracığı muhakkaktır.³⁷ Bu durum, birey olarak çocuğun ahlâkî davranış örüntülerini temellük etmesine ve sorumluluk duygusuyla eyleme dönüştürmesine neden olacaktır.

İnsan evladının mutluluğa ulaşabilmesi için doğduğu andan itibaren, her halükarda iyi bir ahlâk eğitimi alması gerekmektedir. Maddî ve manevî varlık olarak insan, düşünce ve davranışlarında daima mutluluğu amaçlar. İnsanın mutlu olabilmesi için, düşünce ve eylemleriyle inanç ve amelleri arasında paralellik olmalıdır. Bu da ancak, bireylerin çocukluk anlarında başlayıp hâlâ elde etmeyi sürdürdükleri ahlâkî erdemlerle mümkün olacaktır. Bu noktadan itibaren insan ahlâkî yetilerini geliştirir, ahlâkî erdemleri temellük edip benimser ve onlara uygun davranışlarda bulunur. Söz konusu erdemlerin kazanılması süreci ise küçük yaşlarda ailede başlamaktadır. Dolayısıyla bu eğitimin en önemli yönünü ailedeki sosyalizasyon³⁸ ve aile içi iletişim oluşturmaktadır. Kişilerin aile ortamı,

³⁴ Esmer, Yılmaz, *Ahlâkî Değerler ve Toplumsal Değişme*, Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Proje Raporu, 1998), 54-60.

³⁵ Ozan Örmeci, "Dünya Değerler Araştırması 7. Dalga Veri Setindeki Türkiye Bulguları", *Uluslararası Politika Akademisi* (Erişim, 11.01.2021).

³⁶ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 244.

³⁷ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 208.

³⁸ Nimet Önür, "Modernleşme Sürecinde Okul, Aile ve Medya Kavşağında Toplumsal Değerler", ed. Recep Kaymakcan vd., *Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları,

ahlâkî erdem ve değerlerin, onlar tarafından aklî muhakemelerini nasıl yapacaklarının öğrenildiği en önemli yerdir. O yüzden ebeveynlerin çocuklarına ahlâkî eğilim, alışkanlık kazanma, telkin ve davranış boyutuyla yardımcı olmaları gerekmektedir. Ailede, sağlıklı bir iletişim varsa eğer, aile üyeleri *düşünme* ve *ayırt etme*yle birlikte birçok erdemi kazanıp onların gerektirdiği şekilde davranacaktır.³⁹ Buna göre elverişli bir aile ortamı ve kendilerine örnek olacak anne-baba davranışı çocuklar için bulunmaz bir hazinedir.⁴⁰ Ancak, aileye yön verenler arasında uyumsuzluklar varsa, bu durum, bireyleri psikolojik yönden yıpratacağı gibi özellikle de çocukların gelişiminde çeşitli problemlerle karşılaşmak kaçınılmaz olacaktır. Çocuk yönlendirilirken anne ve baba çelişkiye düşer, birbirleriyle uyum hâlinde olmazlarsa; o takdirde çocuktaki adalet, hakkaniyet ve güven duygusu bozulur. Dolayısıyla eşler, çocuklar için örnek olacak şekilde davranışlarını ortaya koymalı, onların fitratlarını/zihin düzenlerini bozmamaya özen göstermelidirler.

Ahlâk eğitiminde eğitimcilerin, iyi örnek olması esastır. İslâm ahlâk eğitimcisinin ahlâkî prensipleri uygulayan bir özne olarak ahlâkî öğretmesi beklenir. Bu da ahlâk eğitimcisinin, sorumluluk taşıdığını, söylediklerine yabancılaştırmadan görevini gerçekleştirmesi gerektiğine işaret eder. Bir eğitimci olarak⁴¹ Hz. Peygamber, her alanda olduğu gibi bu alanda da insanlara ideal örnek olarak takdim edilir.⁴² Müminlerin hiçbirisinin yapmadığını söylemesinin kabul edilmemesi,⁴³ İslâm ahlâk eğitimcisi için öncelikli bir meseledir. "Bu yüzden İslâm eğitim tarihinde hem ailede hem de diğer eğitim kurumlarında, salt teorik bilgi aktarımından ziyade bilginin yaşanır olarak öğretilmesi önemsenmiştir."⁴⁴ Bu nedenle anne babalar, çocuklarının nasıl olmasını arzuluyorlarsa, sürekli olarak ve tutarlı bir biçimde yaşantı ortaya koymaları hem etkili hem de verimli bir yol olacaktır. Unutulmamalıdır ki çocuklar, ayak izlerimizi takip edip gittiğimiz yere gidecektir.⁴⁵

Ahlâkî değerler, tabii bir şekilde, hayatın genel bütünlüğü içinde

2013), 158; Mustafa Köylü, *Ailede Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş, Din Eğitimi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 311.

³⁹ Aygün Akyol, "İslâm Ahlâk Felsefesinde Değerler Eğitimi", *Muhafazakâr Düşünce*, 2013, Sayı: 36, 51.

⁴⁰ Ali Rıza Aydın, "Çocuğun Dinî Kişiliğinin Gelişiminde Aile Faktörü", *Ekev Akademi Dergisi*, 7/15 (Bahar 2003), 106; bk. Fazlı Arabacı, "Türkiye'de Dinî Sosyalleşmenin Temel Etkenleri", *Dinî Araştırmalar*, 6 (Mayıs-Ağustos 2003), 16.

⁴¹ el-Bakara 2/51.

⁴² el-Ahzâb 33/21.

⁴³ es-Saf 61/23.

⁴⁴ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 245.

⁴⁵ Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 333; Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede Din Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 91.

öğrenilebilmelidir. Çocuklar açısından meseleye bakıldığında bu, çok daha da önemlidir. "Çünkü bebeklikten itibaren çocuk, çevresinde gözlemediği kişi ve durumlardan doğal olarak etkilenmekte, sorgulamaksızın olumlu veya olumsuz öğrenmeler gerçekleştirmekte, alışkanlıklar edinmektedir."⁴⁶ Bu yüzden çocuğun, olabildiğince "salih" bir aile ve sosyo-kültürel çevrede yaşaması ve alışkanlıklar edinmesi sağlanmalıdır.⁴⁷ İslâm'ın "iyiliği emretme, kötülükten sakındırma" görevi de, söz konusu bu çevreyi oluşturma amacına yöneliktir.⁴⁸ Zira birey, kendisinden en çok etkilendiği ve gelişme hızının çok yüksek olduğu ilk beş-altı yılını ailede geçirmektedir. Bu dönemdeki kazandıkları, kritik bir dönem olması nedeniyle, insanın hayatının sonraki evrelerinde de yönlendirici ve belirleyici olmaktadır. Çünkü "kişilik ve sosyal davranış özelliklerini karşılaştırmak üzere yapılan gözlemler ve uygulanan kişilik testleri, ayrı ailelerde yetiştirilen iki özdeş ikizler arasındaki kişilik farklarının, fiziksel ve zekâ ayrılıklarından çok olduğunu ortaya koymuştur."⁴⁹

Değerlerin kazanılmasına ilişkin temellerin, çocuğun doğduğu ve ilk çevresi olan ailede atıldığı düşünüldüğünde, ailenin değerlerden uzak olması imkânsızdır. Özellikle olmazsa olmaz diyebileceğimiz aileyle ilgili değer ve ilkelerin başında da saygı, sevgi, sabır, sadakat, sorumluluk, fedakârlık, güven, hoşgörü ve anlayış gelmektedir.⁵⁰ Bu değerler çerçevesinde edinilen karakter ise, öncelikle ahlâkî değerleri anlamayı, onları içselleştirmeyi ve aynı istikamette davranmayı kapsar. "Bunun için de çocuk ve gençlerin öğrenmeye, rehberliğe, yönlendirmeye ve uygun rol modelleri ile karşılaşmaya ihtiyaçları vardır."⁵¹ Meseleye bu çerçeveden bakıldığında, elbette;

Çocuk kendi bilişsel ve duygusal kaynaklarını bağımsız olarak yönetme becerisini gösterecek bir zamana kadar, aile değerlerine bağlı olarak hayatını sürdürür. Hatta çocuğun ailede öğrendiği birçok davranış kuralı ve örneği hayatının sonuna kadar ona rehberlik eder. Bunları zaman içerisinde geliştirip genişletir; değiştirip yerine yenilerini koyduğu da olur. Fakat günümüzde yaşanan hızlı değişimler ve toplumsal şartlar ailenin çocuklarına rehberlik işlev ve görevini büyük ölçüde zaafa uğratmıştır. Çoğu anne baba

⁴⁶ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 207.

⁴⁷ es-Sâffât 37/30, 32; el-Ahzâb 33/67-68; el-Furkân 25/27-29.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/110; et-Tevbe 8/122; el-A'la 87/9; el-Fecr 89/21; el-Asr 103/2-3.

⁴⁹ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985), 228; Halil İbrahim Sağlam, *Bir Değer Eğitim Merkezi Olarak Aile* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 40.

⁵⁰ Sağlam, *Bir Değer Eğitim Merkezi Olarak Aile*, 40; Yümmi Sezen, *Kur'an Işığında İnsan, Akıl ve Toplum* (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 213.

⁵¹ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 288; Kemal Sayar, *Ruhun Labirentleri* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003), 69.

çocuğuna ne öğretmesi, nasıl davranması gerektiği hususunda büyük tereddütler yaşamaktadır. Aile ve toplum değerleri arasında bir devamlılık ve tamamlayıcılık olması ölçüsünde çocuğun sağlam bir karakter geliştirmesi mümkün olabilir. Günümüzde ise çoğu durumda kopukluk, zıtlık ve boşluklar vardır.⁵²

Ne yazık ki, geleneksel aile yapısının çözülmesiyle birlikte değer aktarımı daha da zorlaşmış ve aile çocuklar için giderek daha istikrarsız hâle gelmiştir. Bu durum, sosyalleşmedeki kopuklukların, zıtlık ve boşlukların kaynağına da işaret etmektedir. Mevcut sorunlar ise, okulun önemini daha ön plana çıkarmaktadır.

3. Ahlâkî Davranış Oluşturmada Okul

Ahlâkî davranışlarının oluşumunda birey için aile, okul, dinî kurumlar ve diğer kurumlarıyla toplumun eğitsel rol sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü birey, içinde bulunduğu yakın veya uzak çevreyle iletişim ve etkileşim hâlinindedir. İşte bireyin ahlâkî edimimleri bu etkileşimin biçim ve niteliğine göre şekillenmektedir. Dolayısıyla idareci, öğretmen, öğrenci, ilgili tüm personel, aile birlikleri, veliler ve bu kategoriler arasındaki ilişkilerle birlikte düşünüldüğünde okul, okul kültürü ve atmosferi, sosyo-kültürel ve ahlâkî manada sosyalleşmeyi gerçekleştiren en önemli formel kurumlardan birisidir. Bu yönüyle okulun, öğrenciler vasıtasıyla aileler ve siyaset kurumu arasındaki ilişkiyi ve denetimi de sağladığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle ailenin eğitici rolü ve çocuk üzerindeki etkisi oldukça güçlü olmakla birlikte, ailenin rehberliğini güçsüzleştiren sosyal ve kültürel değişimler düşünüldüğünde, günümüz şartlarında ahlâk eğitim ve öğretiminin yapılacağı en uygun yerin okul olduğu görülür.⁵³

Ahlâkî ilkeler kendiliğinden öğrenilmediği gibi otomatik olarak da oluşmaz; muhakkak ki bir "*öğretme*" faaliyeti, "*modelleme*", "*öğrenme*" ve "*uygulama*"yı kapsayan süreçlerle zaman içerisinde gerçekleşir. Bu konuda okullara elbette büyük sorumluluklar düşmektedir. Bir eğitim kurumu olarak okul, öğrenim çağındaki bireye, sosyo-kültürel ve dinî-ahlâkî değerleri öğrenip içselleştirebilmesine, onun bu doğrultuda kararlar almasına ve öğrendiği değerleri davranışa dönüştürmesine katkı sunmalıdır. Okulun görevlerini gerçekleştirmeye devam edersek, onun;

Ahlâk ve karakter eğitiminde öne çıkmasının sebebi milyonlarca çocuğun ailelerinden gerektiği kadar ahlâk ve değer eğitimi almayışı ve dinî kurum ve ibadethanelerin onların hayatında az yer tutmasıdır. Modern yaşam koşulları içinde çocuklar üzerinde "medya" önemli

⁵² Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 289-290.

⁵³ Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, 261; Halis Ayhan vd., *Din ve Ahlâk Eğitim ve Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 19.

bir tesir gücüne sahiptir. Medya çocukların yaşamlarının önemli bir kısmını oluşturmakta ve ahlâki yargılar model alma yoluyla televizyondan öğrenilmektedir. Neticede özellikle gençlerde, şiddet ve vandalizm, hırsızlık, hilekârlık, otoriteye karşı saygısızlık, zalimlik, taassup, argo dil kullanımı, hızlı seksüel gelişim, bencilliğin artması ve saygının azalması, bağımlılık yapıcı madde kullanımı gibi davranışlarda genel bir artış yaşanır. Bütün bu olumsuz gelişmelere karşı ailelerin kontrolü tek başına yeterli değildir. Bu sebeple ahlâk eğiticisi olarak okulun rolü daha fazla önem kazanmıştır.⁵⁴

Buna ilave olarak, okul öncesi eğitimin de formel veya informal olarak son zamanlarda yaygınlaşmakta olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu durumun zorunlu hâle getirilmeye başladığı görülmektedir. Bu da, okulun ve eğitim-öğretim etkisinin ve kapsam alanının önemini ortaya koyması bakımından işaret edilmesi gereken bir husustur. Bu çerçeveden bakıldığında değerler ve ahlâk eğitiminin planlı ve etkili bir biçimde, okul öncesi dönemden başlatılarak yürütülmesinin apayrı bir önem kazandığı ortaya çıkmış olmaktadır.

Birey, doğumdan itibaren çevresiyle yaşadığı iletişimin etkisiyle yeni davranışlar kazanır. Birey/çocuk, artık yeni davranışları formel yapı içerisinde eğitim kurumlarında kazanacaktır. Bu itibarla başta öğretmenler olmak üzere ilgili bütün aktörlerin tutum, tavır ve davranışları ayrı bir öneme sahiptir. Zira sosyolojik manada taklit ve rekabet en önemli iki öğrenme sürecidir. Taklit sadece çocukların ana babalarını yansımaları değil, ergen ve olgun kişilerin de hayran oldukları ve beğendikleri kişilerin özelliklerini benimsemeleridir. Başarılı ve meslek sahibi olan kimselerin aynı mesleği izlemeyi isteyen gençler için taklit edilebilecek bir "rol modeli" olmaları oldukça yaygındır.⁵⁵ Peygamberin eğitimciliği,⁵⁶ örnek yaşantısıyla insanları eğittiği,⁵⁷ müminlerin yapmadıklarını veya yapmayacakları şeyleri söylemelerini kesin bir dille Allah'ın reddetmesi⁵⁸ gibi hususlar, eğitim ve ahlâk arasındaki gerçek ilişkiyi ortaya koyarken; eğitimin hem ahlâkî gelişim sağlamasını hem de eğitimcinin ahlâkî tavrının zorunlu sayılmasını ifade etmektedir. Nitekim "Hz Peygamber'in cahil ve ahlâken yozlaşmış bir toplumu 23 senede medeni bir topluma dönüştürmesini sağlayan eğitimi ve çabası, bu gerçeğin somut bir örneğidir."⁵⁹ Öyleyse ahlâkî olgunluğa ve karaktere sahip insanlar inşa etmenin yegâne yolunun,

⁵⁴ Hökekleli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 241; Beyza Bilgin, *İslâm ve Çocuk* (Ankara, DİB Yayınları, 1991), 131.

⁵⁵ Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 30.

⁵⁶ el-Bakara 2/151.

⁵⁷ el-Ahzâb 33/21.

⁵⁸ es-Saf 61/2-3.

⁵⁹ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 202.

etkin ve verimli bir ahlâk eğitim ve öğretiminden geçtiği söylenebilir.

Ahlâkî değerler hayatın bütünlüğü ve doğal akışı içinde öğrenilmelidir. Bunun için insanın ve özellikle çocukların olumsuz sosyal çevreden izole edilmesi ve böyle bir çevreyle etkileşim içine girip bozulması gerçekleşmeden, "salih" bir sosyo-kültürel çevre oluşturulmalıdır.⁶⁰ Çünkü çocuk veya genç, gözlemlediği kişi ve durumları sorgulamaksızın onlardan etkilenir, alışkanlıklar edinir, öğrenmeler gerçekleştirirken; bütün bu olup bitenlerden olumlu veya olumsuz olarak etkilenir. Örneğin informal eğitimle birey, uzak veya yakın çevresinden istenilen ahlâkî davranışlar kazanabileceği gibi, istenmeyen davranışlar da kazanabilir. Sözgelimi, yalan söylemeyi de doğru sözlü olmayı da, kişilerin arkasından konuşmayı da doğru olanı yüzlerine karşı uygun bir dille söylemeyi de öğrenebilir. Bu çerçevede bireyin, formel ahlâk eğitimi sonucunda informal yollar sayesinde kazandığı yanlış davranışlarının düzeltilmesi, eksiklerin tamamlanması ve doğru olanların pekiştirilip geliştirilmesi mutlaka hesaba katılmalıdır ki, sağlıklı bir ortam ve atmosfer bunun için şarttır. Bu nedenle, özellikle formel eğitim ortamlarının/çevrenin fiziksel, ruhsal ve sosyo-kültürel anlamda olumlu niteliklere sahip kılınması, bireyin ahlâk eğitimi ve gelişimi açısından önemli katkılar sunacaktır.⁶¹

Çocuklar, daima büyüklerini gözlemler, taklit eder ve sevdikleriyle özdeşim kurmak suretiyle davranışlarını geliştirdiği ve yetişkinleri model aldığı için⁶² öğretmen, çocuğun belirli değerleri kazanması dolayısıyla ahlâkî gelişimi açısından son derece belirleyicidir. Bir eğitici olarak öğretmen;

Ahlâkî ideale olan bağlılığı ve eğittiği kimselerin aynı ideale bağlanmalarını kılavuzlamada gösterdiği kararlılık ve tutarlılık, onlar üzerinde mutlu edici otoritesini ve etkisini artıracaktır. Eğitici, en ufak bir hareketiyle, bakışıyla, duruşuyla, kendisine sorulan sorulara cevap verişiyile, karşı tarafa soru soruşuyla, alternatifler karşısındaki tercihleriyle nasıl birisi olduğunu ortaya koyarak muhatabını etkilemekte ve böylece ahlâk eğitimini, olumlu veya olumsuz yönde etkin biçimde gerçekleştirebilmektedir.⁶³

Günümüzde, öğrenciler herhangi bir uygulama yapmaksızın, sadece verilen bilgileri ezberleyen ve zamanı geldiğinde de onları aktaran konumundan öteye geçememektedirler. Bu yüzden eğitim, "teori ve uygulamanın" bir bileşkesi olarak organize edilmelidir. Bir öğrenme

⁶⁰ es-Sâffât 37/30, 32; el-Ahzâb 33/67-68 ;el-Furkân 25/27-29.

⁶¹ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 207.

⁶² Nedim Öz, "Kimlik ve Karakter Oluşumunda Okulun Rolü", *Diyanet İlmî Dergi*, 55/1 (Ocak-Şubat-Mart 2019), 199-200.

⁶³ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi", 245.

programı, onun içeriği pratiğe aktarılmadan bitmiş olmaz. Örneğin bir öğrenci, dünyanın pek çok yerinde açlıktan kıvranan çocukların resimlerini görebilir ve inceleyebilir, zararlı atıklar ya da ozon tabakasının delinmesi hakkında birtakım istatistiki bilgilere sahip olabilir. Ancak, tüm bu öğretim aşamalarında öğrenci bu resimlerin/olguların dışındadır. Onlar hiçbir zaman söz konusu olayları yerinde görmeye ya da o sorunlara çözüm bulmaya yönelik bir çabanın içerisinde olma fırsatı bulamamaktadırlar. Oysa gerçek bir eğitimin, işbirliği, sorumluluk, katılım ve bu sorunları çözmeye yönelik projeler geliştirme üzerine temellendirilmesi gerekir.⁶⁴ Yani ahlâk ve değer eğitim-öğretimi birlikteliği, bütün toplumsal kesimler tarafından desteklenmeli ve bu konu bütün faaliyet alanlarını kapsamalıdır. Bu konuda parçalı anlayışlar başarı sağlayamaz ve değer eğitiminde uygulamaz teori pek bir anlam ifade etmez. Başka bir deyişle biz insanlara sorumluluk ve insanî değerler bilincini kazandıramadığımız sürece, verilen bilgiler ne kadar çok ve yüksek seviyede olursa olsun, pratik hayatta fonksiyonelliği olmayacaktır.

Okulda, eğitim-öğretimin her kademesinde ahlâk ve değerler, tek bir ders vasıtasıyla değil de formel olarak "*sistemin bütünlüğü içinde*", tüm ders programlarını ve etkinlikleri kapsayan bir müfredat çerçevesinde uygun öğretimlerle, bütüncül bir yaklaşımla verilirse daha etkili olacaktır. Hatta ahlâkî davranışlar okullarda; ailelerin, medya vb. çevrelerin de destek verdiği, bu bütüncül yaklaşıma "*uygun atmosfer*"ler oluşturularak daha kolay kazandırılabilir.⁶⁵ Söz konusu bütüncül yaklaşımın müfredat dışındaki sosyalleştirici unsurları olan ebeveyn ve diğer yetişkinler, akran ve arkadaş grupları, akraba ve komşular, öğretmenlerle bütün okul personeli, kitle iletişim araçları ve dinî kurumlar senkronize hareket etmedikleri takdirde, bunlardan birkaçının aktif olması çarpan etkisini azaltacak hatta yok edecektir. Bu yüzdendir ki, başta ebeveynler olmak üzere ilgili tüm kurumlar ve aktörlerin eğitimi ve uyum içerisinde hareket etmesi, çocukların ahlâkî davranışları benimseyip uygulamasında çarpan etkisi yaratacaktır.

Günümüzde, aile eğitimi ve anaokullarından başlamak üzere her seviyedeki eğitimin, iyi ve sağlam karakterde kişilikler yetişmesini öngören bir değerler eğitimine dayandırılması daha da önemli hâle gelmiş gözükmektedir. Bu konuda erken yaşlar ve özellikle okul öncesi dönem, değerleri ve ahlâkî davranışları kazandırmada en önemli fırsatı oluşturur. Dolayısıyla büyük-küçük, herkes için geçerli olacağı bilinmekle birlikte daha çok çocuklar ve gençlere, büyük insanların biyografilerini okumaları da tavsiye edilebilir. Çünkü bu biyografiler, anlamlı öğrenmeler sayesinde

⁶⁴ Köylü, *Küresel Ahlâk Eğitimi*, 196-198.

⁶⁵ Aydın, "*İslâm Ahlâk Eğitimi*" 209; Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 243-244.

onların düşüncelerini öğrenerek sağlıklı düşünebilmeyi, örnek ve model edinerek ahlâklı olma arzusunu besleyecek, ahlâkî tutum ve davranışlar kazanmayı pekiştirici ve destekleyici olacaktır. Aynı şekilde, içerisinde ahlâkî değerler bulunan örnek olaylar, somut tutum ve davranışlar üzerinde yoğun bir biçimde durmak da, onların hem daha kolay anlaşılmasına hem de daha etkili olmasına katkıda bulunabilir.⁶⁶

Son olarak, bu konuda aktif rol alan kişiler ve kurumlarla ilgili ifade etmeliyiz ki günümüzde ana-babalar öncelikli olmak kaydıyla diğer yetişkinlerin de eğitimi, kurumların revize edilmesi en az çocuklarınkı kadar önem taşımaktadır. Çünkü şartlar çok hızlı değişmekte ve gelişmektedir ki, bu şartlar muvacehesinde, yetişkinlerin çocuklarla ve gençlerle iletişim kurması meselesi olağan olmaktan çıkmış, sosyalleştirme olgusu günümüzde daha zor bir hâle bürünmüş gözükmektedir.

SONUÇ

Değerler ve ahlâk eğitiminin yapılabilmesi, buradan bir sonucun alınabilmesi için, önce insanın fitratı ve fitratındaki niteliklerin keşfedilmesi, sonrasında ise neye ihtiyacı varsa o noktada insanın bilgilendirilmesiyle mümkün olabilir. Bu durumun yerleşmesi ve karakter hâline gelebilmesi için ihtiyaç duyulan şeyler, bilgi ve aydınlanma, yardım ve rehberliktir. İnsan denen varlık, hangi çağda ve hangi kültür ortamında yaşarsa yaşasın kendisini ancak değerler ve ahlâkî ilkeler dünyası içinde inşa eder. Eğitimin ve dinimizin hedefi, mükemmel bir ahlâka sahip kâmil insan yetiştirmektir. İslâm'ın esasları da, eğitimin temel ilkeleri de bu amaca yöneliktir.

İnsanoğlu gelişme, olgunlaşma özelliklerinin yanı sıra planlı ve düzenli bir eğitim süreci sonunda karakter sahibi "iyi bir insan" olma potansiyeline de sahiptir. En önemli hedefi erdeme ulaşmak olan insanın, esas mücadelesi de erdemli bir hayat yaşamak değil midir? Elbette, mutlu olmak erdemli olmaya bağlıdır. Bu bakımdan eğitim-öğretimin nihai hedefi, insanı erdeme ulaştırmak olmalıdır. Eğer bir eğitim ve bilgi anlayışı, insana yüksek karakter kazandırmıyorsa yetersizlikle maluldür, aynı zamanda bozucu ve yıkıcı etkileri de söz konusudur. Dolayısıyla başta aile olmak üzere okul eğitimi, sadece bilgiyi depolama ve basit bir aktarma işlevi ile kendisini sınırlandıramaz, bizzatlı insan karakterini yüceltecek değerleri ona kazandırabilmelidir. Günümüz dünyasında, olumlu ve iyi davranış eğilimlerinin, bireylere kazandırılması, geliştirilmesi ve sürdürülmesinde okulların önemi daha da artmıştır.

İyi ahlâkî karaktere sahip olma, insanların kendiliğinden elde edebileceği bir şey olmadığına göre; çocuklara, değerler ve ahlâkî ilkeler,

⁶⁶ Aydın, "İslâm Ahlâk Eğitimi" 245-246; Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 243-244.

formel ve informal anlamda toplumsallaşma faktörlerinden olan aile ve okul vasıtasıyla aktarılmalı ve yaşayarak öğretilmelidir. Zira birey, bir ailede doğar, büyür, toplumsal değerler ve normları, kendisinden beklenen rolleri orada öğrenmeye başlar; bu süreç, başta eğitim kurumları olmak üzere diğer organizasyonlar vasıtasıyla sürdürülür. Çocuklarda olumlu karakter inşa etme ve geliştirme işi, ilk sorumluluk sahibi olan aileyle başlar. İkinci sırada bu işi büyük oranda okul gerçekleştirir. Bu iki kurum, sosyalizasyon sürecinde çocuklara ahlâkî karakter kazandırma hususunda özellikle eğitsel yönleri ön planda olması nedeniyle son derece belirleyicidir. Bunlardan birincisi daha çok informal, ikincisi ise formel olarak faaliyetlerini sürdürürlerken; gönüllü kuruluşlar, dinî kurumlar ve diğer kişi, grup ve kurumlar da paydaş ve sorumluluğun gereği olarak onlara destek verirler. Böylece toplumda model alma, öğrenme, özdeşleşme ve uygulama içeren süreçler sonucunda iyi karakterli bireyler yetiştirilmiş olur. Bu yüzden öğrenim çağındaki çocuklara ahlâkî kararlar alma, iyi davranışlar ve alışkanlıklar geliştirme hususunda özellikle anne-babaların, öğretmenlerin ve diğer tüm yetişkinlerin gereken ilgiyi göstermeleri son derece önem arz eder. Özellikle kentleşmeyle birlikte işlevi daha da artmış olan okulların temel hedefleri arasında, toplumun önem verdiği bazı değerlerin, öğrencilere kazandırılması gerektiği muhakkaktır. Zira her yönüyle iyi yetişmiş ve karakter sahibi insanların varlığı, bir toplumun hem kalitesini hem de geleceğini teminat altına alması bakımından büyük bir kazanç olacaktır.

KAYNAKÇA

Acat, M. Bahaddin. "Ahlâk Eğitimi ve Rol Modeller". *Eğitim ve Ahlâk Şurası, Temmuz 2015/Ankara*, ed. Musa Kazım Arıcan vd. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları (Temmuz 2015), 457-501.

Aydın, Ali Rıza. "Çocuğun dinî Kişiliğinin Gelişiminde Aile Faktörü". *Ekev Akademi Dergisi* 7/15 (Bahar 2003), 105-112.

Ayhan, Halis vd. *Din ve Ahlâk Eğitimi ve Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Akseki, A. Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1968.

Akyol, Aygün. "İslâm Ahlâk Felsefesinde Değerler Eğitimi". *Muhafazakâr Düşünce*, 36 (Nisan-Mayıs-Haziran 2013), 41-66.

Akyüz, Hüseyin. *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

Arabacı, Fazlı. "Türkiye'de dinî Sosyalleşmenin Temel Etkenleri". *dinî Araştırmalar*, 6 (Mayıs-Ağustos 2003), 39-54.

Arslantürk, Zeki – Amman, Mehmet Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul:

Çamlıca Yayınları, 2013.

Aydın, Muhammet Şevki. "İslâm Ahlâk Eğitimi". ed. Muhammet Şevki Aydın-Ahmet Hadi Adanalı, *İslâm Ahlâkı*. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.

Aziz, Aysel. *Toplumsallaşma ve Kitle İletişim*, Ankara: AÜSBF Basın-Yayın Yüksek Okulu Basımevi, 1982.

Bacanlı, Hasan. "Bilişsel ve Duyuşsal Hedefler: Bir Model Önerisi". ed. Recep Kaymakcan vd., *Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları (Şubat 2013), 263-273.

Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.

Bilgin, Beyza. *İslâm ve Çocuk*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahih*, Şam 2002, Dâr İbn-i Kesîr.

Celkan, Hikmet Yıldırım. *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.

Çoştı, Yakup. *Toplumsallaşma ve Dindarlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede Din Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.

Esmer, Yılmaz. *Ahlâki Değerler ve Toplumsal Değişme*. Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları, Türkiye Bilimler Akademisi Proje Raporu, Ankara: 1998.

Er, İzzet. *Sosyal Gelişme ve İslâm*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

Fichter, Joseph H. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi, Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.

Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1998.

Hökelekli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Karaman, Fikret vd. *dinî Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: DİB Yayınları, 2009.

Kaymakcan, Recep-Meydan, Hasan. *Değerler ve Ahlâk Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.

Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Köylü, Mustafa. *Küresel Ahlâk Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.

Köylü, Mustafa. "Ailede Din Eğitimi". ed. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. *Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Maclver R. M. – Page, Charles H., *Cemiyet I-II*. çev. Amiran Kurtkan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyad: 1998, Beytü'l-Efkâr.

Önür, Nimet. "Modernleşme Sürecinde Okul, Aile ve Medya Kavşağında Toplumsal Değerler". ed. Recep Kaymakcan vd. *Değerler ve Eğitimi*, İstanbul: Dem Yayınları. (Şubat 2013). 157-178.

Öz, Nedim. "Kimlik ve Karakter Oluşumunda Okulun Rolü". *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (Aralık 2019), 197-215.

Örmeci, Ozan. "Dünya Değerler Araştırması 7. Dalga Veri Setindeki Türkiye Bulguları". Uluslararası Politika Akademisi. 11.01.2021. <http://politikaakademisi.org/2020/08/02/dunya-degerler-arastirmasi-7-veri-setindeki-turkiye-bulgulari>

Pazarlı, Osman. *İslâmda Ahlâk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.

Ritzer, George. *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür, Ankara: De Ki Basım Yayım, 2011.

Sağlam, Halil İbrahim. *Bir Değer Eğitim Merkezi Olarak Aile*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Sayar, Kemal. *Ruhun Labirentleri*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.

Sezen, Yümnî. *Kur'an Işığında İnsan, Akıl ve Toplum*. İstanbul: İz Yayınları, 2014.

Tozlu, Necmettin-Topsakal, Cem. "Avrupa Birliğine Uyum Çerçevesinde Değerler Eğitimi". ed. Recep Kaymakcan vd. *Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları. (Şubat 2013) 177-202.

Wallace, Ruth A. – Wolf, Alison. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Leyla Elburuz –M. Rami Ayas, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.

Yaman, Ertuğrul. *Değerler Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Yaran, Cafer Sadık. *Ahlâk ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

OKUL-CAMİ BULUŞMASI PROJESİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

A QUALITATIVE RESEARCH ON SCHOOL-MOSQUE MEETING PROJECT

Geliş Tarihi: 16.07.2020 Kabul Tarihi: 01.03.2021

✉ **RAHİME ÇELİK**

DR. ÖĞR. ÜYESİ
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0003-4068-4155
rkavak@firat.edu.tr

✉ **SARE EVCİMİK**

DR. ÖĞRENCİSİ
ELAZIĞ İL MÜFTÜLÜĞÜ/UZMAN
orcid.org/0000-0003-4154-3434
sare_2323@hotmail.com

ÖZ

Okul-Cami Buluşması Projesi 2016 yılında Elazığ ilinde başlamış ve dört yıl boyunca devam etmiştir. Proje Elazığ İl Millî Eğitim Müdürlüğü ile İl Müftülüğü arasında imzalanan bir protokol ile başlamıştır. Proje kapsamında ilkököl 4. sınıftan lise son sınıfa kadar her yıl bir din dersinin camide işlenmesine karar verilmiştir. Proje yoluyla MEB ve DİB gibi köklü kurumun birlikte iş birliği yaparak nesillere millî ve manevî değerlerin öğretilmesi hedeflenmiştir. Bu çalışmanın amacı da Okul-Cami Buluşması Projesine yönelik öğretmen ve imam-hatiplerin görüşlerini belirlemektir. Nitel desenle planlanan araştırmada durum çalışması yöntemi kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile katılımcılardan veri toplanmıştır. Çalışma grubunu 12 din görevlisi ve 12 öğretmen oluşturmaktadır. Elde edilen veriler Nvivo 8 programı ile değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler içerik analizi ile çözümlenmiştir. Kod ve temalar oluşturulduktan sonra verilerin alt temaları oluşturulmuştur. Çalışmada elde edilen ana temalar proje kapsamında yapılan faaliyetler, projenin katkısı, yaşanan sorunlar, öneriler şeklindedir. Yapılan çalışma sonucunda projenin geliştirilmesine yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Okul-Cami İşbirliği, Caminin Eğitim Fonksiyonu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Okul Dışı Öğretme.

ABSTRACT

School-Mosque Meetings Project started in 2016 in Elazığ province and continued for four years. The project started with a protocol signed between Elazığ Provincial Directorate of National Education and Provincial Muftiate. Within the scope of the project, it was decided to hold one religious lesson in a mosque every year from 4th grade of primary school to the last year of high school. Through the project, it was aimed to teach national and moral values to the generations by the cooperation of two well-established institutions such as Ministry of National Education (MEB) and Presidency of Religious Affairs (DİB). The aim of this study is to determine the opinions of teachers and imams for the School-Mosque Meetings project. The case study method was used in the study, which was planned with a qualitative design. Data were collected from the participants with the semi-structured interview form. The study group consists of 12 religious officials and 12 teachers. The data obtained were evaluated by N-VIVO 8 program. The data obtained was analyzed by content analysis. After the codes and themes were created, sub-themes of the data were created. The main themes obtained in the study are the activities carried out within the scope of the project, the contribution of the project, the problems experienced, and suggestions. As a result of the work done, suggestions for the development of the project were presented.

Keywords: Religious Education, School-Mosque Cooperation, Education Function of the Mosque, Religious Culture and Moral Knowledge Lesson, Out-Of-School Education/Learning.

A QUALITATIVE RESEARCH ON SCHOOL MOSQUE MEETING PROJECT

SUMMARY

"School-Mosque Meetings Project" was prepared by Elazığ Province Mufti Yusuf Sarıkaya in 2016 and for the implementation of the project a protocol was signed between Elazığ Muftiate and Provincial Directorate of National Education. The project was carried out in cooperation with religious officials and teachers in order to teach students national and moral values, to introduce the mosque atmosphere and to contribute to their learning by experience and practice. According to this project, it was decided to teach at least 1 religious culture and moral knowledge lesson in each class from elementary school to high school. It is aimed that students go to the closest mosque to their school and inhale the spiritual atmosphere of the mosque. The voluntariness of the parents and students was taken into account in participating in the project. The project lasted four years.

The purpose of this study is to determine the opinions of teachers and imams who have made great contributions in carrying out the School-Mosque Meetings Project. The research was planned with a qualitative pattern and was carried out using the case study method as it was suitable for the structure of the study. Holistic multiple case pattern, one of the case study types, was preferred because it is suitable for planning and conducting the research. In the holistic multi-state pattern, each state is first handled within itself. Afterwards, a comparison is made between these states. The important point in this pattern is to collect data about the same dimensions. For this reason, first of all, information was obtained about the project works from each school and mosque, and then the data obtained were evaluated and comparisons were made.

In the study, participants were selected through snowball sampling. The working group of the research consists of 12 teachers working under MEB and 12 imams working under the DIB. Semi-structured interview technique was used to collect the data. In order to create interview questions, the relevant literature was reviewed and ideas were received from experts of the subject. The QSR N-VIVO 8 program was used in the analysis of the data. Due to the Covid-19 pandemic, the data was obtained by phone call. First of all, deciphering texts were obtained by transferring phone calls to computer environment. The obtained data were

analyzed by the researchers using content analysis. In order to increase the reliability of the research, the data were re-coded by two experts outside the research. Attention has been paid to the fact that the experts have previously carried out qualitative research. As a result of the coding, it was seen that one expert obtained 88% and the other expert obtained similar codes at 94%. As a result, a 91% consensus percentage was obtained in the data. It can be said that the study is reliable since the consensus percentage is higher than 80% and sufficient for the internal consistency of the study. The main themes that emerged according to the opinions received from the participants within the scope of the School-Mosque Meetings Project are "activities carried out within the scope of the project", "contribution of the project", "problems encountered", "suggestions". Sub-themes of the main theme of "activities carried out within the scope of the project" are; giving books as gifts, organizing seminars, giving information about the mosque, teaching lessons, praying and chatting. It has been determined that the most loading in the main activities under the scope of the project is to give information about the mosque. In the sub-theme, only two downloads were made for giving book gift. The theme of organizing a seminar was made only in the İzzetpaşa Mosque, which is the largest mosque in Elazığ. The other sub-themes of "Activities carried out within the scope of the project" theme are praying, chatting and teaching. Sub-themes of the main theme of "contribution of the project" are: gaining the habit of going to the mosque, meeting the mosque, parent satisfaction, student satisfaction, community awareness and prayer with the community, MEB and DIB Cooperation, learning the Qur'an, learning by experience and practice. Sub-themes of the "Encountered Problems" theme are; transportation, organization and planning and school administrations. In the "Suggestions" main theme, the participants were asked for solutions for the development of the project. Sub-themes of the main theme of "Suggestions" are to develop the project, provide transportation, provide in-service training, organization and planning and book evaluation. At the end of the study, suggestions were proposed in line with the opinions obtained by the researchers regarding the School-Mosque Meetings Project.

GİRİŞ

Son yıllarda bilim ve teknolojinin ilerlemesi ile meydana gelen gelişmeler, bireysel ve toplumsal ihtiyaçların farklılaşmasına neden olmaktadır. Buna bağlı olarak yetiştirilmesi hedeflenen insan özellikleri de değişmektedir. Bulduğumuz dönemde araştıran, eleştiren, sorgulayan, gözlemleyen ve iletişim becerilerine sahip insanları yetiştirmek önemli bir hale gelmiştir. Bu özelliklere sahip bireyleri yetiştirmek için sınıf ortamları yetersiz kalmakta, Okul dışı öğrenme ortamları her geçen gün daha da önem kazanmaktadır.¹

Okul dışı öğrenme, öğrencinin müfredat kapsamında okul dışına yapılan planlı gezilerde bizzat aktif olarak, yaparak, yaşayarak ve keşfederek öğrenmesi anlamına gelmektedir. Okul dışı öğretim, mekân olarak okul bahçesinde, okul civarında veya okulun dışında yapılan eğitimidir.² Okul dışı öğretim, okul döneminde ve müfredata göre gerçekleşen eğitim anlamına gelir, ancak fiziksel okul binası dışındaki ortamları ve kurumları kullanır.³ Okul dışı öğrenme etkinlikleri kavramı, okul duvarları dışında eğitimin amaçlarına uygun olarak, öğrencilerin ilgi ve istekleri doğrultusunda, ders içeriğine katkıda bulunmak, öğrencilerin dersi anlamasına yardımcı olmak ve kişiliklerini geliştirmek amacıyla, okul yönetiminin bilgisi ve öğretmenin rehberliği altında yapılan planlı, programlı ve düzenli

¹ Aykut Emre Bozdoğan vd., " Planlı Bir Alan Gezisi İçin Örnek Uygulama: Bir Fabrikası Gezisi." *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* Hüseyin Hüsnü Tekişik Özel Sayısı, 1, (2015), 1-12.

² Ahmet Şimşek-Selahattin Kaymakçı, "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretiminin Amacı ve Kapsamı", *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*, Ed. Ahmet Şimşek ve Selahattin Kaymakçı, (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 2.

³ Hannu Salmi, *Science Centre Education: Motivation And Learning In Informal Education* (Finland: University of Helsinki, Department of Teacher Education, Doctoral Dissertation, 1993), 20.

çalışmalar olarak tanımlanmaktadır.⁴ Okul dışı öğretim yapılandırılmış, öğretmen ya da rehber liderliğinde ve genellikle önceden planlanmıştır. Bu anlamda, bilim ve teknoloji, tarih ve sanat müzeleri, akvaryumlar, planetaryumlar, bilim kampları, fabrikalar okul dışı bilim öğretiminin gerçekleştirilmesinde yararlanılan informal çevrelerdir.⁵

Okul dışı öğretimin amacı, okul dışında öğretim programında hedeflenen kazanımlara uygun olarak öğrencilerin yaş, istek ve ihtiyaçları doğrultusunda kişisel gelişimlerini sağlamaktır. Okul dışı öğretim, etkili öğretim yapmak, soyut bilgileri somutlaştırmak, eğitim öğretimde gerçekliği sağlamak, doğa sevgisi kazandırmak, çevre okuryazarlığını gerçekleştirmek ve insanlarla iyi ilişkiler kurmak için de yapılmaktadır.⁶

Okul dışı öğrenme ortamlarının eğitim ve öğretime etkisi üzerine çeşitli disiplinlerde birçok çalışma yapılmıştır. Okul dışı öğrenme ortamlarına yönelik ilgili literatüre bakıldığında konu ile ilgili ilk çalışmanın Blomberg (1967) tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Çalışmada, altıncı sınıf öğrencileri on dakika ila iki saat arasında değişen kısa alan gezilerine götürülmüştür. Bilim etkinlikleri, matematik, dil sanatları, sosyal bilgiler, sanat ve müzik gibi alanlar ile ilgili ortamlarda araştırma yürütülmüştür. Deneyle 1955 ile 1964 arasında 9 yıl boyunca devam ettirilmiştir. Araştırmacı tarafından öğrencilerin tepkileri, keşifleri ve yaratıcılıkları ilgili gözlemler not alınmıştır. Okul dışı etkinliklerin öğrenciler için geniş eğitimsel olanaklar sunduğu ve öğrenme için daha iyi bir ortam oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁷

Yapılan araştırmalar, okul dışı çevrelere düzenlenen planlı gezilerin öğrencilerin bilgi, tutum ve motivasyonlarına olumlu yönde etki ettiğini⁸

⁴ Ersin Karademir, *Öğretmen ve Öğretmen Adaylarının Fen ve Teknoloji Dersi Kapsamında Okul Dışı Öğrenme Etkinliklerini Gerçekleştirme Amaçlarının Planlanmış Davranış Teorisi Yoluyla Belirlenmesi*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 22.

⁵ Hülya Ertaş, *Okul Dışı Etkinliklerle Desteklenen Eleştirel Düşünme Öğretiminin, Eleştirel Düşünme Eğilimine Ve Fizik Dersine Yönelik Tutuma Etkisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 55.

⁶ Şimşek-Kaymakçı, "Okul Dışı Sosyal Bilimler Öğretiminin Amacı ve Kapsamı", 4.

⁷ Karin Blomberg, *Direct Experience Teaching In The Out-Of-Doors* (Minneapolis: University Of Minnesota, Master's Thesis, 1967), 1-43.

⁸ Aykut Emre Bozdoğan, *Bilim ve Teknoloji Müzelerinin Fen Öğretimindeki Yeri ve Önemi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 142-332; Armağan Kulalığıl, *Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarında Gerçekleşen Öğretim Uygulamalarının 5. Sınıf Fen Bilimleri Dersinde Öğrencilerin Akademik Başarı, Yaratıcılık ve Motivasyonlarına Etkisi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 10-142; Hicret Çebi, *Farklı Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının Öğrencilerin Fen Bilimleri Dersine Karşı İlgisi Ve Tutumlarına Etkisi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2018), 10-144.

ve akademik başarılarını artırdığını⁹ göstermektedir. Bu noktada okul dışı öğrenme ortamlarını planlayan öğretmenlerin etkisi devreye girmektedir. Alan yazında yapılan çalışmalar, öğretmenlerin okul dışı ortamlardaki öğrenmeye olumlu baktığını ancak çoğunlukla bu ortamları tercih etmediklerini göstermektedir.¹⁰ Maliyet, zaman ve bürokratik işlemler gibi etkenler yüzünden okul dışı öğrenme ortamlarının öğretmenler tarafından tercih edilmediği ortaya çıkmıştır.¹¹ Okul dışı öğrenme ortamlarına yönelik yapılan yurt içi çalışmalar Fen Bilgisi, Coğrafya ve Tarih alanlarında yoğunlaşmıştır.¹² Çünkü ülkemiz bu derslerin müfredatlarıyla ilişkilendirilebilecek doğal, tarihî mekânlar kadar teknoparklar, endüstriyel kuruluşlar, bilim, sanat ve kültür merkezlerine de sahiptir.

Fen, Coğrafya, Tarih ve Sanat dersleri kadar yukarıda bahsi geçen tüm mekânlar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde de okul dışı öğrenme ortamları olarak kullanılabilir. Ancak henüz Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi kapsamında müfredatla ilgili okul dışı öğrenme ortamlarının tespiti ve dersle entegrasyonu konusunda ciddi bir çalışma ve planlama yapılamamıştır. Alan yazında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi kapsamında okul dışı öğrenmenin önemine işaret eden, uygulama yöntemleri ve bunların etkilerini inceleyen iki çalışmaya ulaşılmıştır. Bu araştırmalar daha çok gezi-gözlem yöntemini çalışmada merkeze almış olsa da okul dışı öğrenme kapsamında rahatlıkla değerlendirilebilirler. Göküş, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 7. sınıf müfredatında yer alan yardımseverlik konusunu okul dışında işlemiştir. Okul dışı öğrenme mekânı olarak huzurevini seçmiştir. Çalışmasında üç saatlik ziyaretin ilgili konuyu öğrenme konusundaki etkisini ve öğrenciler üzerindeki olumlu etkilerini paylaşmıştır. Temür tarafından yapılan araştırmada ise gezi gözlem yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersindeki önemine dikkat çekilmiştir. Çalışmada, gezi-gözlem yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri tarafından kullanıp kullanmadıkları belirlenmeye çalışılmış, öğretmenlerin hangi düzeyde ve konularda bu yöntemi tercih ettikleri, yöntemin öğrenci başarısına katkısı gibi konularda öğretmen

⁹ Bozdoğan, *Bilim ve Teknoloji Müzelerinin Fen Öğretimindeki Yeri ve Önemi*, 142-332; Murat Taşoğlu, *Coğrafya Öğretiminde Okul Dışı Etkinliklerin Öğrencinin Akademik Başarısına Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 20-94.

¹⁰ Nilgün Tatar-Kübra Elif Bağrıyanık, "Fen Ve Teknoloji Dersi Öğretmenlerinin Okul Dışı Eğitime Yönelik Görüşleri" *İlköğretim Online*, 11/4, (2012), 883-896.

¹¹ Bozdoğan, *Bilim ve Teknoloji Müzelerinin Fen Öğretimindeki Yeri ve Önemi*, 150-332.

¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Hakan Saraç, "Türkiye'de Okul Dışı Öğrenme Ortamlarına İlişkin Yapılan Araştırmalar: İçerik Analizi Çalışması", *Eğitim Kuram ve Araştırmaları Dergisi*, 3/2, (2017), 60-81.

görüşleri alınmıştır.¹³

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersiyle ilişkili okul dışı öğrenme denildiğinde akla gelen ilk mekânlardan biri kuşkusuz ibadet mekânlarıdır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kapsamına camilerin okul dışı öğrenme mekânı olarak kullanılması hususunda farkındalık oluşturacak bir örnek proje "Okul-Cami Buluşması" adıyla Elazığ ilinde Milli Eğitim Müdürlüğü ve Müftülük işbirliğiyle 2016 yılından 2020'ye kadar 4 yıl boyunca yürütülmüştür.

Okul-Cami Buluşması Projesi 2016 yılında Elazığ İl Müftülüğü ile Elazığ İl Milli Eğitim Müdürlüğü arasında imzalanan protokol ile başlamıştır. Protokol, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu, 222 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu, 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun, 6002 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanun ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, 652 sayılı Milli Eğitim Bakanlığı'nın Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun Hükmünde Kararname hükümleri çerçevesinde hazırlanmıştır. Projenin fikir sahibi dönemin İl Müftüsü Yusuf Sarıkaya'dır.

Okul-Cami Buluşması projesinin amacı, okul ile camiye, öğretmen ile din görevlisini, öğrenci ile mahallesindeki cami ve din görevlilerini buluşturmadır.¹⁴ Proje öğrencilere millî ve manevî değerleri yakından tanıtmak, caminin birleştirici ve bütünleştirici yönünü fark ettirmek, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ile din görevlilerinin birlikte iş birliği ile çalışmalarını sağlamak için yapılmıştır.¹⁵

Bu proje kapsamında imzalanan protokolle Milli Eğitim'e bağlı olan okullarda ilköğretim 4'ten lise son sınıfa kadar Elazığ'da okumakta olan öğrenciler yılda bir ders saatini öğretmenleri nezaretinde okula en yakın camiye giderek din görevlisi ile beraber işlemişlerdir. Camide işlenecek konuya dersin öğretmeni karar vermiştir. Camide gerçekleştirilen din dersleri öğrencilerle camide vakit namazının kılınması, din görevlisi ile sohbet edip sorular sorma, caminin bölümlerini tanıma ve öğrencilere yönelik etkinlikler yapılması şeklinde gerçekleşmiştir. Her yıl sonunda proje finali Vali, İl Müftüsü, İl Milli Eğitim Müdürü'nün katılımlarıyla öğretmenler, din görevlileri ve öğrencilerle birlikte Elazığ'daki farklı

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Şeref Göküş, "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28 (Ocak 2020); Gülfer Temür, *İnceleme ve Çalışma Gezilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleştirmesine Katkısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

¹⁴ T.C. Elazığ İl Valiliği, "Okul-Cami Buluşması Projesi' Protokolü İmzalandı" (4 Temmuz 2020).

¹⁵ MEB, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı. "Okul-Cami Buluşması Projesi Sürüyor" (4 Temmuz 2020).

camilerde yapılmıştır.

Elazığ İlinde 4 yıl boyunca sistematik bir şekilde okul dışı ortamda gerçekleştirilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri din eğitimi alanında bir ilk olması nedeniyle önem taşımaktadır. Ancak bu projenin kazanımları, öğrencilere etkisi, projenin güçlü ve zayıf yönleri, uygulamada ortaya çıkan aksaklıklar, projenin yürütülmesinde rol alan öğretmen ve din görevlisi görüşleri henüz araştırılmamıştır. 4 yıl boyunca duraksamadan yürütülmüş bu projenin farklı açılardan değişik çalışmalarda incelenmesi gerekmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada Elazığ'da yürütülen Okul Cami Buluşması Projesi'nde görev alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve din görevlilerinin, İl Millî Eğitim Müdürlüğü ve İl Müftülüğü'nün ortaklaşa çalışması, projede yapılan faaliyetler, projenin olumlu yönleri, proje süresince karşılaşılan sorunlar, öğrenci ve veliler tarafından kendilerine iletilen geri-dönütler hakkındaki görüşleri nelerdir, sorularına cevap aranacaktır.

Projenin olumlu yanları ile eksik ve geliştirilmesi gereken yönlerinin bilinmesi gelecekte Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kapsamında yapılacak projelere ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Bu durumların tespitinin Din Eğitimi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

2.1. Araştırmanın Modeli

Nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması ile araştırma yürütülmüştür. Durum çalışması sistematik bilgi elde etmek için sınırlı bir sistemin nasıl işlediği ve çalıştığı hakkında bilgi toplamayı hedefleyen ve o sistemin derinlemesine incelenmesini kapsayan metodolojik bir yaklaşımı ifade etmektedir.¹⁶ İlgili alan yazında bütüncül tek durum deseni, İç içe geçmiş tek durum deseni, bütüncül çoklu durum deseni, içe geçmiş çoklu durum deseni olmak üzere dört tür durum deseni bulunmaktadır. Bu çalışmada durum çalışması deseni türlerinden bütüncül çoklu durum deseni kullanılmıştır. Bütüncül çoklu durum deseninde, öncelikle her bir durum kendi içerisinde ele alınır. Daha sonra ise bu durumlar arasında bir karşılaştırma yapılır. Bu desende önemli olan nokta aynı boyutlar hakkında veri toplayabilmektir.¹⁷

¹⁶ Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 419-426.

¹⁷ Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 291-292.

2.2. Çalışma Grubu ve Demografik Özellikleri

Proje kapsamında Elazığ'da ilkököl 4. sınıftan başlayarak lise son sınıfa kadar her kademedeki bulunan sınıflar camilerdeki derslere katılmıştır. İmzalanan protokol gereği, ortaokul ve liseler projede yer almışlardır. Bu çalışmada hem İHL hem düz lise ve ortaokullarda görev yapıp projeye dâhil olan öğretmenlerle görüşmeler yapılmıştır. Çalışmada katılımcılar kartopu örnekleme yoluyla seçilmiştir. Kartopu örneklemede araştırmanın problemine bağlı olarak zengin bilgi kaynağı elde edebilmek için bireyler ve durumlar belirlenir.¹⁸ Buradan hareketle araştırmacı Okul-Cami Buluşması Projesi hakkında en çok bilgi sahibi olan kişileri tespit etmeye çalışarak bu konuyla ilgili görüşü alınması önerilen kişilerle mülakat yapmıştır. Cami okul projesinde görev alan ve bu nedenle konuya hâkimiyeti ile konu hakkında bilgi düzeyi yüksek, çekirdek bir öğretmen ve din görevlisi grubu belirlenmiştir. Daha sonra bu çekirdek örneklem diğer örneklem elemanlarını tespit etmede yardımcı olmuştur. Süreç ilerledikçe araştırmacının konuşması gereken önemli isimler ön plana çıkmış ve çalışma bu isimler üzerinden gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu MEB'e bağlı olarak çalışan 12 öğretmen ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak çalışan 12 tane imam-hatip oluşturmaktadır. Aşağıdaki tablolarda katılımcıların demografik özelliklerine yer verilmiştir:

Tablo 1. Araştırmaya Katılan DKAB Öğretmenlerinin Demografik Özellikleri

Ö:Öğretmen	Cinsiyet	Verdiği Dersler	Eğitim Durumu	Mezun Olduğu Bölüm	Çalıştığı Kurum
Ö1	Erkek	Kur'ân-ı Kerîm	Lisans	İlahiyat	AİHL
Ö2	Kadın	Kur'ân-ı Kerîm, Siyer	Lisans	DKAB	AİHL
Ö3	Erkek	Kur'ân-ı Kerîm, Siyer	Yüksek Lisans	DKAB	İHL
Ö4	Kadın	Kur'ân-ı Kerîm	Lisans	İlahiyat	İHL
Ö5	Erkek	Kur'ân-ı Kerîm	Yüksek Lisans	İlahiyat	Proje İHL
Ö6	Kadın	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Yüksek Lisans	İlahiyat	Proje İHL

¹⁸ Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 113.

Ö7	Kadın	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Yüksek Lisans	İlahiyat	Düz Lise
Ö8	Erkek	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Lisans	İlahiyat	Düz Lise
Ö9	Kadın	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Lisans	İlahiyat	Düz Lise
Ö10	Erkek	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Lisans	DKAB	Ortaokul
Ö11	Erkek	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Lisans	İlahiyat	Ortaokul
Ö12	Kadın	Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi	Yüksek Lisans	DKAB	Ortaokul

Tablo 2. Araştırmaya Katılan İmam-Hatiplerin Demografik Özellikleri

İ:İmam	Eğitim Durumu	Mezun Olduğu Bölüm	Çalıştığı Yer
İ1	Lisans	İlahiyat	Merkez
İ2	Lisans	İlahiyat	Merkez
İ3	Lisans	İHL	Merkez
İ4	Ön Lisans	İlahiyat	İlçe
İ5	Ön Lisans	İlahiyat	İlçe
İ6	Lise(Hafız)	İHL	İlçe
İ7	Lise	İHL	Merkez
İ8	Lisans	İlahiyat	Merkez
İ9	Lisans	İlahiyat	İlçe
İ10	Lise	İHL	İlçe
İ11	Lisans	İlahiyat	Merkez
İ12	Yüksek Lisans	İlahiyat	Merkez

2.3. Verilerin toplanması

Verilerin toplanması için yarı yapılandırılmış mülakat tekniği

kullanılmıştır. Mülakat sorularının oluşturulması için ilgili alan yazın taranmış ve konu ile ilgili uzmanlardan görüş alınmıştır. Görüşme formunda sekiz tane soru yer almaktadır. Mülakat soruları imam-hatipler ve öğretmenler için ayrı ayrı hazırlanmış ancak proje hakkında sağlıklı bilgi elde edebilmek için her iki gruba da benzer sorular sorulmuştur. Aşağıda bu mülakat sorularına yer verilmiştir:

S.1. Okul-Cami Buluşması Projesinde camide ne gibi faaliyetler yapıldı? Bir örnekle anlatır mısınız?

S.2. Sizce Okul-Cami Buluşması Projesi'nin olumlu yönleri nelerdir?

S.3. Okul-Cami Buluşması Projesi kapsamında öğrencilerden ne tür geri-dönütler aldınız?

S.4. Okul-Cami Buluşması Projesi kapsamında velilerden ne tür geri-dönütler aldınız?

S.5. Bu projeyi gerçekleştirirken herhangi bir sorunla karşılaştınız mı? Açıklar mısınız?

S.6. Bu proje esnasında sizi en çok etkileyen olay nedir?

S.7. Projenin gelişmesi için önerileriniz nelerdir?

S.8. Projede Milli Eğitim Müdürlüğü ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ortak çalışmasının ne gibi faydaları oldu, açıklar mısınız?

2.4. Verilerin Çözümlemesi ve Analizi

Covid-19 salgını sebebiyle veriler telefon görüşmesi ile elde edilmiştir. Öncelikle telefon görüşmeleri bilgisayar ortamına aktararak deşifre metinler elde edilmiştir. Elde edilen veriler araştırmacılar tarafından içerik analizi kullanılarak çözümlenmiştir. Veri analizinde aşağıda verilen yol izlenmiştir: "Ses kayıtlarının bilgisayara olduğu gibi aktarılması, verilerin araştırmacılar tarafından çalışmanın amacına uygun olarak kodlanması, kodların ilişkilendirilmesi ve kategorilerin oluşturulması, temaların oluşturulması, betimsel yorumların ve doğrudan alıntılarının yapılması." Verilerin analizi sürecinde QSR N-VIVO 8 programı kullanılmıştır. Araştırmanın güvenilirliğini artırmak amacıyla Miles ve Huberman'ın (1994)¹⁹ [Görüş birliği/ (Görüş ayrılığı + Görüş birliği) X 100] formülüne başvurulmuştur, bunun için araştırmanın dışında olan iki uzmana veriler tekrar kodlatılmıştır. Uzmanların daha önce nitel araştırmalarda bulunmasına dikkat edilmiştir. Kodlama sonucu bir uzmanın %88 diğer uzmanın %94 oranında benzer kodları elde ettiği görülmüştür. Sonuç olarak %91 oranında bir görüş birliği yüzdesi elde edilmiştir. Bu görüş birliğinin %80'den yüksek olması çalışmanın iç tutarlılığı için yeterli olduğundan²⁰

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Matthew, B. Miles- Micheal, A. Huberman, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.

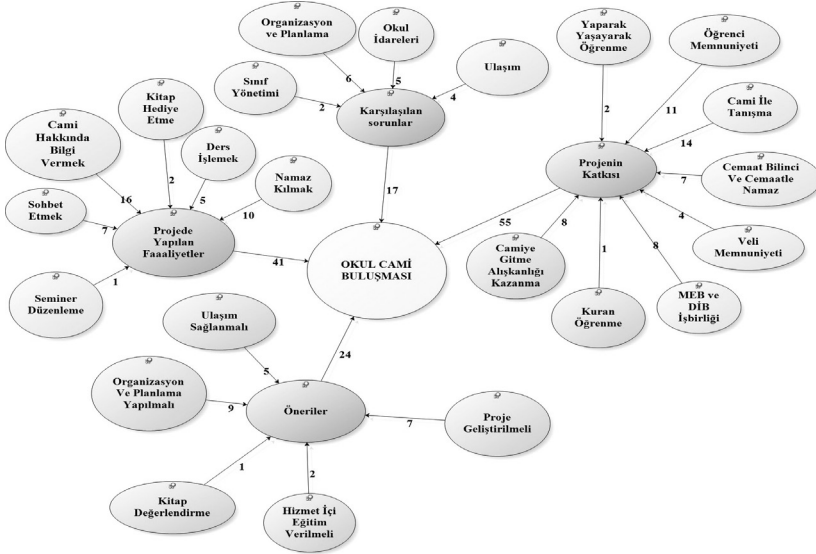
²⁰ Baltacı, Ali, "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 1-15.

çalışmanın güvenilir olduğu söylenebilir.

3. BULGULAR

Araştırmamızın bu bölümünde projede yapılan faaliyetler, projenin katkısı, karşılaşılan sorunlar ve öneriler isimli temalara ve bu temaların alt temalarına yer verilmiştir. Katılımcıların Okul-Cami Buluşması Projesi'ne yönelik görüşleri kendi referans cümleleri kullanılarak yazılmıştır.

Katılımcıların Okul-Cami Buluşması Projesi hakkındaki görüşlerine ait model aşağıda yer almaktadır:



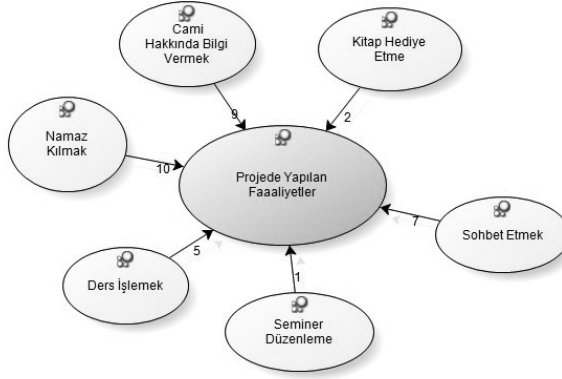
3.1. Projede Yapılan Faaliyetler

Okul-Cami Buluşması Projesi kapsamında katılımcılardan alınan görüşlere göre ortaya çıkan temalardan biri proje kapsamında yapılan faaliyetlerdir, bu temanın alt temalarından biri ise öğrencilere verilen kitap hediyeleridir.

Bu konu hakkında öğretmen ve imamların görüşlerini aşağıda yer verilmiştir:

3.1.1. Kitap Hediye Etme

Kitap hediye etme alt temasına dair bazı katılımcıların ifadeleri şunlardır:



1.İ: "2019/2020 Okul-Cami Buluşması açılış programı valimiz, il müftümüz, okul idarecilerimiz ve öğrencilerimizin katılımıyla camimizde yapıldı, öğrencilerimize 475 adet Dinimi Öğreniyorum kitabı, Peygamber ve Gençlik kitabı hediye ettik. Ayrıca ikramlarımız da oldu."

6.Ö:"Orda ikramlar çoktu bizlere de küçük hediyeler kitap gibi, öğrenciler mutlu oldular."

3.1.2. Seminer Düzenlemek

Proje kapsamında yapılan faaliyetler temasının alt temalarından biri seminer vermektir. Bu konuda sadece bir katılımcı görüş bildirmiştir, katılımcının ifadesi şu şekildedir:

1.İ:" Bu projede öğretmen ve velilerle de iletişim içerisinde olduk. Öğretmenler ve veliler için de Harput Eğitim Merkezi Müdürü Turgut Tunç tarafından çocuk yetiştirmede iletişim konulu seminer verildi. Seminerin verilmesi cemaati mutlu etti."

3.1.3. Cami Hakkında Bilgi Vermek

Bu alt temaya ait alıntı cümleleri şunlardır:

2.İ: "Okul-Cami Projesi kapsamında öğrencileri okula davet ettim, caminin bölümlerini tanıttım, caminin fazileti, İslâm'daki yeri ve önemi hakkında çocuklara bilgi verip dinimizde çocukların önemi konusuna değindim."

4.Ö: "Proje kapsamında okulumuza en yakın camiye gittik. Ulukent ortaokuluna en yakın camiye seçtik. Camiye gittiğimizde öğrencilere caminin bölümlerini tanıttım. Abdest almak isteyen öğrencilere abdesthaneyi gösterdim. Burada önemli olan gönüllü olmak, isteyen öğrenciler abdest aldı ve beraber 2 rekât mescit namazı kıldık."

3.İ: "Hafta sonları ve hafta içi ikindi namazından sonra öğrencilere ders verildi."

6.Ö:" Şahinkaya'dayken projeye katılmışım. Öğrencileri her hafta

bir sınıfı götürüyordum. İmam halka şeklinde oturup camilerden bahsetti. Çocukları gezdirdi minare, abdesthane, çocukların merak ettiği yerleri özellikle gösteriyordu. Minber, mihrap kalıcı öğrenme oldu. "

3.1.4. Ders İşlemek

Bu temanın alt temalarından biri de ders işlemek alt temasıdır, öğretmenler proje kapsamında derslerini camide işlemişlerdir.

5.İ: "Öğretmenler hafta içi öğrencileri ile gelip Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerini öğrencileri ile birlikte işlediler, Öğrencilere katkı sağladı, farklı oldu, bizzat yaşayarak öğrendiler"

11.İ: "Bahçelievler Ortaokulu öğrencileri zaman zaman camimizde ders işlemişlerdir. Derslere bizler de katkı sağladık."

9.Ö: "Gençler camiye getirildi sohbet yapıldı dersler verildi."

6.Ö: "Dersimi camide işledim, böylece farklı bir yerde ders işleme imkânı bulduk."

8.Ö: "Camide dersimizi yaptık, böylece kalıcı öğrenme oldu, öğrenciler konuyu yerinde öğrendiler."

3.1.5. Namaz Kılmak

Projede yapılan etkinliklerden biri de camide namaz kılma etkinliğidir. Bu etkinlik kapsamında bazı katılımcılar cemaatle vaktin namazını öğrencileri ile birlikte kılmışlar, bazıları ise mescit namazını isteyen öğrencilerle beraber kılmışlardır. Konu ile ilgili referans cümlelerine aşağıda yer verilmiştir:

6.Ö: "Namaz kılındı, cemaatle ikindi namazı."

4.Ö: "..... isteyen öğrenciler abdest aldı ve beraber iki rekat mescit namazı kıldık."

9.Ö: "İmam Hatip Lisesinde olduğumuz için bir nevi staj oldu, bir öğrencimiz müezzin oldu, cemaatle beraber namaz kıldık, cami hocası gençlere şeker ikram etti, sorularını cevapladı."

7.Ö: "Öğrencilerle birlikte cemaatle namaz kıldık, tabi isteyenler için. İlk defa cemaatle namaz kılan öğrencilerimiz oldu, okul dışında bir faaliyet olduğu için mutlu oldular."

3.1.6. Öğrencilerle Sohbet Etmek

9.İ: "Namazdan önce ve sonra öğrencilerle on ya da on beş dakika sohbetler ettik."

6.İ: "Öğrencilerin din hakkındaki sorularını cevapladık, cami hakkında merak ettikleri şeyleri anlattık. Dikkatimi çeken husus hurafe ve batıl inançlarla ilgili soruları oldu, onları da cevaplamaya çalıştık."

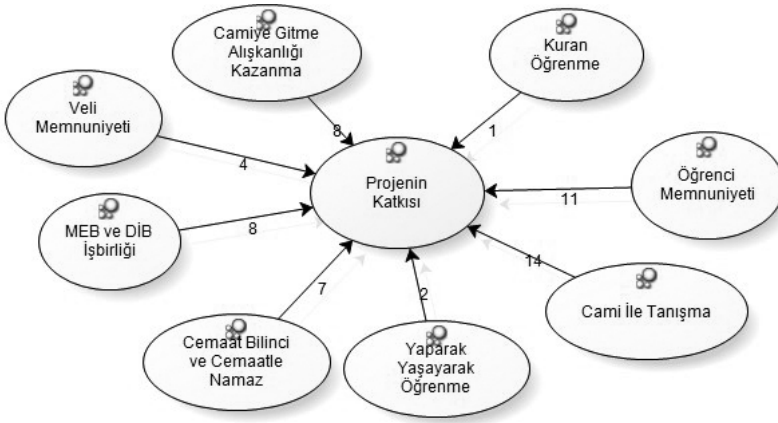
7.Ö: "Öğrenciler, imamla sohbet etti, ona sorular sordular. Birçok

öğrencimin önyargılarının söndüğünü fark ettim, imamın samimi yaklaşımının, şeker ikramının etkili olduğunu düşünüyorum."

3.2. Projenin Katkısı

Projenin katkısına dair veriler çözümlenmiş ve kategorize edilerek alt temaları oluşturulmuştur, oluşun şema şu şekildedir:

Projenin katkısı temasında katılımcı görüşlerine dayalı olarak ortaya çıkan alt temalar şunlardır:



3.2.1. Camiye Gitme Alışkanlığı Kazanma

Projenin katkısı temasının alt temalarından biri de camiye gitme alışkanlığıdır. Öğretmen ve imam-hatiplerle yapılan görüşmelerde bu proje ile bazı öğrencilerin ilk defa camiye gittikleri, oradan gördükleri iyi karşılama sonucu camiye gitme alışkanlıkları kazandıkları yönünde ifadelerde buldukları görülmektedir, bu konuya dair referans cümleleri şunlardır:

9.Ö: "Cemaatle namazın önemini idrak ettiler, gençler camiye cemaate alıştılar, dini eğitim ve vecibeler öğrendiler."

7.Ö: "Ben de isteksiz katılmıştım ama öğrencilerdeki heyecan, imamın yaklaşımı bende de tekrar tekrar gitme isteği oluşturmuştu."

12.İ: "Velilerden aldığımız dönütlere göre veliler öğrencilerin artık evde de kitap okumaya gayret gösterdiklerini namazlarını düzenli kılmaya başladıklarını, ... camiye gitmek istediklerini söylediler. Bu projenin öğrenciler üzerinde olumlu etkilerinin olduğunu söylediler."

6.Ö: "...ilk defa camii gören çocuklar oldu, sağ olsun imam çok sıcak davrandı. Küçüklerde etkisi var kesinlikle. O günden sonra erkek

öğrencilerde cumaya gitme merakı oluşmuştu, tabi burada önemli nokta ailelerin izni, camiye gitmeden önce ailelerden izin aldık."

3.2.2. Cami İle Tanışma

Projenin katkıları temasının alt temalarından biri de cami ile tanışma temasıdır. Burada dikkat çeken husus bu proje ile bazı öğrencilerin hayatlarında ilk defa camiye gitmiş olmalarıdır. Bu konu ile ilgili katılımcıların alıntı cümlelerine aşağıda yer verilmiştir:

12.Ö: "Hiç camiye gelmemiş olan öğrenciler bu sayede camiyle tanışmışlardır. İyi ki gelmişiz burada ders işlemişiz diyen öğrenciler var."

9.Ö: "Bu projenin en olumlu yanı camiye tanımayan öğrencilere camilerin önemi anlatıldı. Camilerin hayata dair bir üniversite olduğunu, hayatın içinde olduğunu anlamaları açısından çok önemli olduğunu gözlemledik. Bu proje kapsamında beni derinden etkileyen bir olay anlatacağım. Ortaokul 8. Sınıfta okuyan bir öğrenci şimdiye kadar hiç camiye gelmediğini caminin içini gördüğünde çok etkilendiğini, hiç cemaatle namaz kılmadığını söyledi. Bir imam olarak bu beni derinden üzdü. Çocuklarımıza gençlerimize ulaşmamız gerektiğini onların bize ihtiyaçlarının olduğunu, bizim de bu konuda çok gayret göstermemiz gerektiğini anladım."

11.İ: "Açılış programında beni çok etkileyen bir olay oldu. Camiye gelen lise öğrencisine duygularını neler olduğunu öğrenebilir miyiz diye sorduğumuzda camiye ilk defa geldiğini çok huzurlu olduğunu söyledi. Şimdiye kadar neden camiye gelmedim, bu yüzden çok pişmanım dedi, imam olarak okula derse gittiğimde 20 kişilik karma bir sınıfta derse girdim inanç noktasında deizme inanan gençler ile karşılaştım bu beni çok üzdü."

5.Ö: "Beni en çok etkileyen olay bazı öğrencilerimin hayatlarında hiç camiye gitmemiş olmasıydı. Önceden camiye gitmeyen öğrenciler daha heyecanlıydı, caminin manevi havasından mutlu oldular, onlar daha çok soru sordular, bir daha gelmek istediklerini söylediler."

6.Ö: "Camiye tanıma ve tanıma anlamında yerinde dersin işlenmesi güzel olmuştur."

2.İ: "Okul Cami buluşmalarının diğer güzel bir tarafı öğrencilerimiz inandıkları dinin mabedini, din görevlisini yakından tanıma imkânları elde ettiler."

1.Ö: "...önce ifade ettiğim gibi hiç camiye gelmeyen öğrencilerin camiyle buluşmaları son derece önem arz eder."

3.2.3. Cemaat Bilinci ve Cemaatle Namaz

Projenin katkıları teması konusunda cemaatle namaz kılmanın önemi noktasında katılımcılar fikir beyan etmiştir. Bu konudaki referans

cümlelerine aşağıda yer verilmiştir:

5.Ö: Öğrencilere cemaatle namaz kılmanın önemini fark ettirdi bu gezi. Cami ziyaretinden sonra bizim lisede bizimle beraber Cuma namazına gelmek isteyen öğrenci sayısı arttı, bu açıdan güzel oldu diye düşündüm."

9.İ: Öğrenciler camiyi sevdiler, aramızda güzel bir muhabbet oldu. Bu ziyaretten sonra bazı gençler camiye gelip vakit namazlarını kılmaya başladılar cemaatle onun için de katkısı oldu bence."

11.İ: "Olumlu tarafı cemaat bilincinin oluşmasıdır."

3.2.4. Veli Memnuniyeti

Projenin katkıları konusunda ortaya çıkan alt temalardan biri veli memnuniyetidir. Yapılan görüşmelerde velilerin öğrencilerin cami ziyareti yapmalarından dolayı memnun oldukları, bu durumu öğretmen, imam-hatip ve okul idareleri ile paylaştıkları görülmektedir. Bu alt temaya ait alıntı cümleleri şunlardır:

3.İ: "Beni mutlu eden bir başka olay ise lisede derslerine girdiğim öğrencilerden birinin babası beni arayarak teşekkür etti. Hocam ben çocuğumu camiye getiremiyorum ama sizi tanıdıktan sonra sürekli sizden bahsediyor, benim oğlum sizin anlattıklarınızdan çok etkilenmiş rica etsem bundan sonra ilgilenir misiniz? dedi. Okul-Cami buluşmalarının diğer güzel bir tarafı öğrencilerimiz inandıkları dinin mabedini, din görevlisini yakından tanıma imkânları elde ettiler."

7.Ö: Cami ziyaretinden sonra bir velim beni aradı, oğlunun camiye gittiğini anlattığımı ve mutlu olduğunu söyledi, teşekkür etti, bu da bizi motive ediyor."

4.Ö: Projenin en güzel yanlarından biri camiye gitme alışkanlığı olmayan velileri de teşvik etmesi, biri destekleyen bir mesaj atmıştı okulun grubuna, aslında bir derslik bir proje bile ummadığımız güzel şeylere sebep olabiliyor."

5.İ: " Veliler öğrencilerin artık evde de kitap okumaya gayret gösterdiklerini ve namazlarını düzenli kılmaya başladıklarını söylediler. Bu projenin öğrenciler üzerinde olumlu etkilerinin olduğunu söylediler. Öğrencilerimize hediye ettiğimiz kitaplardan istifade edildiğine şahit olduk. Verilen kitapların okunduğunu öğrencilerin davranışlarındaki olumlu değişikliklerden anladım."

3.2.5. Öğrenci Memnuniyeti

Araştırmaya katılan bazı katılımcılar proje sonrası öğrencilerin memnuniyetini dile getirmişlerdir, bu hususa dair katılımcı görüşleri şunlardır:

8.Ö: "Öğrenciler acayip memnun kaldı, beraber resim çektik."

10.İ: "bu sayede camiyle tanışmışlardır. İyi ki gelmişiz burada ders işlemişiz diyen öğrenciler var."

10.Ö: "Hiç cami görmeyenler, görünce çok mutlu oldular."

11.İ: "Ayrıca liseli öğrencilerin derslerine girdiğin için çok mutlu olmuşlardı. Bana siz imamlar niye bizimle ilgilenmiyorsunuz, sizin tecrübelerinizi rehberliğin bize ihtiyacımız var. Sizi caminin dışında başka yerlerde toplumun içinde görmek istiyoruz. Diyanet teşkilatı olarak büyük bir aileyiz fakat verimlilik açısından yeterince neden verim alamıyoruz insanların bize bu kadar ihtiyacı varken biz neden bu kadar pasif kaldık diyerek kendimi eleştirdim."

1.İ: "Cami ve hocalar hakkında olumsuz önyargıları olan öğrenciler bu proje sayesinde cami ve hocalara karşı sevgilerinin arttığı, soru ve sorunlarını rahatlıkla anlayabilecekleri bir merkez haline döndü."

4. Ö: Müftülüğün bu uygulaması beğeniliyor, öğrenciler monotonluktan kurtulup farklı bir ortamda ders dinledikleri için daha ilgililer derse karşı."

3.2.6. MEB ve DİB İşbirliği

Yapılan mülakatlarda hem MEB’de öğretmenlik yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin hem de Diyanet İşleri Başkanlığı’nda görev yapan din görevlilerinin ortak olarak çalışmaktan duydukları memnuniyeti ifade eden bazı katılımcılar olduğu görülmektedir. MEB ve DİB işbirliği alt temasına dair katılımcı görüşleri şu yöndedir:

9.Ö: "Her iki kurumumuzun da bu projede istekli olması son derece önemliydi."

10.İ: "Okul-caminin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu her iki kurum da ortaklaşa gösterdik böylece."

11.İ: "Milli Eğitim ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın birlikte yaptığı projeler büyük önem arz ediyor. Bu iki kurumda birlikte hareket ederse çok daha iyi başarılar elde edilebilir. Bugünün gençleri yarının cami cemaati olacaklar şimdiden bir farkındalık oluşursa gelecek için önemli bir adım atılmış olur. Bu proje sayesinde camiye, ilme gereken değerlerin verilmesi camiye olan ilginin artması için iki tarafında birlikte hareket etmesi ile dindar gençlik meydana gelebilir."

5.İ: "İki kurum arasında kaynaşmayı sağladığı hususunda faydalı oldu proje kanaatimce."

3.2.7. Kur’ân Öğrenme

Kur’ân öğrenme alt temasına ilişkin alıntı cümleleri şunlardır:

9.Ö: " Kur’ân öğrenme konusunda fayda sağlamıştır."

5.İ: " Proje sonrası öğrenciler Kur’ân Kurslarına gelmeye başladılar, bu noktada İHL’deki hocalarımıza yardımcı olduk. Kur’ân derslerinden düşük not olan öğrencileri çalıştırarak destekledik, proje bir gün ile sınırlı kalmadı, öğrenciler camiye kendi istekleri ile gelmeye başladılar, bu açıdan

çok güzeldi bence."

3.2.8. Yapararak Yaşayarak Öğrenme

Yapararak, yaşayarak öğrenme alt temasına ait referans cümleleri şöyledir:
9.Ö.K: "Öğrencimizin manevi değerleri bizzat yaşayarak öğrenmesi ve tattığı manevi lezzeti kendinde yaşayarak adeta bir ışık gibi çevresini etkilemesi açısından bu ziyaretlerin faydasını gördük."

4.İ.E: " Okul ile gerçek hayatı birleştirme fırsatı bulduk."

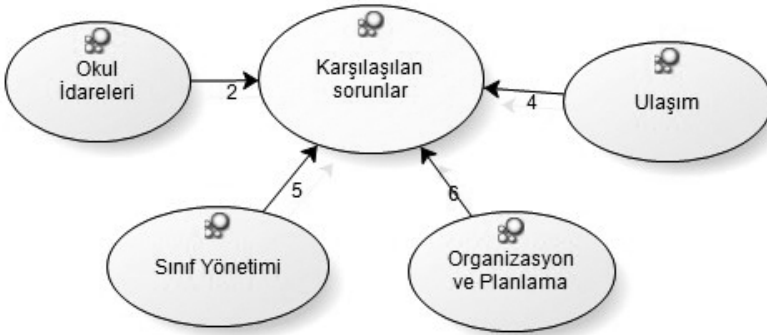
3.3. Karşılaşılan Sorunlar

Karşılaşılan sorunlar temasının alt temaları; ulaşım, organizasyon ve planlama, okul idareleri şeklindedir.

Bu alt temalara dair bilgilere aşağıda yer verilmiştir:

3.3.1. Ulaşım

Her ne kadar proje en yakın camide yapılmış olsa da bazı okullar



ulaşım konusunda sıkıntı çekmişlerdir, bu konuya dair alıntı cümleleri şu şekildedir:

10.Ö: Bizim en büyük sıkıntımız ulaşımdaydı, o kadar çocuğu caddeden geçirmek için zorlandım. Öğretmenin tatlı sert bir otorite kurması lazım, bunu başardığımı düşünüyorum ama ona rağmen hiperaktif öğrenciler hem yolda hem camide beni yordular, bu konuda şöyle bir çözüm olabilir, iki öğretmen ya da bir okul idarecisi ile bir öğretmen çocukları götürebilir, belediyeden ulaşım için destek alınabilir."

1.Ö: Projede karşılaştığım sorun ulaşım, okul idaresi bir otobüs ayarlayabilirdi. Kendi imkânlarımızla gittik, bazı öğrencileri arabamla ben götürdüm, bu konuda sorun var, belediye de dâhil edilsin projeye ve ya okul idaresi dikkat etsin buna."

2. Ö: Bizim okul, Harput'ta olduğu için ulaşım en büyük sorun. Biz

öğretmenler araçlarımızla çocukları camiye taşıdık, demem o ki ulaşım en büyük sorundu."

3.3.2. Organizasyon ve Planlama

2.Ö: "Eğer devam edecekse bunun için okul idareleri uygun zaman ayarlamalı. Ayarlamıyorlar organizasyonda sıkıntı oluyor özellikle kalabalık okullarda yapmak olsun diye yapıldı. Küçük yerlerde güzel ama büyük okullarda zorlukları da var, bir anda dört beş sınıf götürüyorlar ziyete dönüşüyor, iyi organize olmalı bence."

3.3.3. Okul İdareleri

9.İ: "Okul-Cami buluşmalarında maalesef bazı okul yöneticileri öğrencilerin camiye gelmelerini engellediler, sebep ise derslerinden geri kaldıklarını 'Bu çocuklar sınava hazırlanıyorlar camiye geldiklerinde dersleri geri kalacak.' diyerek öğrencilerin camiye gelmelerini engel oldular."

2.Ö: "Okul müdürleri önce eğitilmeli, önce onlar sorun çıkarıyorlar. Mesela lise son sınıfların sınavları var diye projeye dâhil edilmediler, bence o öğrencilerimizin de caminin manevi havasına ihtiyaçları var, belki sınav streslerini de azaltabiliriz böyle etkinliklerle, öğrenci ve velilerin görüşü alınmadan proje dışında tutuldular, sadece bir saatlik bir dersimizi camide işleyecektik sonuçta."

3.3.4. Sınıf Yönetimi

9.İ: "Cami ortamıyla okuldaki sınıf ortamı bir olmadığından camide sükûneti sağlamak zor olabiliyor, bu anlamda öğretmenler zaman zaman zorlanmışlardır."

2.Ö: "Çok hareketli öğrencilerimiz var, onlarla bu projede zorlandık, gerçi sınıfta da hiperaktif dediğimiz öğrenciler bizi yormakta, camide onları yönetmek zordu, oradan oraya koşurdular."

4. ÖNERİLER

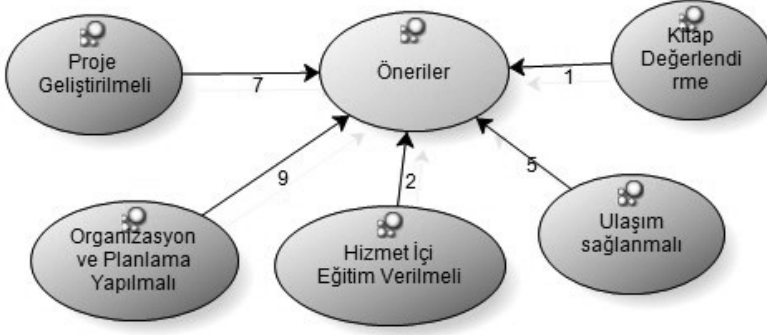
Verilerin kodlanıp analiz edilmesi sonucu ortaya çıkan şema şu şekildedir:

Öneriler ana temasının alt temalarına aşağıda yer verilmiştir:

4.1. Proje Geliştirilmeli

1.Ö: "Devam etmesi faydalıdır. Eksiklikleri giderilip geliştirmeli"

2.İ: "Projede süreklilik sağlanabilirse faydalı olacağını düşünüyorum; proje devam etmelidir, planlama yapılmalı, gelişmeli"



6.İ: Devam edilmesinde yarar var. Bir de hiç değilse haftada bir her bir sınıfı bir kere getirmeleri çok daha iyi olur. Hatalar düzeltilip geliştirilmeli, ulaşım gibi."

4.2. Ulaşım

1.Ö: "Ulaşım konusunda dikkat edilmeli, belediye de projeye dâhil olsa güzel olur."

2. Ö: "Bizim okul, Harput'ta olduğu için ulaşım en büyük sorun, biz öğretmenler araçlarımızla çocukları camiye taşıdık, demem o ki ulaşım en büyük sorundu. Belediye ile anlaşılabilir bence."

10.Ö: "...bu konuda şöyle bir çözüm olabilir, iki öğretmen ya da bir okul idarecisi ile bir öğretmen çocukları götürebilir, belediyeden ulaşım için destek alınabilir."

1.Ö: Projede karşılaştığım sorun ulaşım, okul idaresi bir otobüs ayarlayabilirdi, kendi imkânlarımızla gittik, bazı öğrencileri arabamla ben götürdüm, bu konuda sorun var, belediye de dâhil edilsin projeye ve ya okul idaresi dikkat etsin buna."

4.3. Hizmetiçi Eğitim

4.Ö:"Özellikle cami imamlarına çocuk psikolojisi hakkında hizmet içi eğitim verilmeli."

6.İ: "Proje hakkında eğitimlerle bilgi verilmeli, öğretmen bir dersini camide rahatlıkla işlemeli, bu konuda materyaller camide hazır olmalı."

4.4. Organizasyon ve Planlama

11.İ: Bu konuda her iki kurum koordineli çalışarak planlama yapmalı, öğretmen din görevlisini önceden arayarak ders hakkında bilgi vermeli."

6. İ: "Bir de hiç değilse haftada bir her bir sınıfı bir kere getirmeleri çok daha iyi olur."

10.Ö: "Projede öğrencilerin sadece belli bir camiye değil de imkânlar dâhilinde farklı camilere de götürülmelerinin faydalı olacağını düşünüyorum."

2.Ö: "Geliştirilmesi gereken husus ödenek ayrılıp öğrencilerin tarihi camilere götürülmesi bence."

12.İ: "Okul idareleri camideki din görevlileri ile önceden planlamalı, sırf proje olsun diye ziyaretler yapılmamalı."

4.5. Kitap Değerlendirme

"10.Ö: "Bence bu derslerde öğrencilere dinî içerikli kitaplar hediye edilebilir, öğrenciler kitap değerlendirmesini camiye geldiklerinde yapabilirler, böylece daha faydalı olur proje."

5. SONUÇ VE TARTIŞMA

Çalışmanın bu bölümünde elde edilen bulguların sonuçları yazılmış ve ilgili alan yazındaki çalışmalarla desteklenerek yorumlanmıştır.

Okul-Cami Buluşmaları Projesi'ni kapsamında katılımcılardan alınan görüşlere göre ortaya çıkan ana temalar, proje kapsamında yapılan faaliyetler, projenin katkısı, yaşanan sorunlar, öneriler şeklindedir. Proje kapsamında yapılan faaliyetler ana temasının alt temaları; kitap hediye etme, seminer düzenleme, cami hakkında bilgi vermek, ders işlemek, namaz kılmak ve sohbet etmek şeklindedir. Bu alt temalara dair bilgiler şu şekildedir:

*Proje kapsamında yapılan faaliyetler ana temasında en fazla yüklemenin cami hakkında bilgi vermek (n=16) alt teması olduğu görülmektedir. Katılımcılardan hem imam-hatipler hem öğretmenler cami hakkında öğrencilere bilgi verdiklerini, camiye tanıttıklarını proje kapsamında öncelikle bu hususa dikkat çektiklerini dile getirmişlerdir.

*Kitap hediye etme (n=2) alt temasında sadece iki tane yüklemenin olduğu görülmektedir, kitap hediye etme etkinliği sadece iki camide yapılmasına rağmen burada katılımcıları etkilediği ve öğrencilerin bu durumdan memnun oldukları aşikârdır, ilerleyen süreçte bu uygulamanın geliştirilmesi faydalı olabilir.

*Seminer düzenleme alt teması(n=1) ise sadece Elazığ'ın en büyük camisi olan İzzetpaşa Camii'nde yapılmıştır. Yapılan görüşmelerde projeye katılan hem imam-hatibin hem de öğretmenin bu durumdan memnun oldukları ve seminerin velilere dönük olarak yapılmasından, aile ile ilgili bilgiler verilmesinden dolayı projeyi başarılı buldukları görülmüştür. Ancak seminerin sadece tek bir camide yapılması proje açısından eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Seminerlerin yaygınlaştırılması proje açısından verimli olacaktır. Atalay (2016) yaptığı nitel çalışmada cami

içinde yapılan seminerlerin önemine dikkat çekmiş, gençlerin bu konuda beklentileri olduğunu dile getirmiştir.²¹

*Proje kapsamında yapılan faaliyetler ana temasının diğer alt temaları namaz kılmak, sohbet etmek ve ders işlemek şeklindedir. Proje kapsamında yapılan faaliyetler ana temasında ikinci olarak namaz kılma(n=10) alt temasında yüklemelerin olduğu görülmektedir. Projeye katılan öğrencilerden istekli olanlar ya vaktin namazını ya da mescit namazını imam-hatip ve öğretmenleri ile birlikte cemaat halinde kılmışlardır. Katılımcılardan 4.Ö: ".....isteyen öğrenciler abdest aldı ve beraber iki rekat mescit namazı kıldık, böylece öğrenciler yaparak yaşayarak öğrendiler." ifadesiyle projenin yaparak yaşayarak öğrenmeye katkı sağladığını ifade etmiştir.

*Proje kapsamında yapılan faaliyetlerden biri de sohbet etmektir(n=7), öğrenciler bu proje ile gittikleri caminin din görevlilerine sorular sormuşlar ve onlarla sohbet etmişlerdir, yapılan bu sohbetler bazı öğrencilerin cami ve din görevlileri ile ilgili olumlu düşüncelerine yardımcı olmuştur. Nitekim öğretmenlerden birinin bu konudaki ifadesi şöyledir: 7.Ö: "Öğrenciler, imamla sohbet etti, ona sorular sordular, birçok öğrencimin önyargılarının söndüğünü fark ettim, imamın samimi yaklaşımının, şeker ikramının etkili olduğunu düşünüyorum." Atalay 'ın (2016) gençler üzerinde yaptığı çalışmasında sosyal ve manevi sorunların çözümünde kampüs camii ve görevlilerinin rolü üzerinde durmuş ve din görevlisinin gençlerle sohbet etmesinin onlarla ilgilenmesinin önemi üzerine vurgu yapılmıştır.

*Proje kapsamında yapılan faaliyetlerden bir diğeri ders işlemek alt temasıdır. Bu alt temaya göre öğretmenler bir ders saatini camide işlemişlerdir. Katılımcılardan 5.İ, 11.İ, 9.Ö, 6.Ö ve 8.Ö derslerini camide işlediklerini farklı bir mekânda ders işlemenin faydalı olduğunu, kalıcı öğrenmeye, yaparak yaşayarak öğrenmeye katkı sağladığını ifade etmişlerdir. Temür (2007) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ile yaptığı araştırmada katılımcılar en çok 5. sınıflarda ibadet konusunda bilgilenebilir ünitesinde (cami konusu) gezi gözlem metodunun kullanılması gerektiğini ifade etmişlerdir.²²

Projenin katkısı ana temasının alt temaları: Camiye gitme alışkanlığı kazanma, cami ile tanışma, veli memnuniyeti, öğrenci memnuniyeti, cemaat bilinci ve cemaatle namaz, MEB ve DİB İşbirliği, Kur'ân öğrenme, yaparak yaşayarak öğrenmedir. Yapılan görüşmelerde en fazla yüklemenin projenin katkısı ana temasında olduğu görülmüştür. Bu alt temalara dair bilgiler şu şekildedir:

²¹ Mehmet Atalay, *Gençlere Yönelik Cami Merkezli Sosyal Din Hizmetleri* (Samsun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 41-48.

²² Temür, *İnceleme ve Çalışma Gezilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Katkısı*, 77.

*Cemaat bilinci ve cemaatle namaz (n=7) alt temasında öğrencilerin proje sonrası camiye gelip namaz kıldıkları, cemaatin önemi ve cemaatle namaz kılmanın önemini fark ettikleri konusunda katılımcılar görüş bildirmiştir.

*Camiye gitme alışkanlığı kazanma(n=8) alt temasında öğrencilerin bu proje sonrasında camiye sevdikleri ve cami gezisi sonrasında da camiye gitmeye devam ettikleri, bazı öğrencilerin Kur'an kurslarına başladıkları görülmektedir, bu noktada din görevlisinin öğrencilerle ilgilenmesinin etkili olduğu düşünülebilir.

* Cami ile tanışma (n=14) alt teması projenin katkısı ana teması kapsamında en fazla yüklemenin olduğu alt temadır. Hem öğretmenlerin hem imam-hatiplerin çokça dile getirdikleri husus bazı öğrencilerin hayatında hiç camiye gitmemiş olmasıdır. Yapılan bu gezi ile öğrenciler ilk cami ziyareti tecrübelerini yaşamışlardır. Göküş (2020), Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kapsamında yirmi dört tane öğrenciyi huzurevi ziyaretine götürerek görüşlerini almıştır. Bu çalışma ile paralel olarak Göküş'ün çalışmasında da gezi gözlem metodu ile öğrencilerin ilk elden tecrübe edinme imkânına sahip olduklarına dikkat çekilmiştir.²³

*Veli memnuniyeti (n=4) alt temasında ise 3.İ, 7.Ö, 4.Ö ve 5.İ kodlu katılımcılar görüşlerini dile getirmişlerdir. Proje kapsamında bazı katılımcıların ifadesi ile velilerden bazıları dönüş yaparak projeden memnuniyetlerini ifade etmişlerdir.

*Öğrenci memnuniyeti (n=11) alt teması da projenin katkısı ana teması kapsamında yükleme sayısında ikinci sıradadır. Öğretmen ve imam-hatiplerin bazıları öğrencilerinin okul cami buluşmaları kapsamında cami ziyaretlerinden memnun olduklarını ve bu durumu dile getirdiklerini söylemişlerdir. Bu duruma paralel olarak öğrenci başarısının ve memnuniyetinin gezi gözlem yöntemi ile arttığını gösteren birçok çalışma bulunmaktadır.²⁴ Tosun (2012) ise yaptığı çalışmasında gezi gözlem ve düz anlatım yöntemlerinin karşılaştırılması üzerinde durmuş ve öğrencilerin gezi yöntemi ile ders işlemek istedikleri sonucuna varmıştır.²⁵

*MEB ve DİB İşbirliği(n=8) alt temasında katılımcılardan bazıları iki kurumun kaynaşmasını sağladığı ve öğretmen ile din görevlisinin ortak

²³ Göküş, "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği", 115-144.

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Korkmaz, *Volkan Topoğrafyası Konularının Öğretiminde Gezi-Gözlem Yönteminin Öğrenci Başarısına Etkisi*, 1-185; Merve Açıköz, *Sosyal Bilimler Öğretiminde Gezi Gözlem Ve İnceleme Yönteminin Etkililiğinin İncelenmesi*. (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Tunç, *Gezi-Gözlem Yönteminin Coğrafya Eğitim – Öğretimindeki Önemi, Öğrenci Başarısına Etkisi ve Diğer Öğretim Yöntemleriyle Karşılaştırılması*, 60-130.

²⁵ Tosun, *İlköğretim Canlılar Dünyasını Gezelim Tanıyalım Ünitesinin Anlaşılmasında Gezi Gözlem ve Düz Anlatım Yöntemlerinin Karşılaştırılması*, 23-29.

çalışmasını sağladığı açısından projenin katkısının olduğunu belirtmişlerdir.

* Kur'ân Öğrenme (n=1) alt temasında katılımcılardan din görevlilerinden biri Kur'ân öğrenme açısından da projenin faydalı olduğunu ifade etmiştir.

*Yaparak ve Yaşayarak Öğrenme (n=2) alt temasında ise 9.Ö.K, 4.İ.E kodlu iki katılımcı fikir beyan etmiştir. Katılımcılar cami ortamında öğrencilerin yaparak yaşayarak öğrenme fırsatı bulduklarını ifade etmişlerdir. Tosun (2012, 29-30) yaptığı çalışmasında gezi gözlem ve düz anlatım yöntemlerinin karşılaştırılması üzerinde durmuş ve öğrencilerin gezi yönteminin yaparak yaşayarak öğrenmede etkili olduğunu dile getirmiştir. Temür (2007)araştırmasında gezi gözlem yönteminin öğrenmede kalıcılığı sağladığı, öğrencilerin yaparak yaşayarak öğrendikleri için öğrenmelerini kolaylaştırdığını ileri sürmüştür, Temür'ün (2007) elde ettiği sonuçlar bu çalışma ile benzerlik göstermektedir.²⁶

Karşılaşılan sorunlar temasının alt temaları; ulaşım, organizasyon ve planlama, okul idareleri ve sınıf yönetimi şeklindedir. Bu alt temalara yönelik değerlendirmeler şunlardır:

*Ulaşım (n=4) 10.Ö, 1.Ö, 2.Ö ve 7.Ö kodlu katılımcılar ulaşımında sorun yaşadıklarını söylemişlerdir.

*Organizasyon ve Planlama (n=6): Katılımcılardan bazıları, okulun bu projeye katılırken organizasyon ve planlama konusunda eksik yönleri olduğunu dile getirmiştir. Aycan (2008) gezi gözlem yönteminin biyoloji öğretimindeki yeri üzerine yapmış olduğu çalışmada öğrencilerin gezi gözlem yöntemi ile daha başarılı oldukları sonucuna varmış, fakat bu yöntemin organizasyonunun zor olması ve ekonomik yetersizliklerden dolayı kullanılmasında sıkıntılar yaşandığını belirtmiştir.²⁷

*Okul İdareleri (n=5): Katılımcılardan ikisi okul idarelerinin proje yürütülürken sorun çıkardığını dile getirmiştir. Mazman (2007) 'da Sosyal Bilgiler öğretmenlerinin, bürokratik engellerin çokluğundan gezi gözlem kullanamadıklarını belirtmiştir.²⁸ Çetin vd. (2010) 33 tane Tarih öğretmeni üzerinde anket uygulamış ve okul idarelerinin gezi gözlem yapılması konusunda sıkıntı çıkardıklarını dile getirmiştir. Elde edilen sonuç bizim çalışmamızla paralellik göstermektedir.²⁹

²⁶ Temür, *İnceleme ve Çalışma Gezilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Katkısı*,76-80.

²⁷ Derya Aycan, *Gezi-Gözlem Yönteminin Biyoloji Öğretimindeki Önemi ve Diğer Öğretim Yöntemleri Arasındaki Yeri*, (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 86-89.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Fatma. Mazman, *Sosyal Bilgiler Eğitiminde Gezi-Gözlem Metodunun Uygulanmasına İlişkin Bir Araştırma*, (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

²⁹ Turhan Çetin, vd. "Sınıf ve Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Gezi-Gözlem Yöntemine İlişkin Görüşleri". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. 5/2 (2010), 158-180.

*Sınıf Yönetimi (n=2): Katılımcılardan bazıları okuldan camiye öğrencileri götürürken ve camide ders işlerken sınıf yönetiminde zorlandıklarını ve projenin bu kısmında sorun yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Temür (2007) gezi yönteminin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin amaçlarının gerçekleştirilmesine katkısı üzerine yaptığı çalışmada öğretmenler (%13) öğrencileri idare etmekte güçlük çektiklerini ifade etmişlerdir.³⁰

Öneriler ana temasında katılımcılara projenin gelişmesi yönündeki çözüm önerileri sorulmuştur. Öneriler ana temasının alt temaları ise proje geliştirilmeli, ulaşım, hizmetçi eğitim, organizasyon ve planlama ile kitap değerlendirmedir:

*Proje geliştirilmeli(n=7) alt temasında katılımcılar projenin devam etmesini ve eksik yönlerinin düzeltilmesini talep etmişlerdir.

*Ulaşım sağlanmalı (n=5) alt temasında bazı katılımcılar okul idareleri veya belediye tarafından öğrencilerin taşınmasının iyi olacağını çözüm önerisi olarak sunmuşlardır. Güven vd.(2010) çalışmada gezi yapılacak yere ulaşım konusunda, Milli Eğitim Müdürlüğü, Valilik, Belediye vb. kuruluşlardan destek sağlanması gerektiğine dikkat çekmiştir.³¹

Hizmet İçi Eğitim(n=2): Katılımcılardan biri din görevlilerine hizmet içi eğitim verilmesini önerirken diğeri öğretmenlere proje öncesi hizmet içi eğitimin verilmesi gerektiğini çözüm olarak ileri sürmüştür. Güven vd. (2010) tarafından yapılan çalışmada da benzer olarak öğretmenlere, gerek Milli Eğitim Bakanlığının gerekse il Milli Eğitim Müdürlüklerince yürütülecek olan hizmet içi eğitim kurslarında gezi-gözlem yöntemi ile ilgili bilgi verilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.³²

Organizasyon ve Planlama (n=9) alt temasında katılımcılardan bazıları her iki kurumunda organize ve planlı bir şekilde çalışması gerektiğini proje öncesi dersin iyi bir şekilde işlenmesi için önceden gerekli çalışmaların yapılmasını önermişlerdir.

Kitap Değerlendirme(n=1): Katılımcılardan biri proje kapsamında yapılan din dersinde kitap değerlendirmelerinin yapılmasının iyi olacağını önerdiği görülmektedir.

6. ÖNERİLER

Çalışmadan elde edilen verilerin analiz edilmesi sonucunda aşağıda

³⁰ Temür, *İnceleme ve Çalışma Gezilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleştirilmesine Katkısı*, 67.

³¹ Aydın Güven, vd. "Tarih Öğretmenlerinin Gezi-Gözlem Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9 (2010), 225-235.

³² Güven, vd. "Tarih Öğretmenlerinin Gezi-Gözlem Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar",235.

verilen öneriler ileri sürülebilir:

1. Okul-Cami Buluşmaları Projesi eksiklikleri düzeltilerek devam etmelidir.
2. Okul idarelerinin proje öncesi din görevlileri ve görevli öğretmenle koordineli bir şekilde işbirliği içinde çalışması projenin başarısını artıracaktır.
3. Ulaşım konusunda sıkıntı yaşayan öğretmenler tespit edilmeli ve belediyeden destek alarak öğrencilerin okuldan camiye taşınması sağlanmalıdır.
4. Projede görev alan öğretmen ve din görevlilerine proje kapsamında hizmet içi eğitimler verilmelidir.
5. Farklı örneklemeler üzerinden nicel çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

Açıkgöz, Merve. *Sosyal Bilgiler Öğretiminde Gezi Gözlem Ve İnceleme Yönteminin Etkililiğinin İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Aycan, Derya. *Gezi-Gözlem Yönteminin Biyoloji Öğretimindeki Önemi ve Diğer Öğretim Yöntemleri Arasındaki Yeri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Atalay, Mehmet. *Gençlere Yönelik Cami Merkezli Sosyal Din Hizmetleri*. Samsun: OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Baltacı, Ali. "Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2017), 1-15.

Blomberg, Karin. *Direct Experience Teaching In The Out-Of-Doors*. Minneapolis: University Of Minnesota, Master's Thesis, 1967.

Bozdoğan, Aykut Emre. *Bilim ve Teknoloji Müzelerinin Fen Öğretimindeki Yeri ve Önemi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Bozdoğan vd. Aykut Emre. "Planlı Bir Alan Gezisi İçin Örnek Uygulama: Bir Fabrikası Gezisi." *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* Hüseyin Hüsnü Tekişik Özel Sayısı, 1, (2015), 1-12.

Çebi, Hicret. *Farklı Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının Öğrencilerin Fen Bilimleri Dersine Karşı İlgi Ve Tutumlarına Etkisi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2018.

Çetin, Turhan, vd. "Sınıf ve Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Gezi-Gözlem Yöntemine İlişkin Görüşleri". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. 5/2 (2010), 158-180.

Ertaş, Hülya. *Okul Dışı Etkinliklerle Desteklenen Eleştirel Düşünme Öğretiminin, Eleştirel Düşünme Eğilimine Ve Fizik Dersine Yönelik Tutuma*

Etkisi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Göküş, Şeref. "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*,28 (Ocak 2020), 115-144.

Güven, Aydın vd. "Tarih Öğretmenlerinin Gezi-Gözlem Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*. 9 (2010), 225-235.

Karademir, Ersin. *Öğretmen ve Öğretmen Adaylarının Fen ve Teknoloji Dersi Kapsamında Okul Dışı Öğrenme Etkinliklerini Gerçekleştirme Amaçlarının Planlanmış Davranış Teorisi Yoluyla Belirlenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Korkmaz, Neşe. *Volkan Topoğrafyası Konularının Öğretiminde Gezi-Gözlem Yönteminin Öğrenci Başarısına Etkisi*. Ankara, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Kulaligil, Armağan. *Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarında Gerçekleşen Öğretim Uygulamalarının 5. Sınıf Fen Bilimleri Dersinde Öğrencilerin Akademik Başarı, Yaratıcılık ve Motivasyonlarına Etkisi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Mazman, Fatma. *Sosyal Bilgiler Eğitiminde Gezi-Gözlem Metodunun Uygulanmasına İlişkin Bir Araştırma*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

MEB, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı. "Okul-Cami Buluşması Projesi Sürüyor" Erişim 4 Temmuz 2020. <http://elazig.meb.gov.tr/>

Miles, Matthew, B.-Huberman, A. *Micheal. Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.

Saraç, Hakan. "Türkiye’de Okul Dışı Öğrenme Ortamlarına İlişkin Yapılan Araştırmalar: İçerik Analizi Çalışması". *Eğitim Kuram ve Araştırmaları Dergisi* 2017, 3/2, 60-81.

Salmi, Hannu. *Science Centre Education: Motivation And Learning İn İnformal Education*. Finland: University of Helsinki, Department of Teacher Education, Doctoral Dissertation, 1993.

Subaşı, Münevver. - Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 419-426.

Şimşek Ahmet - Kaymakçı Selahattin. "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretiminin Amacı ve Kapsamı", *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*, Ed. Ahmet Şimşek - Selahattin Kaymakçı. Ankara: Pegem Akademi, 2015.

T.C. Elâzığ İl Valiliği. "Okul-Cami Buluşması Projesi Protokolü İmzalandı" Erişim 4 Temmuz 2020. <http://elazig.gov.tr/>

Tatar, Nilgün – Bağrıyanık, Kübra Elif. "Fen Ve Teknoloji Dersi Öğretmenlerinin Okul Dışı Eğitime Yönelik Görüşleri". İlköğretim Online, 11/4, (2012),883-896.

Temür, Gülfer. *İnceleme ve Çalışma Gezilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Tunç, Sibel. *Gezi-Gözlem Yönteminin Coğrafya Eğitim – Öğretimindeki Önemi, Öğrenci Başarısına Etkisi ve Diğer Öğretim Yöntemleriyle Karşılaştırılması*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Tosun, Osman. *İlköğretim Canlılar Dünyasını Gezelim Tanıyalım Ünitesinin Anlaşılmasında Gezi Gözlem ve Düz Anlatım Yöntemlerinin Karşılaştırılması*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.

ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI'NIN TECVİDÜ'L-KUR'ÂN Bİ LİSÂNİ'L-'ARABİ İSİMLİ RİSALESİ:
TAHKİK VE TAHLİL

THE CRITICAL EDITION AND ANALYSIS OF "TAJWEEDUL-KUR'AN BI LISANIL-ARABI"
BY İBRAHİM HAKKI FROM ERZURUM
MURAT AKKUŞ - ZAFER ONUR

MEAL OKUMANIN MAHİYETİ

THE NATURE OF THE READING OF THE TRANSLATION/MEANING OF QUR'AN
MEHMET MURAT KARAKAYA

KUR'ÂN'DAKİ METEOROLOJİK KAVRAMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

ANALYSIS OF THE METEOROLOGICAL CONCEPTS IN THE QUR'AN
AHMET VEFA TEMEL

MEHMET ÂKİF'İN SAFAHAT'INDA BİR İLHAM KAYNAĞI OLARAK KUR'ÂN-I KERİM
THE HOLY QUR'AN AS A SOURCE OF INSPIRATION IN MEHMET ÂKİF'S SAFAHAT
FARUK GÖRGÜLÜ

İMAM NEVEVÎ'NİN GÖZÜYLE SAHİH-İ BUHÂRÎ

SAHİHAL-BUHÂRÎ FROM THE PERSPECTIVE OF İMAM NAWAWÎ
MUHAMMET BEYLER

İSLÂM CEZA HUKUKU HÜKÜMLERİ BAĞLAMINDA ZİMMİLER

DHIMMIS IN THE CONTEXT OF ISLAMIC CRIMINAL LAW PROVISIONS
YAŞAR YİĞİT

HANEFİ FAKİH İBN NÜCEYM'İN RİSÂLELERİ ÜZERİNE

ABOUT THE BOOKLETS OF HANAFİ FAQİH İBN NUJAYM
SEFA ATİK

MOLLA HÜSREV'İN ŞEYH BEDREDDİN'E YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER VE TAHLİLİ

MOLLA HUSREY'S CRITICISM TOWARDS SHEKH BEDREDDIN AND ITS ANALYSIS
MUSTAFA BÜLENT DADAŞ

KELÂM İLMİNDE İLAHÎ İRADE TARTIŞMALARI

DIVINE WILL DISCUSSIONS IN THE ISLAMIC THOUGHT
HİKMET YAĞLI MAVİL

"TEBSİRATÜ'L-EDİLLE'DE" BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

THE MAJOR SIN ISSUE IN "TABSIRAT-AL-ADILLA"
EBUBEKİR YALÇIN

EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN AKÂİDE DAİR İKİ ESERİ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

ABÛ İSHÂQ AL-SHRÂZÎ'S TWO BOOKS ON AQAID AND HIS VIEWS OF THEOLOGY
MURAT AKIN

BABANZÂDE AHMED NÂİM'İN ELE ALDIĞI KELÂMÎ PROBLEMLER

THE THEOLOGICAL PROBLEMS HANDLED BY BABANZÂDE AHMED NÂİM
HİLMİ KEMAL ALTUN

ASHÂBDAN BAZI KİMSELERİN TEBÛK SEFERİ DÖNÜŞÜNDE HZ. PEYGAMBER'E KARŞI

SUIKAST GİRİŞİMİNDE BULDUKLARI İDDİASINA DAİR MÜLAHAZALAR
REMARKS REGARDING THE ALLEGATION THAT SOME OF THE COMPANIONS ATTEMPTED TO
ASSASSINATE PROPHET MUHAMMAD (SAW) ON THE RETURN OF THE TABUK CAMPAIGN
MEHMET NUR AKDOĞAN

SOSYALİZASYON SÜRECİNDE AHLAK EĞİTİM VE ÖĞRETİMİ

MORAL EDUCATION AND TEACHING IN SOCIALIZATION PROCESS
NEDİM ÖZ

OKUL-CAMİ BULUŞMASI PROJESİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA

A QUALITATIVE RESEARCH ON SCHOOL-MOSQUE MEETING PROJECT
RAHİME ÇELİK - SARE EVÇİMİK



Fiyatı: 15,00 ₺